This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

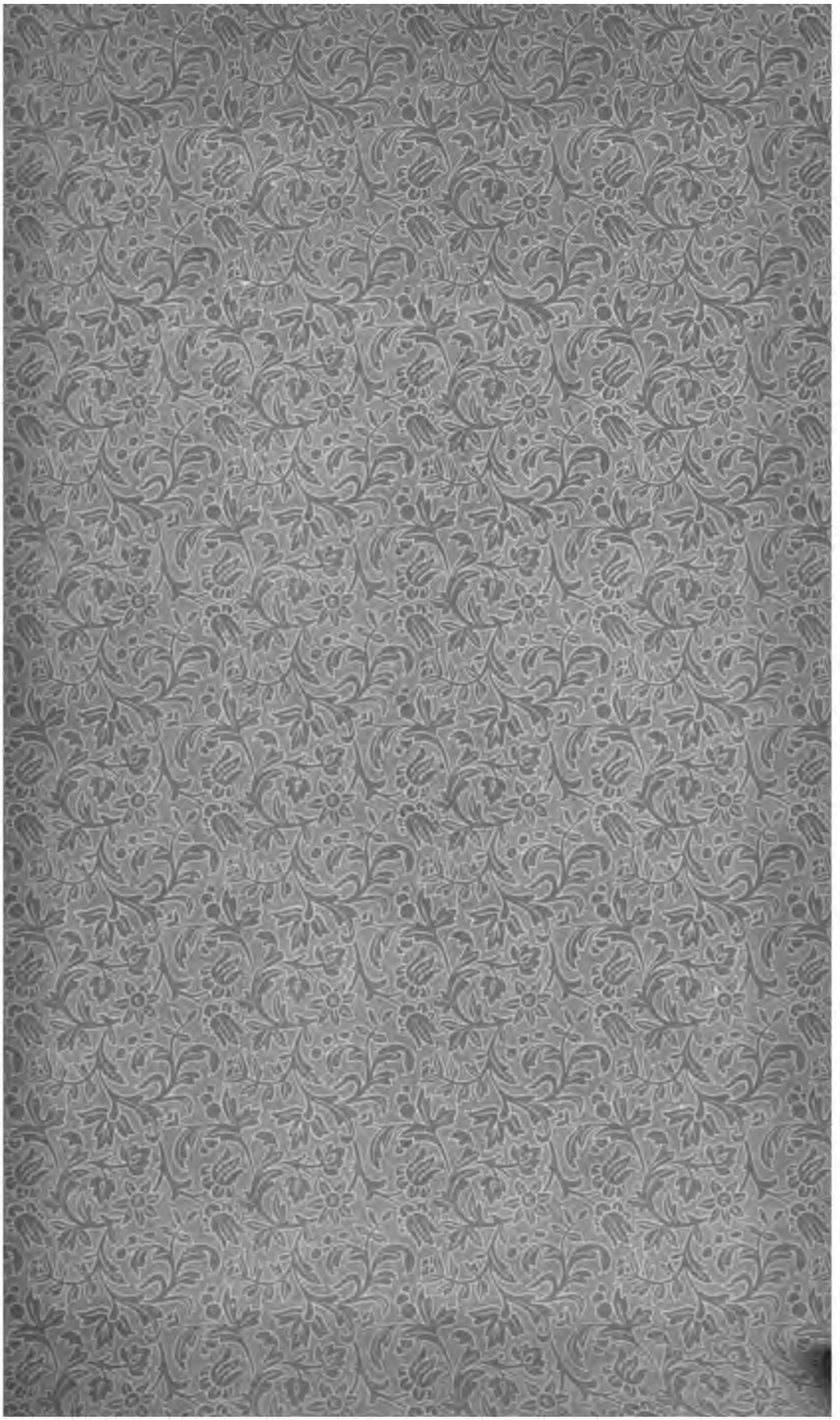
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 015 564 870

STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY



Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Siebenter Band

Gottesdienst — Heß

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1899

203
H582
c.1.3
1.7

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung für jeden einzelnen Artikel vorbehalten.

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen	= Geneſis.	Pr	= Proverbien.	Ze	= Zephania.	Rö	= Römer.
Ex	= Exodus.	Prd	= Prediger.	Hag	= Haggai.	Ko	= Korinther.
Le	= Leviticus.	HL	= Hohes Lied.	Sach	= Sacharia.	Ga	= Galater.
Nu	= Numeri.	Jeſ	= Jeſaias.	Ma	= Maleachi.	Eph	= Epheſer.
Dt	= Deuteronomium.	Jer	= Jeremias.	Jud	= Judith.	Phi	= Philipper.
Joſ	= Joſua.	Ez	= Ezechiel.	Wei	= Weisheit.	Kol	= Koloſſer.
Ri	= Richter.	Da	= Daniel.	To	= Tobia.	Th	= Theſſalonicher.
Sa	= Samuelis.	Ho	= Hoſea.	Si	= Sirach.	Ti	= Timotheus.
Kg	= Könige.	Joel	= Joel.	Ba	= Baruch.	Tit	= Titus.
Chr	= Chronika.	Am	= Amos.	Mak	= Makkabäer.	Phil	= Philemon.
Esr	= Esra.	Ob	= Obadja.	Mt	= Matthäus.	Hbr	= Hebräer.
Neh	= Nehemia.	Jon	= Jona.	Mc	= Marcus.	Ja	= Jakobus.
Esth	= Eſther.	Mi	= Micha.	Lc	= Lucas.	Pt	= Petrus.
Hi	= Hiob.	Na	= Nahum.	Jo	= Johannes.	Ju	= Judas.
Pſ	= Pſalmen.	Hab	= Habacuc.	AG	= Apoſtelgeſch.	Apk	= Apokalypſe.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A.	= Artikel.
ABA	= Abhandlungen der Berliner Akademie.
ADB	= Allgemeine deutſche Biographie.
AGG	= Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften.
ALKG	= Archiv für Litteratur und Kirchengeſchichte des Mittelalters.
AMA	= Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS	= Acta Sanctorum der Bollandiſten.
ASB	= ActaSanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG	= Abhandlungen der Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften.
AT	= Altes Teſtament.
Bd	= Band. Bde = Bände. [dunensis.
BM	= Bibliotheca maxima Patrum Lug-
CD	= Codex diplomaticus.
CR	= Corpus Reformatorum.
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA	= Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB	= Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ	= Deutſche Litteratur-Zeitung
Du Cange	= Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR	= Deutſche Zeitſchrift f. Kirchenrecht.
FdG	= Forſchungen zur deutſchen Geſchichte.
GgA	= Göttingiſche gelehrte Anzeigen.
HJG	= Hiſtoriſches Jahrbuch d. Görresgeſellſch.
HZ	= Hiſtoriſche Zeitſchrift von v. Sybel.
Jaffé	= Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh	= Jahrbücher für deutſche Theologie.
JprTh	= Jahrbücher für proteſtant. Theologie.
KG	= Kirchengeſchichte.
KO	= Kirchenordnung.
LCB	= Literariſches Centralblatt.
Mansi	= Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg	= Magazin.
MG	= Monumenta Germaniae historica.
MSG	= Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL	= Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt	= Mitteilungen. [Geſchichtskunde.
NA	= Neues Archiv für die ältere deutſche
NF	= Neue Folge.
NJbTh	= Neue Jahrbücher f. deutſche Theologie.
NKZ	= Neue kirchliche Zeitſchrift.
NT	= Neues Teſtament.
PJ	= Preußiſche Jahrbücher. [Potthast.
Potthast	= Regesta pontificum Romanor. ed.
RQS	= Römiſche Quartalſchrift.
SBA	= Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA	= „ d. Münchener „
SWA	= „ d. Wiener „
SS	= Scriptores.
ThJB	= Theologiſcher Jahresbericht.
ThLB	= Theologiſches Literaturblatt.
ThLZ	= Theologiſche Literaturzeitung.
ThQS	= Theologiſche Quartalſchrift.
ThStK	= Theologiſche Studien und Kritiken.
TU	= Texte und Unterſuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB	= Urkundenbuch.
WW	= Werke. Bei Luther:
WW EA	= Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA	= Werke Weimarer Ausgabe. [ſchaft.
ZatW	= Zeitſchrift für altteſtamentl. Wiſſen-
ZdA	= „ für deutſches Alterthum.
ZdmG	= „ d. deutſch. morgenl. Geſellſch.
ZdPV	= „ d. deutſch. Paläſtina Vereins.
ZhTh	= „ für hiſtoriſche Theologie.
ZKG	= „ für Kirchengeſchichte.
ZKR	= „ für Kirchenrecht.
ZkTh	= „ für katholiſche Theologie.
ZLWL	= „ für kirchl. Wiſſenſch. u. Leben.
ZlThK	= „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK	= „ für Proteſtantismus u. Kirche.
ZThK	= „ für Theologie und Kirche.
ZwTh	= „ für wiſſenſchaftl. Theologie.

Zusätze und Berichtigungen.

4. Band.

S. 712 Z. 14 l. *Ταρσαῖος* statt *Ταρσαίος*.
„ 812 (Berichtigungen zu Bd IV) lies S. 528,24 statt 41.

5. Band.

S. 162 Z. 45 lies Sea statt See.
„ 164 „ 60 lies annimmt statt animmt.
„ 165 „ 60 lies 1894 statt 1895.
„ 418 „ 38 lies 367 statt 357.
„ 799 Berichtigungen zu Bd II S. 282,24 gehört zu Bd I.

6. Band.

S. 22 Z. 17 lies 106 statt 146.
„ 198 „ 1 füge bei: Von Thomas de Celano soll außer der Vita 1. und 2 auch noch ein Buch über die Wunder des hl. Franz verfaßt sein. Diesen verloren geglaubten Traktat des Thomas de Celano De mirac. S. Francisci weist ein Neobollandist (Anal. Boll. 1899, I, p. 81—112) als unter der Ueberschrift „Memorialis gestorum et virtutum S. Francisci" in einer seit kurzem zu Marseille befindlichen Handschrift der Bibliotheca Boncompagni (Nr. 129) vollständig erhalten nach.
„ 457 „ 55 füge bei: Emil Michael, Deutsche Charitas im MA: ZKTh 1899, II, bes. S. 206 ff.
„ 516 „ 20 füge bei: Franz Görres, Neue Forschungen zur Genovefa-Sage, Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Rheinlands: Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein, 26 (1898), S. 1—39.
„ 664 „ 22 Herr D. Bossert in Nabern teilt zu dem A. Giftheil folgende Berichtigungen mit: Nach den Konsistorialakten sind zu unterscheiden Abraham und Ludwig Friedrich G. Söhne eines württembergischen Abtes können sie nicht sein. Denn einen solchen hat es nach Georgii, Dienerbuch und Binder, Württemb. Kirchen- und Lehrämter, nicht gegeben. Dagegen sind sie wohl Söhne des Superintendenten Joh. Giftheil in Heidenheim 1599—1606, Binder l. c. 649. Abraham wurde 1618 als Stipendiat für ein Kirchenamt geprüft und dann Diakonus in Hornberg im Schwarzwald. Dort wurde er 1622 wegen Irrlehren verdächtig und endlich 7. Dezember 1522 in Hohenwittlingen eingekerkert, wo er durch eigene Hand endigte (Mitteilung von Stadtpfarrer Kolb in Stuttgart). Man vgl. Bossert in den Blättern für württ. KG 1894 S. 75 ff. Hier sind auch Thesen von ihm über den Cryptocalv. theol. Wirt. mitgeteilt. Ludwig Friedrich scheint kein Theologe gewesen zu sein. Ob jener Giftheil, welcher den Angriff auf den Kanzler Osiander machte, mit ihm identisch ist, dürfte erst festzustellen sein. Nach Eifert, Geschichte von Tübingen I, S. 156 war der Angreifer ein kaiserlicher Soldat. Mit Recht hat die Württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart 1892 S. 441 die Frage offen gelassen.

7. Band.

S. 92 Z. 50 lies Farfa statt Farfa.
„ 99 „ 41 füge bei nach sonst nicht: näher.
„ 362 „ 9 lies Priestley statt Priestly.
„ 370 „ 6 lies Bd II statt Bd III.
„ 421 „ 56 füge bei: C. Mirbt in „Blätter f. bayer. KG. 1896": Aus Briefen von A. v. Harleß an Rud. Wagner 1853—1863.
„ 566 „ 53 lies Bd VI statt Bd IV.

---

1. Oktober 1899.

Gottesdienſt, Begriff und Grundformen. — Seit den Anregungen, die Schleiermacher durch ſeine eigentümliche, tief mit ſeinem ganzen Syſtem zuſammenhängende Entwickelung des Begriffs des Kultus gegeben hat (Pract. Theol. ed. J. Frerichs. Berlin 1850. Sämtl. WW, Bd 13. Zur Theol. Bd 8 S. 68 ff.) iſt der Gegenſtand eingehender und prinzipieller als früher oft unter Auseinanderſetzung mit Schl. ſowohl in Dogmatiken, wie in den theol. Ethiken und beſ. in den Werken über prakt. Theologie, namentlich im liturg. Teil verhandelt worden; jüngſt ſehr eingehend von G. Rietſchel in Liturgik, Berl. 1898, Bd 1, S. 23 ff. und in dem Vortrag: Der ev. Gottesdienſt unter dem Geſichtspunkt der Anbetung im Geiſt und in der Wahrheit, Halle 1891. Da die Artikel der RE über die obengenannten theol. Disziplinen auch Litteraturverzeichniſſe bringen werden, konnte hier davon abgeſehen werden. Der A. der 1. Aufl. über Gottesdienſt iſt von Chr. Palmer; in der 2. Aufl. von G. v. Zezſchwitz verf. Die Hauskommunion behandelte R. Kübel in 2. Aufl. V, 649 ff. Zur „Hausandacht" vgl. außerdem beſ. Achelis, Lehrb. der pract. Theol.², 2 Bde, Leipzig 1898 II, 192 ff. 198 ff. Zum Geſchichtl.: Tholuck, Das kirchliche Leben im 17. Jahrh. 1862, S. 102; Schmerl, Die ſpezielle Seelſorge in der luth. K. 1893; Hardeland, Geſch. der ſpec. Seelſorge, Berlin 1899, S. 223 ff. 405. 408. Für die Entſtehung und Entwickelung der bibl. Ausdrücke iſt beſ. Cremer, Bibl. theol. W.-Buch, 8. Aufl., Gotha 1895, wertvoll; für d. Sprachgebrauch der griech. Kirche Stephanos, thesaurus Graecae linguae, ed. Haſe und G. u. L. Dindorff; für die lateiniſchen Worte du Cange, Glossarium med. et infim. latinit. ed. Henſchel, Paris 1846. Doch macht ſich das Fehlen einer genauen Darſtellung des Fortbeſtandes wie des Rückgangs gewiſſer Worte, wie einer Geſchichte des Einfluſſes des Humanismus auf die kirchliche Latinität trotz dieſer großen Sammelwerke recht fühlbar. Vom Deutſchen Wörterbuch von Grimm war leider der betr. Band z. Z. der Abfaſſung dieſes A. noch nicht erſchienen.

Es iſt eine eigentümliche Erſcheinung des kirchlichen Lebens, daß lokal verbundene Gemeinden regelmäßig wiederkehrende, in ihrem Verlauf geordnete Zuſammenkünfte halten, in welchen das Wort Gottes verkündigt, das hl. Abendmahl gefeiert, gemeinſam gebetet und geſungen wird. Die Äußerung und Übung der chriſtlichen Frömmigkeit, welche in dieſem eigentümlichen Handeln liegt, gehört offenbar zu den Lebensfunktionen einer chriſtlichen Kirchengemeinſchaft und wird ebenſo von dem Einzelnen als Bedürfnis empfunden und als ſegensvoll, anregend, erhebend und erquickend erfahren. Sie tritt ſchon in der apoſtoliſchen Zeit hervor, reicht in einer an Abwandlungen überreichen Geſchichte bis auf die Gegenwart und zeigt alle Kirchengemeinſchaften, auch alle Sekten, irgendwie beteiligt. Und während jede geordnete Kirche in dem Inhalt und der Ordnung dieſer gemeinſamen Frömmigkeitsäußerung einen Teil ihres innerſten Weſens zum Ausdruck bringt, ſo daß ihr Kultus neben dem Bekenntnis die Eigenart der Kirche gegen die anderer charakteriſtiſch abgrenzen hilft, ſo bleibt doch in dieſer Mannigfaltigkeit mit ihrer Fülle von Unterſchieden als Gemeinſames die Tendenz, die Beziehung zu Chriſto durch das Mittel des Worts je nach Art und Inhalt des kirchlichen Bekenntniſſes zu einem Ausdruck zu bringen, in welchem der einzelne Chriſt religiöſe Erhebung und Förderung findet, während andererſeits Inhalt, Geſtalt und Aufbau des kultiſchen Handelns dem Belieben der Einzelnen enthoben und zu feſter Ordnung gefügt iſt, die in hervorragendem Sinn kirchliche Sitte heißen kann. Immer iſt hier Gemeinſames und Perſönliches mit einander verſchmolzen. In der verſchiedenen Schätzung des Ständigen, Beharrenden, feſt Geordneten, und des Freien, Fließenden, Perſönlichen wird ſich dann immer wieder der Typus einer Kirchengemeinſchaft abſpiegeln. Herrſcht in ihr eine geſetzliche Auffaſſung des Chriſtentums, ſo gelangt ſie leicht dazu, das Beharrende zu vergöttlichen. Iſt ſie vom evangeliſchen Geiſt erfüllt, ſo wird bei treuer Anhänglichkeit an ererbte Sitte und erprobte Ordnung deren relativer, weil geſchichtlich-menſchlicher Wert nicht überſchätzt werden.

Dieſe Erſcheinung des religiöſen Lebens in ihrer Bedeutung kann nicht auf einem bloß empiriſchen Wege mit dem Blick auf das in der Kirche geſchichtlich Gewordene verſtanden

werden; dieſer Weg allein führt unſerem Auge Verſchiedenheiten, ja unerträgliche Gegenſätze, wie römiſche Meſſe und evangeliſch-gottesdienſtliche Feier, vor und darum über ſich ſelbſt hinaus zu einer prinzipiellen Betrachtung. Noch weiter ab führt es von einem ſicheren Erfaſſen des Weſens jener Erſcheinung, wenn man durch alle Religionsgebiete die Äußerungen und Formen des Kultus verfolgt, um dann mit der reichen Ausbeute ſolcher Streifzüge Forderungen zu beſtätigen, die der vergleichende Sammler ſchon vorher im Herzen hatte. So wenig wie religionsgeſchichtliche Forſchungen uns je zu einer Einſicht in das reine Weſen der Religion verhelfen, ſind die kultusgeſchichtlichen Um- und Rückblicke im ſtande, uns das Geheimnis der Vorgänge aufzuſchließen, deren Ausdruck und Organ der chriſtliche Gottesdienſt iſt. Andererſeits iſt neben dem hiſtoriſierenden das idealiſtiſche Verfahren unzulänglich, welches, vom Begriff der Religion ausgehend, mit den Poſtulaten der Religioſität, die auf einen Kultus hinführen, pſychologiſierende Raiſonnements verbindet. Endlich können auch die Namen, mit welchen jene Erſcheinung des kirchlichen Lebens je genannt worden iſt, auch die nicht, mit denen wir ſie heute zu nennen pflegen, das innerſte Weſen uns offenbaren. Denn die Namen ſind nur bleibende Spuren von Vorſtellungen, welche aus ausgelebten Religionen oder aus unſicheren und zum Teil irrenden Schätzungen chriſtlicher Kultus- und Lebensordnungen der Vergangenheit ſich auf folgende Epochen vererbt und mit neuen, andersartigen Vorſtellungen verbunden haben. Gerade mit den Worten „Gottesdienſt“ und „Kultus“ iſt dies der Fall.

Als theologiſch orientiert und wirklich aufſchließend kann nur die Betrachtung frommen, welche im Blick auf die Schrift und eine nach ihr geſtaltete kirchliche Wirklichkeit Fühlung mit den Erfahrungen behält, die der lebendige perſönliche Heilsglaube innerhalb der gottesdienſtlich verſammelten, unter das Wort ſich ſtellenden und mit dem Wort ſich erbauenden chriſtlichen Verſammlung macht. Die Kirche als der Leib Chriſti, in Einheit gefaßt mit ihm, dem erhöhten Herrn, als ihrem Haupt, und beſeelt von ſeinem Geiſte iſt als Ganzes, beſonders aber in ihrem Amt verpflichtet, ihm in der Ausrichtung ſeines königlich-prophetiſchen Amtes durch das Wort zu dienen. Hierunter fällt auch die Verwaltung der Sakramente. Conf. Aug. A. VII. Gleich hier iſt für die Zurechtſtellung einer wichtigen Kultusfrage die Selbſtſtändigkeit des Wortes gegenüber dem Sakrament, die Abhängigkeit der ſakramentalen Elemente vom Wort hervorzuheben. Gottesdienſt, in welchem nur gepredigt wird, iſt nicht unſelbſtſtändig. Die Predigt iſt an ſich genügender Mittelpunkt. Wie nahe es bei dem Blick auf die Geſchichte des Kultus liegen mag, für das Zuſtandekommen eines chriſtlichen Gottesdienſtes zunächſt an das Sakrament des Altars, an die vom Herrn ſelbſt geordneten Elemente und das Wort der Einſetzung als Keimpunkte liturgiſcher Ordnung, und an das für gottesdienſtliches Leben ſo wichtige Element feiernden Begehens im Gedächtnis ſeines Todes zu gedenken: dennoch iſt die Kirche nicht erſt durch dieſe Stiftung zu einem gottesdienſtlichen Handeln gekommen, ſondern ebenſo früh und gleichmächtig hat der Gehorſam des Glaubens gegen das Wort, die Erfahrung ſeiner Glauben erhaltenden und fördernden Macht und das Bedürfnis nach ihm als einer Speiſe (1 Pt 2, 2), durch die man wachſe und zunehme, ſei man Anfänger oder ſchon gefördert im Glauben, die Gemeinden bewogen, Zuſammenkünfte zu organiſieren, die, wie einfach und formlos immer, doch Gottesdienſte waren. Dies Wort, das Evangelium, das Zeugnis vom Verſöhner und der Verſöhnungsgnade, bleibt die weſentliche Subſtanz alles in der Nachfolge der Apoſtel unter der Leitung Gottes geſtalteten Kultus. Aus ihm iſt die Kirche erſt hervorgegangen, ſie hat es nicht hervorgebracht. Es bleibt das zeugende, zur Wiedergeburt wirkſame, Glauben weckende und erhaltende, in die Nachfolge Chriſti ziehende und den Sinn und Ernſt der Heiligung fördernde und vertiefende Mittel. Soferne die Kirche ein wachstümliches Leben führt, weiß ſie, daß die Verkündigung dieſes Wortes auch eine That iſt, in welcher Chriſti Geiſt durch Darbietung der Rechtfertigungsgnade und Weiterleitung göttlicher Kräfte wirkſam wird. Und zwar iſt es die perſönliche Bezeugung der Wahrheit in der Verkündigung, die als Seele dieſes Thuns gelten muß, ſie ſelbſt an dem Wort der Schrift normiert und aus ihm als ihrer Quelle ſchöpfend. Aber ob auch durch beſondere Dignität der Predigt übergeordnet und um ihretwillen durch Leſung im Gottesdienſt darzubieten, verlangen dieſe Originalzeugniſſe der Offenbarung, welche die Kirche ſammelnd und ſichtend zum NT zuſammengefügt hat, ein ſtetes Sichverjüngen in der viva vox evangelii und erlangen in dieſer gerade eine Macht, welche von der bloßen Leſung, ſei es die einſame perſönliche oder die gemeinſame gottesdienſtliche, ſo kaum ausgeht. Und in noch höherem Maße gilt dies von der Sammlung heiliger Schriften der vorbereitenden, altteſtamentlichen Offenbarung. Es iſt daher für evangeliſche Grundſätze vom Gottesdienſt von Bedeutung, daß Luther in ſeiner Schrift: „Von ordenung gottis

dienſt ynn der gemeyne" 1523 auch gegen alles mechaniſierte Singen und Leſen als Summa das feſtſtellt, „daß es ja alles geſchehe, daß das Wort im Schwang gehe und nicht wiederum ein loren und dohnen draus werde, wie bisher geweſen iſt. Es iſt alles beſſer nach gelaſſen, denn das Wort. Und iſt nichts beſſer getrieben denn das Wort, denn dasſelb ſollt im Schwang unter den Chriſten gehen, zeigt die ganze Schrift an und Chriſtus auch ſelbſt ſagt Lc 10: Eins iſt von nöten. Nämlich, daß Maria zu Chriſtus Füßen ſitze und höre ſein Wort täglich. Das iſt das beſte Teil, das zu erwählen iſt und nimmer weggenommen wird. Es iſt ein ewig Wort, das ander muß alles vergehen, wie viel es auch der Martha zu ſchaffen giebt." Dies gewaltige Wort Luthers bezeichnet das Hauptabſehen ſeiner eigenen gottesdienſtlichen Reform, giebt evangeliſcher Praxis für alle Zeiten die Richtlinien und mahnt alle Kultustheorie zur Nüchternheit. Das Hauptſtück eines evangeliſchen Kultus iſt Wortdarbietung und in ihr Gnadendarbietung an den nehmenden Glauben. Und hierauf führt auch die Selbſtbeſinnung des Gläubigen, der zur Kirche geht. Er ſucht im Wort Speiſe zum Leben und bemißt zuerſt hieran den Wert des Gottesdienſtes. Alle üblen Erfahrungen, die mit untüchtiger, unkräftiger, unbedeutender Predigt gemacht werden, können dieſen Grundſatz nicht umſtoßen. Ebenſowenig die Thatſache, daß jener Darbietung gegenüber die Maße der Empfänglichkeit und die vor Gottes Urteil ſtandhaltenden Erfolge ſehr verſchieden ſind (Mt 13).

Schon hier tritt als ein Grundzug des Gottesdienſtes hervor, daß er in der kirchlichen Gemeinſchaft das Verhältnis zu Gott in den einzelnen wie in der Geſamtheit durch das Wort in Pflege nimmt und ſo die Gemeinde und den einzelnen in bibliſchem Sinn erbaut. Aber doch iſt hiermit nur die eine Seite in der Darbietung des Wortes hervorgetreten; eine andere ergiebt ſich aus dem tiefen Zuge, der den Glauben aus dem Innewerden ſeiner Bedürftigkeit zum Anrufen und Bitten und aus dem Innewerden erfahrener Gnade und Gabe zum Danken und über dem allen aus dem Gefühl der Gegenwart Gottes zur Beugung vor ihm und zur Anbetung zieht. Gerade dies Letzte wird ſich in Gebetsworten einen Ausdruck im Kultus ſchaffen müſſen auf die Gefahr hin, daß nicht alle mitfolgen. Aber die Erhebung des Gemüts verlangt ihn, ſie ſelbſt aber iſt nicht auf dieſe Momente eingeſchränkt, ſondern geht, um einen Herderſchen Ausdruck zu brauchen, „wie ein Ton der Seele" als Stimmungshintergrund, verbunden mit der Andacht, durch das Ganze des gottesdienſtlichen Handelns, auch durch das Zeugnis der Predigt und durch die Herzen der gläubigen Hörer. Um deswillen hat der Kultus eine Seite, die ihn nicht bloß wegen ſeiner Gebetsakte als ein von Anbetung durchhauchtes Ganze darſtellt. Aber ein Prinzip, aus welchem ſeine konkrete Fülle ſich entwickeln ließe, iſt hiermit nicht gegeben. Wenn katholiſche Liturgiker gern dieſen Punkt als konſtitutiv an erſter Stelle hervorheben, ſo hängt es, auch wenn ſie es nicht ſofort ausſprechen, mit der Schätzung der Realpräſenz zuſammen, die ſelbſt wieder eine idealiſtiſche Folgerung aus dem realiſtiſchen Kultus der konſekrierten Hoſtie uud eine Konſequenz der Verwandlungslehre iſt. In anderem tieferen Sinne hat die evangeliſche Betrachtung auf die Bedeutung der Anbetung hinzuweiſen.

Als Anrede an Gott der Predigt entgegengeſetzt, in der Gott zu uns redet durch ſein Wort, gehört doch das Gebet ebenſo wie die Verkündigung zu dem Zeugnis des Glaubens. Mit der Predigt zeigt auch das Beten, Anrufen, Loben und Danken den Kultus als Pflege des Verkehrs mit Gott durch das Mittel des Wortes. Nur tritt beim Gebet das Moment des unmittelbaren Ausdrucks des Verhältniſſes zu Gott aktiver hervor.

Ebenfalls unter das Wort begriffen, und doch als verbum visibile von dem bloßen Wort unterſchieden und durch ausdrückliche Einſetzung des Herrn mit einem beſonderen Anſehen ausgezeichnet, ſtellen die Sakramente heilige Handlungen dar, welche im Kultus ſich gegen die anderen Elemente abheben und zu Kriſtalliſationspunkten für gottesdienſtliche Akte geworden ſind. Die Taufe bildete, als ſich der Vollzug noch nicht vereinzelt hatte, in der alten Kirche mit der Vorfeier des Oſter- und Pfingſtfeſtes verbunden, eine der glänzendſten Erſcheinungen des Kultus des chriſtlichen Altertums und zeigte den Anteil der Gemeinſchaft an der feierlichen Einfügung der neuen Glieder in den Leib der Kirche. Viel einflußreicher, formbeſtimmender und für mannigfache liturgiſche Gebilde anregender iſt das Abendmahl geworden. Es bot der chriſtlichen Gemeinſchaft zuerſt die Anſätze feſter gottesdienſtlicher Ordnung. Es trug als Gedächtnis des Todes des Erlöſers den Charakter eines feſtlichen Begehens und verband mit der Feier der Verſöhnung feierliche Verpflichtung zu vergebender Bruderliebe und gehobene Ausblicke der Hoffnung auf die Vollendung des Reiches in der Wiederkunft des Herrn. So iſt es unleugbar ein Höhepunkt des chriſtlichen Kultus geworden, aber die Verkennung ſeines innerſten Wertes,

der Darbietung der Vergebungsgnade an den Heilsglauben, hat zu dem ſchwerſten gottesdienſtlichen Irrtum geführt, den noch heute die römiſche Kirche für das Kleinod ihres Kultus hält. Aus der Gabe Gottes iſt ein Opferakt an Gott auf dem Hintergrund eines theurgiſch-magiſchen Operierens und umſponnen von einem Syſtem von Ceremonien geworden, der Kultus eines dinglichen numen praesens in der konſekrierten Hoſtie. Es liegt nahe, hier eine Parallele zu heidniſchem Opferkult zu ziehen. Einer evangeliſchen Würdigung des Moments der Feier, der Selbſthingabe in gläubig dankbarem Gedächtnis, wird doch das Hauptſtück im Sakrament neben dem leiblichen Eſſen und Trinken nicht verrückt werden: die Darbietung der Verſöhnungsgnade an den, der Glauben hat an dieſe Worte: „Für euch gegeben und vergoſſen zur Vergebung der Sünden.“ Auch hier iſt das Empfangen des Glaubens das Erſte, und der aus dem Abendmahl entſtandene Kultusakt, Gemeinſchaftsverkehr mit Gott auf Grund der beſonderen Stiftung des Herrn, eine Feier, deren Kern Empfang und Genuß der im Blute Chriſti dargebotenen Verſöhnungsgnade iſt. So ſtellt ſich ſchon jetzt der Begriff des chriſtlichen Kultus im Blick auf ſeine weſentlichen Teile feſt: das Verhältnis zu Gott, wie es durch den Erlöſer hergeſtellt iſt, kommt im gottesdienſtlichen Handeln zu immer erneutem gemeinſchaftlichem Vollzug durch Wort und Sakrament. Fördernde und feiernde Elemente, gläubiges Empfangen und dankbare Selbſthingabe, Beugung vor Gott und Erhebung des Herzens in Anbetung greifen hierbei ineinander.

Erſt zu Zweit kommen die Elemente in Betracht, welche zu den gnadenmittleriſchen Beſtandteilen des Kultus, die allein für ſein Weſen konſtitutiv ſind, hinzutreten: künſtleriſches Geſtalten und Darſtellen, Symboliſieren und Schmücken, und kirchliches Normieren und Ordnen. Wie alle Begeiſterung ſo iſt auch die vom heiligen Geiſte gewirkte Erhebung des Herzens der Kunſt verwandt, fähig Poeſie und Muſik mit ihren Stimmungen zu verſchmelzen und ihnen dadurch einen für die Gemeinſchaft anregenden, das Innerſte durch das Medium künſtleriſcher Mittel weiterleitenden Ausdruck zu ſchaffen und ſo dem Gottesdienſt eine eigentümliche, innerliche, zum Herzen ſprechende, erhabene und über die Welt erhebende Schönheit zu verleihen. Wir wiſſen, wie weit dieſer Aſſimilationsprozeß reicht. Anhebend in ſeinen unmittelbarſten Hervorbringungen im Lied reicht er bis zur Vergeiſtigung der Steinmaſſen, aus welchen der kirchliche Bau errichtet wird, und weiß mit konſtruierender Zweckmäßigkeit ſymboliſierende Andeutungen chriſtlicher Wahrheit in einer Stilſprache zu verbinden, deren Laut durch die Jahrhunderte tönt. Es geht nicht an, gegen dies Walten des Künſtleriſchen im Gottesdienſtlichen mit Berufung auf die heilige Schrift zu proteſtieren. Denn dieſe hat die Pſalmen, die Poeſie des Hiob und prophetiſcher Zeugniſſe, und auch in den Lehrſchreiben der Apoſtel Stellen, die im Glanz einer überirdiſchen Schönheit leuchten. Wo aber Keime ſind, darf man das Recht des Wachstums nicht anzweifeln. Das wäre Leugnung des Rechts der Geſchichte. Alle Gebilde, welche der Wahrheit als Ausdruck dienen können, haben ihren Wert. Wobei nicht verſchwiegen werden ſoll, daß das rechte Verhältnis verſchoben, aus dem Dienſt der Kunſt ein eigentlicher Zweck für äſthetiſche Genußſucht bereitet und damit der Kultus profaniert werden kann, wie andererſeits erinnert werden darf, daß es eine religiöſe Genußſucht und Neugier giebt, die auch in Bußpredigten ohne Schöne ihre Befriedigung ſucht. Ein vom Geiſte Gottes geleiteter höherer Takt hat über den rechten Verhältniſſen zu wachen. Keinenfalls kann das künſtleriſche Bilden Ausgangspunkt für das Verſtändnis des chriſtlichen Kultus ſein. Daher wird man ſchon hier gegen den Begriff des darſtellenden Handelns, den Schleiermacher in die Kultuslehre eingeführt hat, auch dann Bedenken erheben, wenn man den Gewinn nicht verkennt, den er gebracht, nämlich die Einſicht, daß der Kultus nicht bloßes Mittel für einen zu erreichenden Zweck, ſondern Frömmigkeitsäußerung iſt, die den Inhalt des frommen Bewußtſeins, ähnlich in die Erſcheinung treten läßt, wie aus Begeiſterung das Lied geboren wird und die Rede hervorbricht. Aber doch iſt Äußerung des Glaubens im Zeugnis, Bekenntnis und Lied, weil ſie unter der Regel ſtehen: „Ich glaube, darum rede ich“, vom Darſtellen unterſchieden, das, wenn man nicht den volksmäßigen Sprachgebrauch zu Gunſten Schleiermacherſcher Terminologien abändert, ſich mehr für die Sphäre des ſchönen Scheins als die der Wahrheit eignet, der Kunſt mehr zugehört als der Religion. Welcher Prediger, der aus der Fülle der Begeiſterung gezeugt, fühlt ſich als einen, der der Gemeinde den Inhalt ihres frommen Bewußtſeins darſtellt? Welche Gemeinde, die ſich erbaut, fühlt ſich als Darſtellerin? Wie wenig aber dieſer Begriff ſich mit den ſchlichten Ausſagen des frommen Bewußtſeins reime, und wie fremd er der Sprache der chriſtlichen Gemeinde geblieben iſt, ſo hat er doch die Kultustheoretiker für ſich eingenommen, und während kaum eine evangeliſche Ethik ihn mit Schleiermacher auf die chriſtliche Liebe an-

wendet, hat man ihm in der Kultuslehre allzuwillig die Bedeutung eines Hauptprinzips zugestanden. Einfacher und nüchterner, wenn auch in seiner Allgemeinheit nicht zulänglich, sprach Hüffell von einem Aus- und Abdruck der Frömmigkeit. Evangelischer Erfahrung und Absicht dürfen die Begriffe des Bezeugens und Bekennens näher liegen, um auszudrücken, was mit dem „Darstellen" erreicht werden soll, — freilich sind auch sie nicht erschöpfend und mißdeutbar. Der Begriff des Darstellens wird auf die künstlerischen Aeußerungsformen des Kultus einzuschränken sein, ohne indes auch hier das Eigentümliche bestimmt genug zum Ausdruck zu bringen. Denn die eigentlich darstellende Kunst der Plastik und Malerei hat in der evangelischen Kirche nur eingeschränkten Raum, ihre Darstellungen sind anregende Mittel, nicht wesentliche Bestandteile des Kultus. Bei der Musik kann wenigstens gestritten werden, wieweit die Tongebilde, in denen sie religiöse Stimmungen zum Ausdruck bringt, Darstellungen heißen können. Das Lied, auch wenn es das caput cruentatum erschütternd vor das geistige Auge stellt, ist doch seinem religiösen Charakter nach Gebetsrede und als solche mehr als Darstellung. Im eigentlichen strengen Sinn gehört der Darstellung die Deklamation zu, von der doch der Vortrag der Predigt sich unterscheidet, und das geistliche Schauspiel, das die evangelische Kirche nicht in ihren Kultus aufgenommen hat. In gewissem Sinn kann man freilich davon reden, daß eine christliche Gemeinde sich Gotte selbst darstelle, im Sinne von Kol 1, 22. 28; Eph 5, 27; 2 Ko 4, 14. Aber dies dem *παριστάναι* entsprechende Wort führt auf eine von jenem modernen Begriff weit abliegende Vorstellung.

Wir haben ferner des Anteils der Ordnung am Kultus zu gedenken. Sie richtet zunächst Schranken gegen Willkür auf, und so ist sie durch die apostolische Mahnung vertreten 1 Ko 14, 33. Auf dieser Linie liegt es, wenn auch die evangelische Kirche, die gegen das hierarchische Priestertum das allgemeine vertritt, die Aktivität im Kultus überwiegend dem organisierten Dienst am Wort zuweist. Immer bleibt aber die Gemeinde der Gläubigen auch abgesehen vom Lied mitthätig durch die Selbstthat der Aneignung des im Wort und Sakrament Dargebotenen, durch die Selbstverantwortlichkeit, Gewissensprüfung und Willensentscheidung, zu der der Kultus anregt, ja auch, es ist echt lutherisch, durch Recht und Pflicht der Prüfung des Kultus, auch der Predigt Für sie giebt es kein Wirken ex opere operato. Und gerade wenn sie mitbetend im Diener des Worts nur den Vorbeter zu sehen hat, und wenn sie durch das evangelische Lied, das ihr das Charisma begnadeter Gläubiger als Erbe hinterließ, sich einmütig und mit einem Munde zu Gott erhebt, opfert sie geistliche Opfer als ein priesterliches Volk 1 Pt 2, 5. Ob nicht gottesdienstliche Versammlungen zu schaffen seien, in welchen jenem priesterlichen Recht noch mehr zugestanden werden könne, ist eine durch die neuere Gemeinschaftsbewegung angeregte Frage. Sie wird auch in der Zukunft nicht gelöst werden ohne Bürgschaft für eine Ordnung, die Vordringliches und Enthusiastisches abwehrt, dem Zug zum Sektenhaften und zur geistlichen Überheblichkeit vorbaut und aus den im vorigen Jahrhundert namentlich im Rheinland gemachten Erfahrungen lernt. In diesen Schranken aber wird es heißen: „Den Geist dämpfet nicht" (1 Th 5, 19).

Als Zweck des Gottesdienstes läßt sich einfach und schriftgemäß die Erbauung bezeichnen, die der Gemeinde und des einzelnen in ihr und durch sie. Der moderne Sprachgebrauch hat mit dem Begriff auch verschwommene Vorstellungen verbunden, so daß auf den ursprünglich biblischen Sinn gedrungen werden muß: eine auf den von Gott gelegten Eckstein der Gemeinde, den auferstandenen Herrn, immer wieder zurückgehende, aber wachstümlich zum gottgesetzten Ziel vorwärtsdringende Thätigkeit, durch welche die ganze Gemeinde sich zur wahrhaftigen Behausung Gottes im Geiste, und durch die jedes Glied sich zu der Lebensgestalt und Gesinnung auswächst, die urbildlich in Christo gegeben ist (Eph 2, 20; 1 Pt 2, 4 ff. in Verbindung mit dem Vorangehenden). Eine große Abstufung von Momenten des Wachstums, von Unreife zur Reife, und eine große Mannigfaltigkeit in der Art der Förderung und in Beziehung auf die Punkte, wo Anfassung, Antrieb, Ermutigung und Erhebung ansetzen, ist damit gegeben. Nur als ein Moment hat hier auch das erquickende Innewerden dessen, was man schon besitzt, das verstärkte Gefühl der Gottesnähe, die innige Empfindung der Liebe Christi und der Liebe zu ihm und jede fromme Seelenstimmung ihr Recht; volles aber nur, wenn dies Zuständliche in einen wirklichen Zug des Geistes Gottes, der reinigend und vertiefend wirkt, hineingeschlungen ist: Eine schlichte Gewissensanfassung ohne jene Empfindung kann, wenn sie zur Besserung und zum Glauben an den Erlöser führen hilft, mit mehr Recht Erbauung heißen, als eine fromme Empfindung, die nichts ist als ein bald verklingender Ton. Ob Erbauung statthabe, das giebt für alles gottes-

dienſtliche Reden und Beten nach apoſtoliſchem Zeugnis den Maßſtab des Wertes ab. Mit Bewußtſein geht die Predigt darauf aus, aber auch Gebet und Anbetung ſind in der Gemeinde wenigſtens auf dies Ziel hin orientiert (1 Ko 14, 17); die Feier des heiligen Mahls nicht minder, wie denn der Apoſtel (1 Ko 10, 16. 17) das Verhältnis der einzelnen Glieder untereinander und zum Leibe des Herrn viel ſtärker hervorhebt, als es im ganzen im „erbaulichen" Intereſſe unſerer Kommunikanten gegenwärtig geſucht wird. In der alten Kirche hat bis zur Einſeitigkeit Auguſtin jenen apoſtoliſchen Gedanken vertreten. Von der gottesdienſtlichen Kunſt ward ſchon geſagt, daß ſie nur als dienende ihr Recht hat. Enger begrenzt als die chriſtliche, ſoll ſie auf allen Gebieten, auch auf den peripheriſchen Punkten erbauen helfen. Erſt recht gilt es von der Ordnung. So läßt ſich abſchließend der Gottesdienſt definieren als kirchlich organiſierte Selbſterbauung der Gemeinde durch Wort und Sakrament.

Aus den Hauptbeſtandteilen des kultiſchen Handelns ergeben ſich auch die weſentlichen Einteilungen der gottesdienſtlichen Akte: ſolche, in denen die Verkündigung, ſolche, in denen die Feier des Sakraments den Höhepunkt bildet, oder auch Kombinationen beider, wie ſie der Anſchluß an die ältere Sitte erhält. Für dieſe kann die Frage, wo der Höhepunkt liege, nicht im Sinne eines Streites über den höheren Wert der Predigt oder des heiligen Mahles aufgeworfen werden. So geſtellt iſt ſie nur irreführend. Daß aber der Charakter der Feier in höherem Maße der heiligen Handlung eignet, liegt in deren Weſen. Der Gebetselemente bedürfen dieſe Gottesdienſte ſämtlich. In den ſogenannten liturgiſchen Gottesdienſten können dieſe mit Einſchluß des Liedes überwiegen, doch fragt es ſich, ob dem Wort nur in der Form der Leſung, und nicht, wenn auch kurz, in mündlicher Verſtändigung ſein Recht zu geben ſei. Den Gottesdienſten zuzuzählen ſind auch die kirchlichen Handlungen, ſoferne ſie ja immer einen Teil der Gemeinde mit den Mitteln und zu der Wirkung verſammeln, die das Weſen des Kultus konſtituiert. Der Umſtand, daß das perſönlich-ſeelſorgeriſche Element bei der Taufe und der Konfirmation, der Trauung und dem Begräbnis ſich ſtärker geltend zu machen hat, hebt einen Gemeinſchaftscharakter dieſer Handlungen nicht auf. Heißen ſie doch gerade ausdrücklich Feier. Zweifeln könnte man, ob häusliche Frömmigkeitsübung unter den ſtrengen Begriff des Gottesdienſtes falle. Eingedenk deſſen, daß in der apoſtoliſchen Zeit das Mahl des Herrn auch in den Häuſern genoſſen wurde, werden wir trotz einfacherer Geſtaltung der Hauskommunion wie der Haustaufe, die einen Familienkreis zur Feier verſammelt, die Bedeutung und den Namen eines kirchlich gottesdienſtlichen Handelns nicht wehren; und auch da, wo nach lutheriſcher Sitte der Kranke einzeln, vielleicht, wenn er ohne Verwandte iſt, einſam das Sakrament empfängt, wird man an die ſchöne Rechtfertigung erinnern dürfen, mit der Brenz in der Württemberger KO von 1536 die gliedliche Verbindung dieſer durch Krankheit und Sterbensnot Vereinſamten mit der chriſtlichen Gemeinde gegen einſeitiges Eifern um Gemeindefeier vertreten hat. Er iſt nach Brenz erſt recht von der Krankheit wegen, ſo er glaubt, in communione omnium sanctorum; es ſteht mit ihm ſo wie mit einem geladenen Gaſt, den ſeine Krankheit nicht zur Hochzeit kommen läßt, und dem man ſein Eſſen in ſeine Behauſung pflegt zu ſchicken (Richter, KOO, I, 269). Dazu kommt, daß auch hier, wie bei der Haustaufe die Handlung im Rahmen einer kirchlichen gottesdienſtlichen Ordnung verläuft. Dagegen fragt es ſich, ob der zur Erbauung ſich verſammelnde Familienkreis, ob Eheleute, die miteinander die Schrift leſen und beten, damit einen Gottesdienſt im Sinne des Kultus verrichten. Der Sprachgebrauch hat ſich mehr zu Gunſten der Hausandacht entſchieden, und wohl mit größerem Recht, ſelbſt wenn in freier Zuſprache der Hausvater ein Bibelwort den Seinen auslegt. Aber hier iſt alles frei disponiert, nichts kirchlich geordnet, es iſt in abſichtsvoller Beſchränkung auf ſich ſelbſt die Familie mit Geſinde, die ſich zu inniger Betrachtung und zum Gebet vor Gottes Angeſicht verſammelt; es iſt ein Thun des chriſtlichen Hauſes, nicht der Gemeinde. Freilich kann, was hier durch das Wort gewirkt wird, oft mehr wiegen als ganze Gottesdienſte der verſammelten Gemeinde.

Es gehört zur Aufgabe dieſes Artikels auch, die Namen, die das kultiſche Handeln in der Kirche erhalten hat, auf Urſprung und Gehalt zu unterſuchen. Dieſe Bezeichnungen haben eine ebenſo von zähem Feſthalten zeugende, wie wandelungsvolle Geſchichte. Das NT, das für Predigt, Gebet, Taufe, Herrenmahl eigentümliche Worte, vor allem für die Predigt nüancierende Synonyma bietet, hat für den dieſe Elemente in ſich zuſammenfaſſenden Gemeindeakt ein eigenes Wort nicht geprägt, und was es aus dem helleniſtiſchen Wortſchatz entlehnt, dient ihm teils wie den LXX zur Bezeichnung altteſtamentlichen Opfer- und Tempeldienſtes, teils wie beſonders *λατρεία* in übertragenem Sinne als feier-

licher Ausdruck für den Gehorſam gegen Gott, den innerlichen Gottesdienſt. Vgl. Cremer zu λειτουργεῖν und λειτουργία; λατρεύειν und λατρεία S. 592 ff. Unſer „Gottesdienſt", mittelhochdeutſch gotis dienst iſt wohl nicht unmittelbar aus dem neuteſtamentlichen λατρεία entſtanden; denn wenn auch λατρεύειν in der lateiniſchen Überſetzung mit servire oder deservire wiedergegeben wird (nur Hbr 10, 2 wird τοὺς λατρεύοντας mit cultores gegeben), ſo wird für das Subſtantiv λατρεία, das meiſt gottesdienſtliche Gehorſamsbethätigung ausdrückt, gewöhnlich obsequium geſetzt (Jo 16, 2; Rö 9, 4; 12, 1); Hbr 9, 1 ſteht justificationes culturae; 9, 6 officia consummantes. Gerade im Subſtantiv alſo tritt das Wort in der lateiniſchen Bibel nicht hervor, das in dem für kirchlichen Sprachgebrauch entſcheidenden mittelalterlichen Latein unſerem Gottesdienſt entſpricht: servitium Dei. Es iſt tief in der Eigenart des MA begründet, daß deſſen Latein auf allen Gebieten dem militäriſchen, rechtlichen, ſozialen, agrariſchen eine ſtarke Vorliebe für das Wort servitium hat. So iſt servitium Dei gewöhnlich = vita monastica; aber auch vom officium ecclesiasticum wird es gebraucht (du Cange VI, 216). Es behält alſo den Doppelſinn, der ſchon dem λατρεύειν anhaftete: einmal bezeichnet es Bethätigung des Verhältniſſes zu Gott doch mit Hinüberbiegung ins Mönchiſche zu jenem ſelbſterwählten Gottesdienſt, gegen den unſere Bekenntniſſe ſich ſo nachdrücklich zu Gunſten des im Glauben und im Gehorſam gegen Gottes Gebot beſtehenden wenden; und dann dient es als Bezeichnung des gottesdienſtlichen Aktes, für den das Wort „Meſſe" längſt im kirchlichen und volkstümlichen Gebrauch war.

Aus derſelben mittelalterlichen Quelle wie unſer „Gottesdienſt" ſtammt auch das service der Franzoſen und Engländer. Dagegen iſt mit einer gewiſſen Scheu, wie es ſcheint, der chriſtliche Sprachgebrauch zunächſt dem colere und cultus ausgewichen, das ja in der intereſſierten Pflege der Beziehung zur Gottheit den nüchternen juridiſchen Egoismus der Religion der Römer verrät und hierdurch dem chriſtlichen Sprachgefühl zuwider ſein mochte. Die lateiniſche Überſetzung des NTs giebt mit Ausnahme von Hbr 10, 2, wo ſie für τοὺς λατρεύοντας cultores ſetzt, nur σέβεσθαι mit colere wieder AG 19, 27, dem entſprechend σέβασμα mit quod colitur 2 Th 2, 4; AG 17, 23. Ebenſo beſtimmt Rö 1, 25 vom heidniſchen Kultus. Galt ſo zur Zeit des Hieronymus das lateiniſche Wort mit dem griechiſchen σέβεσθαι als Bezeichnung für heidniſche Gottesverehrung und ihre Mittel und Formen, ſo erklärt ſich die ſonſt auffallende Erſcheinung, daß im mittelalterlichen Latein colere und cultus für Religiöſes und Gottesdienſtliches wie untergegangen ſind. Wenigſtens zeigt du Cange hier eine Lücke des religiöſen Gebrauchs dieſer Worte. In der Reformationszeit dagegen tauchen ſie wieder auf. Die Apologie ſagt: cultus und λατρεία evangelii gleichſetzend, es heiße accipere bona a Deo; e contra cultus legis est, bona nostra Deo offerre (Art. III, R 126, vgl. R 88, und im Großen Katechismus R 406). Höchſtwahrſcheinlich hat der Humanismus das Wort dem chriſtlich-religiöſen Gebrauch zurückgegeben, und unbefangen wendet man es bis heute an. Aber die Gelehrtenſprache lieber als das Volk, das Anſchauungsvolles, Sinnliches für ſeine Rede bevorzugend, ſagt: Es iſt Kirche; wie vor Alters die Griechen ähnlich ihr σύναξις gebraucht haben. Stephanos, thes. gr. ling. VII, 1219. Bei den römiſchen Katholiken Deutſchlands haben die Worte „Meſſe" und „Amt" nach dem lateiniſchen missa und officium ihren alten Platz auch im Volksmund behauptet. — Das Wort Liturgie wird wohl zweckmäßiger in dem Artikel beſprochen, der die geſchichtlichen Ausgeſtaltungen des kirchlichen Gottesdienſtes zu behandeln und dadurch dieſen auf prinzipielle Fragen beſchränkten Artikel zu ergänzen hat. **Hermann Hering.**

Gottesdienſt, ſynagogaler. — Litteratur: Miſchna; Toſephta; jeruſ. u. babylon. Talmud; Seder Rab Amram 1865; Maimonides, Miſchne Tora 1524; Joſeph Karo, Schulchan ʿaruk 1567, Teil: Orach chajjim; M. Brück, Rabbin. Ceremonialgebräuche 1837, Phariſäiſche Volksſitten und Ritualien 1840; L. Landshuth, Siddur hegjon leb 1845, Maggid me-reschith 1845; J. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talm.-rabbin. Judentums 1851; A. Levinſohn, Sepher mekore minhagim 1857; S. Baer, Seder ʿabodath Jisrael 1868; M. H. Friedländer, Beiträge zur Geſchichte der ſynagogalen Gebete 1869; Materialien zur Geſch. der wichtigſten Ritualien des ſynagog. Gottesdienſtes 1871; Rothſchild, Der Synagogalkultus in hiſtor.-krit. Entwickelung I, 1870; M. Bloch, Sepher schaʿare torath ha-takkanoth I 1 1879, 2 1884, II 1 1894; J. Hamburger, Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud I 1884, II 1883; J. Enoch, Das Achtzehngebet 1886 (wertlos); L. Zunz, Gottesdienſtl. Vorträge[2] 1892; E. Schürer, Geſchichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti[3] II 1898. Auf die nachtalmudiſche Zeit bezieht ſich: Zunz, Die ſynagog. Poeſie des Mittelalters 1855, Die Ritus des ſynagog. Gottesdienſtes 1859, Litteraturgeſch. d. ſynagog. Poeſie 1865, Nachtrag

zur Litteraturgeſch. d. ſynagog. Poeſie 1867. Für die Gegenwart giebt brauchbare Belehrung: J. Deſſauer, Schlüſſel zum Gebetbuche 1878; A. Hlawatſch, Das Synagogenjahr[2] 1887; am beſten: L. Stern, Die Vorſchriften der Thora[3] 1895. Ueber den ſynagogalen Geſang ſiehe J. Singer. Die Tonarten des traditionellen Synagogengeſanges 1886; A. Ackermann, Der ſynag. Geſang, in Winter u. Wünſche, Die jüdiſche Litteratur III 1896 477—529; E. Breslauer, Sind originale Synagogen- und Volksmelodien bei den Juden geſchichtlich nachweisbar? 1898. Für das Cantillieren der Schriftlektion ſ. J. M. Japhet, Die Accente der hl. Schrift 1896, 167—184. Für ſonſtige Angaben über die Tonphraſen der Accente ſ. S. Münſter, Institutiones Grammaticae 1523; M. Deutſch, Vorbeterſchule 1871 123 f.; F. Delitzſch, Phyſiologie und Muſik 1868, 44—57. Ueber den Kalender ſ. L. M. Lewinſohn, Geſchichte und Syſtem des jüd. Kalenderweſens 1856; A. Schwarz, Der jüdiſche Kalender hiſtoriſch und aſtronomiſch unterſucht 1872.

Zu Chriſti Zeit war der ſynagogale Gottesdienſt eine für uralt gehaltene Inſtitution, ſ. AG 15, 21. Auf Moſe wird die ſabbathliche öffentliche Verleſung des Geſetzes zurückgeführt von Philo, Vita Mos. III 27 (Mang. II 167 f.), Joſephus, Contra Ap. II 17, und den Rabbinen, ſ. j. Meg. 75[a], b. Bab. k. 82[a], vgl. Bloch, Schaʿare torath hatakkanoth I, 1, 6—9. Die kanoniſchen, apokryphiſchen und pſeudepigraphiſchen Schriften des Alten Teſtaments enthalten indes keinerlei deutliche Erwähnung desſelben, abgeſehen von Pſ 74, 8, wo מוֹעֲדֵי אֵל „Verſammlungsſtätten Gottes" wohl mit Recht auf Synagogen bezogen wird. Das Bedürfnis eines Erſatzes für den vorexiliſchen Höhendienſt, welcher jeder ſocialen Körperſchaft die ſtete Möglichkeit zu religiöſer Bethätigung gegeben hatte, das durch das Aufhören der Prophetie erhöhte Anſehen der heiligen Schriften, die Notwendigkeit, die von der Volksſitte nicht getragene jüngere und jüngſte Geſtalt des Geſetzes durch beſondere Belehrung erſt in die Sitte einzuführen, der durch die Zerſtreuung des Volks in erhöhtem Maße erforderte Zuſammenſchluß desſelben um ſeinen religiöſen Beſitz — alles dies hat zur Entſtehung des ſynagogalen Gottesdienſtes geführt, deſſen Anfänge möglicherweiſe ſchon in der Zeit Esras liegen. Die deuteronomiſche Vorſchrift, das Geſetz am Beginn jedes Erlaßjahres zu verleſen (Dt 31, 10—13) bot ſelbſt die Handhabe zu einer derartigen Einrichtung, inſofern daraus zu ſchließen war, daß erhöhtem Bedürfnis durch eine vollkommnere Organiſation der Verleſung zu entſprechen ſei. Wir kennen die genauere Einrichtung des ſynagogalen Gottesdienſtes erſt vom zweiten nachchriſtlichen Jahrhundert ab. Auf dieſe Zeit ſollen ſich die hier gegebenen Mitteilungen beſchränken. Doch wird der Gottesdienſt der Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus — abgeſehen von den auf die Erlöſung bezüglichen Zuthaten, — kein weſentlich anderer geweſen ſein.

A. Das Synagogengebäude (aram. בֵּי כְנִשְׁתָּא, oder nur כְּנִשְׁתָּא, hebr. בֵּית הַכְּנֶסֶת, griech. meiſt *συναγωγή*, ſelten *προσευχή*, *συναγώγιον*, *προσευκτήριον*, *σαββατεῖον*, Belegſtellen ſ. Schürer a. a. O. II[3] 444 f.). Die notwendige innere Einrichtung beſtand aus einer Lade (aram. אֲרוֹנָא, תֵּבוּתָא, hebr. תֵּבָה, אָרוֹן) für die heiligen Rollen, welche nach Toſ. Meg. IV, 21 f. an der nach Jeruſalem gerichteten Wand ſtehen ſollte, einer in der Mitte befindlichen Eſtrade (בִּימָה *βῆμα*) mit einem Pult (*ἀναλογεῖον*, אַנְגָּרִין wohl auch aram. עַמּוּדָא) für die Schriftverleſung, und aus hölzernen Sitzen (סַפְסָל subsellium; קַתֶּדְרָא *κλιντήρ*) für die Gemeinde. Kein erhöhter Platz war in Paläſtina vor der Lade, da man zu ihr nicht „hinaufſteigt", ſondern „hinabſteigt", oder vor ſie „hintritt" (עָבַר).

B. Die Synagogengemeinde und ihre Beamten. Die Geſamtheit derer, für deren Gebrauch ein Synagogengebäude beſtimmt war, konnte mit einer Stadtgemeinde zuſammenfallen, aber auch einen engeren Kreis innerhalb derſelben darſtellen. Alle Hausväter ſcheinen zur Gemeindeverſammlung zuſammengetreten zu ſein, wenn dies nötig war. Kein ſtändiger Ausſchuß von „Älteſten" wird für Paläſtina erwähnt, während es bei den Helleniſten und in Babylonien deren gegeben hat. Die Geſetzeskundigen hatten als ſolche einen oft gewiß ſehr großen moraliſchen, aber keinen amtlichen Einfluß auf die Geſchäftsführung der Gemeinde. Die Gemeindeverſammlung wählte außer einem oder mehreren „Armenpflegern" (aram. פַּרְנָסִין), welche „Einſammler" (aram. גַּבָּאִין) zu ihrer Verfügung hatten, einen „Synagogenvorſteher" (hebr. רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת, *ἀρχισυνάγωγος*) mit der Aufgabe, den Gottesdienſt zu überwachen, und einen „Synagogenaufſeher" (aram. חַזָּנָא), welcher die erforderlichen niederen Dienſte, das Tragen der Schriftrollen, das Holen zum Vorleſen oder Vorbeten zu beſorgen hatte, übrigens auch Kinderlehrer (Sabb. I 3) und der Büttel der Gemeinde ſein konnte, welcher die Prügelſtrafe vollzieht (Makk. III 12). Die Synagogengemeinde, welche als ſolche nur mit der Verwaltung des Gebäudes und der Einſetzung der ſtändigen Beamten befaßt war, darf indes nicht als das im Gottesdienſt handelnde Subjekt gedacht werden. Dies iſt vielmehr nach dem rabbiniſchen Recht

die zur gottesdienſtlichen Handlung jeweils verſammelte Geſamtheit von erwachſenen männlichen Individuen, deren nicht weniger als zehn ſein dürfen, wenn der Gottesdienſt den Charakter eines öffentlichen haben ſoll (Meg. IV 3). Die Geſamtheit der Anweſenden (צבור) ſetzt aus ihrer Mitte heraus ihren „Bevollmächtigten" (שליח צבור), d. h. denjenigen, der in ihrem Auftrag das Gebet ſpricht. Ihre dazu fähigen Glieder treten auch als Vorleſer auf die Eſtrade, vom Synagogenvorſteher dazu gerufen. Es gab wohl ſolche, die als „Prediger" zur Gemeinde redeten, aber keine eigentliche Beſtellung zu einem derartigen Amt. Nur das Anſehen der Schriftgelehrten beeinträchtigte die Freiheit der mündigen Gemeinde. Über die beſonderen Rechte der Aaroniden ſ. unter C. 3. 4, D. 11.

C. Der Synagogengottesdienſt. Dem allgemeinen Inhalt des liturgiſchen Stoffes nach ſtellt ſich der ſynagogale Gottesdienſt dar als das gemeinſame Gebet eines ſeiner politiſchen Selbſtſtändigkeit beraubten, aber um das Geſetz vom Sinai geeinten Volkes, welches den Gott, der es ehedem erwählt hat und einſt erlöſen wird, als den einzigen lebendigen Gott bekennt. Der ganze liturgiſche Gottesdienſt, ſofern er vorzugsweiſe Lobpreis dieſes Gottes iſt, kann als ein großer Akt des Bekenntniſſes aufgefaßt werden, der nur von Handlungen der Bitte und der Selbſtverpflichtung unterbrochen wird. Für die Form der Gebete waren die Pſalmen Muſter, obwohl ihr Versbau oft verlaſſen und durch reine Proſa erſetzt iſt. Alphabetiſche Zeilenanfänge und Reime fehlen vollſtändig. Erſt die nachtalmudiſche Zeit brachte die gekünſtelten Dichtungen der „Pajtanim" (*ποιηταί*) und dann die Poeſie der ſpaniſchen Juden nach arabiſchem Muſter, durch deren Aufnahme beſonders der feſttägliche Gottesdienſt eine neue in den verſchiedenen Ländern ſehr verſchiedene Geſtalt erhielt. So kam es im Mittelalter zu einer großen Zahl von „Riten". Aber ſchon in der älteſten Zeit iſt nicht an eine allenthalben gleiche Form des Gottesdienſtes zu denken. Die Grundbeſtandteile desſelben ſtanden feſt, auch oft der allgemeine Inhalt von beſtimmten Gebeten und Benediktionen. Die genaue Formulierung aber blieb dem einzelnen oder wenigſtens dem Gebrauch der Einzelgemeinde überlaſſen. Da kein einheitliches liturgiſches Prinzip dem Synagogalgottesdienſt zu Grunde liegt, und dieſer ſich vielmehr darſtellt als eine rein äußerliche Kombination von pflichtmäßigen gottesdienſtlichen Handlungen ſehr verſchiedenen Weſens und Urſprungs, ſind dieſe Handlungen geſondert zu beſprechen.

1. Die Recitation des Schma (קריאת שמע). Das „Schma" (שמע), ſo nach dem Anfang genannt umfaßt drei Abſchnitte aus dem Pentateuch, Dt 6, 4—9; 11, 13—21; Num 15, 37—41. Der erſte und zweite enthält die Forderung, Gottes Gebote ſtets an Arm und Stirn zu tragen, der dritte ſchärft die Anbringung von Quaſten (hebr. ציצית, griech. *κράσπεδα* Mt 23, 5) an den Gewandzipfeln zu ſteter Erinnerung an Gottes Geſetz ein. Die Wahl der Abſchnitte hängt damit zuſammen, daß der erwachſene männliche Israelit jeden Tag ein mit jenen Quaſten verſehenes Gewand anlegte und Kapſeln (hebr. תפלין, griech. *φυλακτήρια* Mt 23, 5), welche außer den zwei zuerſt genannten Stellen noch Ex 13, 1—10. 11—16 geſchrieben enthalten, über (nicht: vor) die Stirn und an den linken Arm band, dies letztere zur Erfüllung der vermeintlich Ex 13, 9; Dt 6, 8; 11, 18 vorgeſchriebenen Pflicht (Sanh. XI 3, Ber. III 1. 3, Meg. IV 8, j. Ber. 3^b. 4^c). Die Quaſten trug man am gewöhnlichen Gewande den ganzen Tag, die Kapſeln wenigſtens während des Gebets morgens und abends, obwohl manche in alter Zeit ſie für den ganzen Tag anlegten (j. Ber. 4^c), — aber nicht an Sabbaten und Feſttagen (j. Erub. 26^a). Mit der Recitation jener Stellen erfüllte man aber auch die in denſelben aufgeſtellte Forderung, beim Niederlegen und Aufſtehen von „dieſen Worten" zu reden. Den idealen Zweck der Recitation der erſten beiden Stellen des Schma ſah man in der damit ſtets neu vollzogenen „Übernahme des Joches der Gottesherrſchaft", d. h. der Anerkennung Gottes als des einigen Herrn, während man bei der dritten an die wiederholte Selbſtverpflichtung zur Haltung der Gebote dachte (Ber. II 3, vgl. Dalman, Worte Jeſu I 80). Als „Bekenntnis", wie oft geſagt wird, war die Recitation des Schma nicht gemeint. Die Pflicht der Recitation haftet am einzelnen und kann nicht abgelöſt werden. Auch wenn eine Mehrheit ſich zu gemeinſamer Vollziehung der Pflicht im Gottesdienſt zuſammenfindet, ſprechen es alle. Schon vor Jeſu Zeit werden phariſäiſch gerichtete Schriftgelehrte dieſe Sitte geübt und vorgeſchrieben haben (ſ. den Streit der Schulen Hillels und Schammajs Ber. I 3). Daß ſie zu Jeſu Zeit allgemein war, iſt indes zu bezweifeln. Joſephus kannte ſie ſicherlich, redet aber Ant. IV 8. 13 nur von täglich zweimaliger Dankſagung für die Ausführung aus Ägypten (vgl. weiter unten).

Schon eine Schilderung des täglichen Morgengottesdienſtes im Tempel (Tam. V 1) läßt dem Schma außer dem Dekalog eine Benediktion vorangehen und drei Stücke, nämlich

עֲבוֹדָה אֱמֶת וְיַצִּיב und den Prieſterſegen folgen. Der Anfangsbenediktion entſpricht wahrſcheinlich die ſpäter den Gottesdienſt eröffnende Aufforderung: „Preiſet den Herrn!“ mit der Antwort: „Geprieſen ſei der Herr der Gebenedeite immer und ewiglich!“ (Ber. VII 3). Vor dem Schma ſprach man aber jetzt ſtatt des Dekalogs noch zwei Gebete (Ber. I 4). Das erſtere (יוֹצֵר) begann: „Geprieſen ſeiſt du, Herr unſer Gott, König der Welt, der das Licht gebildet und die Finſternis geſchaffen hat“ (b. Ber. 11[b]), und ſchloß: „Geprieſen ſeiſt du, der die Himmelslichter gebildet hat“ (j. Ber. 3[c]). Das zweite Gebet (אַהֲבָה) hob an: „Mit großer (andere Lesart: ewiger) Liebe haſt du uns geliebt“, und endete: „Geprieſen ſeiſt du, Herr, der ſein Volk Iſrael in Liebe erwählt hat“. An das Schma ſchloß ſich ein Gebet, welches beginnt: „Wahrhaft und feſtſtehend (אֱמֶת וְיַצִּיב) und gewiß u. ſ. w. iſt dies bei uns, in Wahrheit iſt ein ewiger Gott unſer König.“ Hier fehlte nicht ein Hinweis auf die Erlöſung aus Ägypten (vgl. Ber. II 2, j. Ber. 3[d]), an welchen Joſephus (ſ. o.) gedacht haben kann. Der Schluß lautete: „Geprieſen ſeiſt du, Herr, der Iſrael erlöſt hat.“ Abends wurde das erſte Gebet vor dem Schma erſetzt durch ein auf den Abend bezügliches. Das übrige blieb ſachlich unverändert, nur wurde am Schluß noch eine Bitte um Bewahrung während der Nacht hinzugefügt (b. Ber. 4[a]). Bei gemeinſamer Verrichtung des Schma wurden ſämtliche Benediktionen vom Vorbeter geſprochen. Man nannte das „eine Decke über das Schma breiten“ (פָּרַס עַל שְׁמַע) Meg. IV 3 (jer. Talm.).

2. Das Gebet (תְּפִלָּה). Nach Jom. V 1 wären im Morgengottesdienſt des Tempels am Sühntage acht Benediktionen geſprochen worden, deren Inhalt j. Jom. 44[b] beſchrieben iſt. Ihr Inhalt erinnert an die vier letzten Benediktionen des „Gebets der achtzehn Benediktionen“ (kurzweg שְׁמוֹנֶה עֶשְׂרֵה genannt), welches am Anfang des zweiten Jahrhunderts das Hauptgebet der Synagoge war, und von dem man ſpäter annahm, daß es ſchon zur Zeit Esras angeordnet worden ſei (j. Ber. 4[d]), dann aber durch Schimeon ha-Pakoli (um 110 n. Chr.) ſeine definitive Redaktion erfahren habe (b. Ber. 28[b]). Die Thatſache, daß es ſpäter in Babylonien in Wirklichkeit nicht achtzehn, ſondern neunzehn Benediktionen enthielt, erklärte man durch die ebenfalls am Beginne des zweiten Jahrhunderts erfolgte Einſchaltung einer auf die Sektierer (מִינִים) bezüglichen Bitte durch Schemuel den Kleinen (b. Ber. 28[b]). Erweisbar iſt aber, daß nur die Reihenfolge und der Wortlaut der den Schluß jeder Bitte bildenden Benediktion ſeit jener Zeit im allgemeinen feſtgeſtanden hat, während die Form der Bitten ſelbſt mancherlei Schwankungen erlebte. Man vergleiche die aus Babylonien ſtammende gewöhnliche Recenſion des Gebets mit der durch S. Schechter neuerdings von Ägypten her bekannt gewordenen, welche der altpaläſtiniſchen naheſteht. Beide ſind mitgeteilt in Dalman, Worte Jeſu I 299—304, auch im Sonderdruck „Meſſianiſche Texte“ 19—24. Die ägyptiſch-paläſtiniſche Recenſion hat wegen ihrer größeren Kürze den Anſpruch auf höheres Alter. Sie enthält nur 18 Stücke, indem die Bitten um den Bau Jeruſalems und das Kommen des Meſſias (Nr. 14 u. 15 der babyl. Recenſion) in eine (Nr. 14) zuſammengezogen ſind, wobei übrigens nur von der Wiederaufrichtung des davidiſchen Königtumes, nicht von einem perſönlichen Meſſias geredet wird. Sonſt iſt bemerkenswert die ausdrückliche Erwähnung der Chriſten (נוֹצְרִים) neben den Sektierern (מִינִים) in Nr. 12 der ägypt.-paläſt. Recenſion. Die drei erſten Stücke, genannt אָבוֹת, גְּבוּרוֹת, קְדוּשַׁת הַשֵּׁם (R. h. S. IV 5), enthalten Lobpreis des Gottes der Väter, des allmächtigen Totenerweckers, des Heiligen und Erhabenen. Nr. 4—15 enthalten das Bittgebet. Die ſechs erſten Bitten (Nr. 4—9) erflehen Erkenntnis, Buße, Vergebung, Erlöſung, Heilung der Kranken, Segnung der Jahresfrucht. Die ſechs letzten Bitten (Nr. 10—15) enthalten Gebet um Sammlung des Volks, gerechtes Gericht, Vertilgung der Gottloſen, Belohnung der Frommen, Wiederherſtellung Jeruſalems, Erhörung aller Bitten. Den Schluß bildet in Nr. 16—18 das Bekenntnis des Dienſtes, den man Gott weiht (genannt עֲבוֹדָה, vgl. oben), der Dank für die empfangenen Wohlthaten (הוֹדָאָה), und die Bitte um Spendung des Friedens (שָׁלוֹם). Da die Wahrſcheinlichkeit dafür ſpricht, daß die Erlöſungsbitten (Nr. 7. 10—14) aus der Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems ſtammen, könnte dem gegenwärtigen Gebet von drei Anfangs- und drei Schlußbenediktionen, zwiſchen welche zweimal ſechs Bitten eingeſchoben ſind, vorangegangen ſein ein Zwölfgebet, welches außer Nr. 1—3 und 16—18 nur die Nummern 4—6. 8. 9. 15 als in die Mitte eingeſchaltetes Bittgebet umfaßte. Ein derartiges Gebet kann man als phariſäiſch-jüdiſches Gegenſtück zu dem Fünf- oder Siebenbittengebete Jeſu (Mt 6, 9—13; Lc 11, 2—4) betrachten. — Nach Ber. IV 3 war außerhalb des Gottesdienſtes eine andere Formulierung des Gebets nicht ausgeſchloſſen. Wir beſitzen einen Auszug des Mittelſtücks (Nr. 4—15), nach dem Anfange הַבִּינֵנוּ genannt, vom Babylonier Schemuel (um 240) in zwei Recenſionen,

mitgeteilt in Meſſianiſche Texte 24. Um das Achtzehngebet zu charakteriſieren, ſei hier die Recenſion des pal. Talmud (j. Ber. 8[a]) in Überſetzung mitgeteilt: „Mache uns verſtändig, nimm wohlgefällig auf unſre Buße, vergieb uns, unſer Erlöſer, heile unſre Krankheiten, ſegne unſre Jahre, denn Zerſtreute ſammelſt du, und Irrende zu richten liegt dir ob, und auf die Gottloſen mögeſt du deine Hand legen, und freuen mögen ſich alle, die auf dich trauen, über die Erbauung deiner Stadt und über die Erneuerung deines Heiligtums, und über den Sproß Davids, deines Knechts (andere Lesart: das Sproſſen eines Horns für David, deinen Knecht); denn ehe wir rufen, antworteſt du. Geprieſen ſeiſt du, Herr, der Gebet erhört!“ Noch kürzere, für Reiſen beſtimmte Formeln ſ. Ber. IV 4, j. Ber. 8[a]f. An Sabbathen, Neumonden, Feſttagen und Halbfeſttagen wird das ganze Mittelſtück durch ein auf den Tag bezügliches beſonderes Gebet erſetzt, ſo daß an dieſen Tagen nur ein ſiebenteiliges Gebet geſprochen wird.

Das „Gebet“ gilt wie das Schma als Pflicht des einzelnen, hier auch auf Frauen, Minderjährige und Sklaven ausgedehnt (Ber. III 3), und zwar iſt es täglich dreimal zu ſprechen, morgens (שַׁחֲרִית), zur Zeit des Nachmittagsopfers (מִנְחָה) und abends (עַרְבִית). Die mittlere Zeit iſt ſchon zur Zeit des Tempels als beliebte Gebetszeit nachweisbar, ſ. Da 9, 21; Esr 9. 5; Jud 9, 1; AG 3, 1; 10, 3, 30. Gegen drei Uhr nachmittags wurde nach Joſ. Antt. XIV 4, 3 und Peſ. V 1 das Nachmittagsopfer dargebracht. Das Morgengebet könnte ja dem Morgenopfer im Tempel entſprochen haben, welches wohl ſchon um Sonnenaufgang ſtatthatte (ſo nach Tamid, aber nach Ed. V 1, j. Ber. 7[b] um 10 Uhr vormittags), während es kein dem Abendgebet entſprechendes Opfer giebt. Doch iſt Morgen und Abend ja natürlich gegebene Gebetszeit, die auch durch die Bindung des Schma an die Zeit des Aufſtehens und des Schlafenlegens weiter befeſtigt wurde. Da 6, 11 wird von dreimaligem täglichem Gebete erzählt. Pſ 55, 18 nennt Abend, Morgen und Mittag, aber wohl nicht als Gebetszeiten, ſondern nur um zu ſagen, daß das Klagen vor Gott den ganzen Tag nicht verſtummt. Bei der dritten Stunde (9 Uhr vormittags), zu welcher AG 2, 15 die Jünger am Pfingſttage verſammelt ſind, muß es ſich nicht um eine Gebetszeit handeln. Doch könnte ſelbſt nach rabbiniſchem Recht ein Morgengottesdienſt kurz vor 9 Uhr beginnen, da nur das Schma dies zu ſeinem ſpäteſten Termin hat (Ber. I 2), während das „Gebet“ bis Mittag geſprochen werden darf (Ber. IV 1). Verrichtung des Morgengebets um 9 Uhr, ja noch ſpäter wird berichtet j. Ber. 7[b]. Ein viertes tägliches Gebet ordnete man an für alle Tage, für welche im Geſetz ein beſonderes Opfer, eine „Zugabe“ (נוֹסָפָה) zum täglichen Opfer, vorgeſchrieben war. Nach Ber. IV 1 ſtand der ganze Tag für dieſe Gebetszeit offen. Sie wird aber wohl meiſt mit dem Morgengottesdienſt verknüpft worden ſein, ebenſo wie aus praktiſchen Gründen das Nachmittagsgebet oft ſo ſpät geſprochen worden ſein wird, daß man das Abendgebet daran ſchließen konnte. Eine fünfte Gebetszeit gab es am Sühntag und öffentlichen Faſttagen. Man nannte ſie נְעִילָה „Thorſchluß“, weil man das Bedürfnis hatte, dieſe Tage kurze vor Einbruch der Nacht, welche den neuen Tag begann, mit Gebet abzuſchließen. Dasſelbe Gebet war alſo an ſolchen Tagen fünfmal zu wiederholen (j. Ber. 7[c] vgl. Taan. IV 1). Das Gebet in der Synagoge wurde als beſonders wirkungskräftig empfohlen (j. Ber. 8[d]). Doch iſt deshalb kaum an Anſetzung feſter Gottesdienſtzeiten für die gewöhnlichen Tage zu denken. Sobald ſich zehn zuſammengefunden hatten, verrichtete man Schmalektion und Gebet. Wer ſpäter kam, wartete, bis eine neue Zehnzahl vorhanden war. Der von jeder Gruppe beſtellte Vorbeter hatte übrigens ſeinen Platz unmittelbar vor der heiligen Lade und kehrte der Gemeinde den Rücken zu. Er iſt mit ihr tempelwärts gewendet. Großen Nachdruck legte man auf das jeder Benediktion folgende Amen der Gemeinde, durch welches ſie das Wort des Vorbeters zu ihrem eigenen machte (vgl. j. Ber. 12[c] und Dalman, Worte Jeſu I 185 ff.). Von ſiebenmaligem Gebet (nach Pſ 119, 164) findet ſich in der jüd. Litteratur keine Spur.

3. Der Prieſterſegen (בִּרְכַּת הַכֹּהֲנִים). Dieſer gilt als eine Nu 6, 22—26 den Aaroniden auferlegte Pflicht, welche ſie zu vollziehen haben, ſo oft ſie bei gottesdienſtlichem Zuſammentreten der Israeliten dazu Gelegenheit erhalten. Nach j. Taan. 67[b], b. Meg. 18[a] wurde die Segenſprechung vor dem letzten Stück des Gebets in dasſelbe eingeſchaltet. Die anweſenden Aaroniden ſtellten ſich dazu zwiſchen den Vorbeter und die Lade mit dem Geſicht zur Gemeinde (Toſ. Meg. IV 21) und hoben dabei die Hände bis zur Schulterhöhe (Sot. VII 6). Der Vorbeter ſprach ihnen den Segen Wort für Wort vor, nach jedem der drei Teile antwortete die Gemeinde mit Amen (Sot. VII 6). War kein Prieſter vorhanden, ſo wurde in alter Zeit der Prieſterſegen nicht geſprochen, da man ihn nicht als weſentlichen Teil der gottesdienſtlichen Liturgie, ſondern als prieſter-

liche Pflichtübung auffaßte. Erſt ſpäter wurde es Sitte, den Prieſterſegen in der Regel vom Vorbeter „erbitten“ zu laſſen, und ſeine wirkliche Ausführung auf die Feſte zu beſchränken. Nicht der Prieſterſegen, ſondern die Friedensbitte (Nr. 18) des „Gebets“ beſchloß den Gebetsgottesdienſt. Keine Stelle wird damals im Gottesdienſt gehabt haben das alte aramäiſche Gebet des Kaddiſch (Meſſianiſche Texte 25), welches Sophr. X 8 als öffentlicher Gebetsakt bezeichnet wird, zu welchem zehn Perſonen vereinigt ſein müſſen.

4. Die Schriftlektion. Es galt als moſaiſche Ordnung (ſ. o.), daß öffentliche Verleſung des Geſetzes in Israel ſtatthaben müſſe, und zwar vormittags an allen Sabbathen, Neumonden, Feſttagen und Halbfeſttagen, als Anordnung Esras, daß ſie auch zu geſchehen habe am Montag und Donnerstag Vormittag und am Sabbath Nachmittag (j. Meg. 75 a). Dieſe als Pflicht der Allgemeinheit aufgefaßte Lektion muß als die eigentliche geſetzliche Grundlage des jüdiſchen Gemeindegottesdienſtes aufgefaßt werden. Schma und Gebet haften am einzelnen und ſind keine notwendigen Beſtandteile des öffentlichen Gottesdienſtes. Während die Gebete von Einem Vorbeter vorgetragen werden, beſteht der Wunſch, eine größere Zahl der Gemeindeglieder an der Ehre der Lektion zu beteiligen. Kein ſtändiger Lektor iſt vorhanden. Am Sabbath vormittags ſollten wenigſtens ſieben leſen, nachmittags und Montag und Donnerstag wenigſtens drei. Keiner ſollte weniger als drei Verſe vortragen (Meg. IV 1. 2. 4). Prieſter und Leviten haben nach Gitt. V 8 dabei den Vortritt, aber kein Vorrecht. Nur wenn die nötige Zahl von Kundigen fehlt, trägt einer allein vor. Dies letztere war ſtehende Sitte bei den Helleniſten nach j. Meg. 75 a, vgl. Philo, De Septen. 6. Die Vortragsweiſe beſtand in Kantillation nach genauen Vorſchriften (ſ. b. Meg. 32 a; j. Meg. 74 d), vom gregorianiſchen Pſalmengeſang dadurch unterſchieden, daß nicht nur Anfang und Schluß der Verszeilen durch beſondere Tonphraſen unterſchieden werden, ſondern ein Syſtem von Tonphraſen nach beſtimmten Geſetzen über den ganzen Vers verteilt iſt. Wahrſcheinlich war der muſikaliſche Charakter dieſer Tonphraſen von Anfang ein wechſelnder, auch in den verſchiedenen Ländern nicht gleich. Nur das Syſtem iſt bis heute dasſelbe geblieben. Der Pentateuch wurde in den Sabbath- und Wochengottesdienſten fortlaufend geleſen, und zwar in Paläſtina in einem drei- (oder drei-einhalb-) jährigen Cyklus (b. Meg. 29 b), vgl. A. Büchler, The Triennial Reading of the Law and Prophets, Jew. Quart. Rev. V 420 ff. VI 1 ff.). Er war zu dem Ende in Wochenabſchnitte geteilt, deren Verleſung ſich in den vier Lektionsgottesdienſten der Woche vollzog (b. Meg. 31 b). Die ſpezielle Benennung des Wochenabſchnittes war damals aram. סִדְרָא, hebr. סֵדֶר, während man mit פָּרָשָׁה jeden Schriftabſchnitt überhaupt bezeichnete. Beſondere Geſetzeslektionen waren vorgeſchrieben für vier Sabbathe vor Peſach, an den Feſten, Halbfeiertagen, Neumonden, Faſttagen (Meg. III 5, 6). Der Diener hatte die Rolle vor dem Gottesdienſt ſo zu rollen, daß der zu leſende Schriftabſchnitt dem Vorleſer bei dem Auseinanderziehen der beiden Stäbe der Rollen ſogleich ins Auge fiel. Stehend mußte geleſen werden. Beſondere Benediktionen wurde vom erſten Leſer vor dem Leſen, vom letzten Leſer nach der Lektion geſprochen (b. Ber. 11 b). Nach Sophr. XIII ſchloſſen beide Benediktionen mit den Worten: „Geprieſen ſeiſt du, Herr, der das Geſetz gegeben hat.“ Durch einen aus der Gemeinde dazu hervortretenden „Dolmetſcher“ (מְתוּרְגְּמָן) wurde nach jedem Vers die aramäiſche Überſetzung (תַּרְגּוּם) derſelben vorgetragen, ohne daß er ſich dabei eines Buches hätte bedienen dürfen (Meg. IV 4: j. Meg 74 d). In Paläſtina band man den Überſetzer, wie es ſcheint, überhaupt nicht an einen geſchriebenen Überſetzungstext, und verlangte nur, daß der Überſetzer nicht allegoriſiere und der traditionellen Auslegung entſpreche (Meg. IV 9), vgl. Dalman, Gramm. d. jüd. pal. Aram. 8 ff., 21 ff.

Keine ſelbſtſtändige Stellung hatte im Gottesdienſt die Prophetenlektion, welche hebr. הַפְטָרָה, aram. אַפְטָרְתָּא „Verabſchiedung“ genannt wird, weil der Leſer damit die Gemeinde gleichſam „verabſchiedet“ (hebr. נִפְטָר). Übrigens war dieſe Lektion beſchränkt auf den Vormittagsgottesdienſt der Sabbathe, Feſttage und des Sühntags (Meg. IV 1. 2). Das Leſeſtück, welches nur aus den „Propheten“ des jüdiſchen Kanons entnommen werden durfte, ſollte von Einem vorgetragen werden, welcher derſelbe ſein konnte, der vorher die Benediktionen zum Schma und das „Gebet“ geſprochen hatte (Meg. IV 5). Nur wenig Verſe ſcheint man in der Regel geleſen zu haben, obwohl man ſagte, daß es eigentlich wenigſtens 21 ſein ſollten (j. Meg. 75 a). Auch dieſe Lektion war von einem Dolmetſcher ins Aramäiſche zu überſetzen, wobei je drei Verſe zuſammengenommen werden durften (Meg. IV 4). Eine allenthalben anerkannte Beſtimmung über die Auswahl der prophetiſchen Leſeſtücke, welche jedenfalls irgendwelche Beziehung zur Geſetzeslektion haben ſollten, gab es damals nicht. Doch iſt unwahrſcheinlich, daß der Leſer ſelbſt die Entſcheidung hätte treffen dürfen.

Nach Toſ. Meg. IV 1—4, b. Meg. 31ᵃ (Barajta) hätten wenigſtens die Feſttage und die vier Sabbathe im Adar feſtſtehende Haphtaren gehabt. Die Darſtellung Lc 4, 16 f. iſt wohl ſo zu verſtehen, daß Jeſus von dem üblichen Gebrauche abwich, indem er einen zu ſeiner Verkündigung paſſenden Text frei wählte. Daß prophetiſche Lektionen üblich waren, wird AG 13, 15. 27, vgl. Lc. 4, 16 f. zum erſtenmal bezeugt. Es lag nahe genug, auf dieſe Weiſe den prophetiſchen Büchern doch wenigſtens eine Stätte im Gottesdienſt zu verleihen, ſodaß es überflüſſig iſt, nach einem beſonderen hiſtoriſchen Anlaß zur Einführung dieſer Lektion zu ſuchen. Die Hagiographen — außer Eſter — waren damals nicht gottesdienſtliche Leſebücher. Selbſt die Pſalmen hatten im gewöhnlichen Gottesdienſt keine Stelle. Das Geſetz und ſein Studium ſollte ſo ſehr im Vordergrunde des Intereſſes ſtehen, daß man am Sabbath bis zum Nachmittagsgottesdienſt ſogar private Lektion der Hagiographen verbot (Sabb. XVI 1, vgl. j. Sabb. 15ᵇ, b. Sabb. 116ᵇ). — Die prophetiſche Lektion ſcheint damals nicht von Benediktionen begleitet geweſen zu ſein. Doch hören wir gelegentlich (j. R. h. S. 59ᶜ), daß ein Gebet folgte mit der Schlußformel: „Geprieſen ſeiſt du, Herr, du Gott Davids, der Heil ſproßen läßt.“ Eine Bitte um Erlöſung bildete alſo den Schluß des Gottesdienſtes. Natürlich konnte aber etwaiges Muſaphgebet unmittelbar angeſchloſſen werden.

5. Die Predigt. Mit dem offiziellen Gottesdienſt, der auf den Pflichten der Schma-Recitation, des Gebets und der Geſetzeslektion beruht, hat an ſich die Predigt, d. h. die Schrifterklärung (דָּרַשׁ, דְּרָשׁ), nichts zu thun. Doch fehlt es nicht an Zeugniſſen, welche beſonders Zunz geſammelt hat (ſ. Gottesdienſtl. Vorträge² 342 ff.), wonach am Sabbath, beſonders abends, auf den Gottesdienſt gern ein die Geſetzeslektion erklärender Vortrag folgte, der aber wohl im „Lehrhauſe“ (סִדְרָא, בֵּית הַמִּדְרָשׁ) ſtattfand, wenn die Gemeinde ein ſolches beſaß. In alter Zeit ſcheint der Vortrag ſich im Hauptgottesdienſt unmittelbar an die Prophetenlektion angeſchloſſen zu haben (ſ. Lc 4, 16 f.). Später fehlt dieſe Verknüpfung, wahrſcheinlich infolge der Einführung des Muſaphgebets, welches man gern unmittelbar nach dem Morgengottesdienſt abſolvierte. — Der Vortragende (hebr. דַּרְשָׁן, aram. דְּרוּשָׁא) redete ſitzend, ohne daß dazu eine Schriftrolle geöffnet worden wäre. Auch hier ſcheint öfters ein Überſetzer den Vortragenden unterſtützt zu haben. Ein zureiſender Schriftkundiger wurde gewiß gern zur Abhaltung eines Vortrages aufgefordert (ſ. AG 13, 15). Sonſt redeten die Schriftgelehrten des Orts, unter Umſtänden mit den Sabbathen abwechſelnd, ſ. b. Ber. 28ᵃ, b. Chag. 3ᵃf. Kleine Gemeinden ſuchten einen für die Predigt Befähigten als Synagogenaufſeher und Kinderlehrer zu gewinnen, wie es von den Einwohnern von Simonia erzählt wird (j. Jeb. 13ᵃ), daß ſie von Juda I einen Mann verlangten, der als Prediger, Richter, Synagogenaufſeher, Bibellehrer und Miſchnalehrer alle Bedürfniſſe der Gemeinde befriedigen ſollte. Beiſpiele ſolcher Vorträge, ſofern ſie nicht geſetzlicher Natur waren, haben wir in Peſikta und Peſikta Rabbati, Materialienſammlungen für dieſelben in der geſamten Midraſchlitteratur.

D. Die gottesdienſtlichen Tage. 1. Die Wochentage. An jedem Tage können die drei Gebetszeiten, zwei von ihnen verknüpft mit der Schma-Recitation, in der Synagoge abgehalten werden. Am Montag und Donnerstag Vormittag findet auch Geſetzeslektion ſtatt, was urſprünglich damit zuſammenhängen wird, daß dieſe Tage Werktage waren, an denen das Landvolk zur Stadt kam und ſo Gelegenheit erhielt, das Geſetz leſen zu hören, während es vielleicht am Sabbath wegen des geſetzlichen Sabbathrayons überhaupt nicht zur Synagoge kommen konnte.

2. Der Sabbath (aram. שַׁבְּתָא, hebr. שַׁבָּת). Der vom rabbiniſchen Geſetz eingeſchärften Sabbathsfeier iſt weſentlich: 1 Unterlaſſung jeder Art von Arbeit; 2. Unterlaſſung der Speiſebereitung; 3. Einſchränkung der Sachbewegung auf den Privatbereich des Hauſes, und auch da mit Ausſchluß der Dinge, deren Gebrauch für den Sabbath nicht in Ausſicht genommen war (נוֹלָאָה); 4. Einſchränkung der Perſonbewegung auf den (gedachten) Bereich des Volkslagers (2000 Ellen nach allen Seiten des Wohnhauſes) (Trakt. Sabbath). Doch wird die Möglichkeit geboten, durch ſymboliſche Handlungen (עֵרוּב) 1. mehrere Privatbezirke (etwa eine ganze Stadt) zu einem einzigen zu vereinigen, 2. einen Punkt an der Grenze des Sabbathbezirkes als Wohnort zu beſtimmen, ſo daß der wirkliche Wohnort nunmehr an die Peripherie des Kreiſes zu liegen kommt und man in einer Richtung Bewegungsmöglichkeit für den ganzen Durchmeſſer von 4000 Ellen erhält (Trakt. Erubin). Gottesdienſtlich wird der Tag ausgezeichnet durch das Siebengebet mit einem auf den Sabbath bezüglichen Mittelſtück, durch Geſetzesverleſung vormittags und nachmittags und durch Abhaltung des Muſaphgebets. Der häuslichen Feier iſt weſentlich das Anzünden von Lichtern am Freitag Abend (Sabb. II 7), die Veranſtaltung von 3 Mahl-

zeiten (Sabb. XVI 2), die Segnung (קִדּוּשׁ) des Weines vor der erſten derſelben (Freitag Abend) durch einen beſonderen auf den Sabbath bezüglichen Spruch (Ber. VIII 1). Der Sabbathſchluß wird am Sonnabend Abend im Hauſe vollzogen durch Benediktion über Wein, Gewürze, Licht, und eine Formel (הַבְדָּלָה), welche Gott preiſt, als den, der Heiliges und Gemeines ſcheidet (Ber. VIII 5). Eine entſprechende Formel wird an dieſem Abend auch mit der 4. Benediktion des Achtzehngebets verknüpft (Ber. IV 2).

3. Neumondstag (aram. רֵישׁ יַרְחָא, hebr. רֹאשׁ חֹדֶשׁ). Nur Frauen übten Arbeitsenthaltung (j. Taan. 64c; j. Peſ. 30d). Im Gottesdienſte vormittags Geſetzeslektion (mit 4 Leſern), Muſaphgebet, Einſchaltung einer auf den Tag bezüglichen Formel in die drittletzte Benediktion des Gebetes (j. Ber. 9b, vgl. 7c). Der Einzelne hat die Pflicht, bei erſtmaligem Erblicken des jungen Mondes eine Benediktion zu ſprechen, die in Paläſtina lautete (b. Sanh. 42a): „Geprieſen ſei, der die Monate erneut!“

4. Neujahrstag (aram. רֵישׁ שַׁתָּא, תְּקוּעָתָא, hebr. רֹאשׁ הַשָּׁנָה). Der 1. Tiſchri gilt als der Jahresanfang in Bezug auf die Zählung der Jahre, Erlaßjahre und Jobelperioden (R. h. S. I 1). Zugleich iſt er der Tag des Gerichts über alle Menſchen, an welchem beſtimmt wird, wer im kommenden Jahre ſterben ſoll (R. h. S. I 1). Durch den letzteren Gedanken erhält der Tag einen ernſten Charakter, welcher der altteſtamentlichen Zeit fremd iſt, — obwohl das Faſten verboten bleibt (Taan. II 10, j. Taan. 66a, vgl. Jud 8, 6). In die Mitte des Siebengebets werden je zehn Schriftſtellen eingeſchaltet, welche das Königtum Gottes, das Gedenken Gottes und das Hornblaſen erwähnen (מַלְכִיּוֹת, זִכְרוֹנוֹת, שׁוֹפָרוֹת, ſ. R. h. S. IV 5. 6). Man ſtritt darüber, ob die מַלְכִיּוֹת in das dritte oder vierte Stück des Siebengebetes einzuſchalten ſeien. Jedenfalls ſtanden die זִכְרוֹנוֹת und שׁוֹפָרוֹת ſelbſtſtändig zwiſchen dem vierten und fünften Stück, ſo daß das Siebengebet zu einem Neungebet wurde. Damit wird im Muſaph (R. h. S. IV 7, j. R. h. S. 59c) verknüpft dreimaliges Hornblaſen mit jedesmal drei verſchiedenen Arten des Tones (langgezogener Stoß, gebrochene Note, Tremolo) (R. h. S. IV 9), geblaſen auf einem mit metallenem Mundſtück verſehenen Widder- oder Steinbockhorn (R. h. S. III 3. 5). Dies Hornblaſen gilt als Mahnung zu Buße und Gebet (j. R. h. S. 58d). Das dreifache וּבְכֵן, dreimal 4 Zeilen umfaſſend (ſ. Meſſian. Texte 26), wird in Paläſtina noch nicht in das dritte Stück des Siebengebetes an Neujahr eingeſchaltet worden ſein, auch nicht עָלֵינוּ (Meſſian. Texte 27), welches ſpäter vor den מַלְכִיּוֹת ſeinen Platz erhielt. Strenges Arbeitsverbot.

5. Peſach (aram. פִּסְחָא, hebr. פֶּסַח) am 15. bis 21. Niſan. Nach dem Sprachgebrauch dieſer Zeit iſt „Peſach“ Bezeichnung des Feſtes der ungeſäuerten Brote mit Einſchluß des Peſach. Die geſetzliche Pflicht der Entfernung alles Geſäuerten aus dem Hauſe für die Dauer des Feſtes und des Eſſens von Ungeſäuertem wird mit ſkrupulöſer Sorgfalt, welche beſonders bei der Herſtellung des ungeſäuerten Brotes zur Geltung kommt, innegehalten (Peſ. I—III). Obwohl das Schlachten und Eſſen des Peſach wegfällt, gilt das Mahl der Nacht vom 14. bis zum 15. Niſan als Pflicht und wird feierlich ausgeſtaltet (Peſ. X). Weſentlich iſt dabei das Trinken von vier Bechern Weines, wodurch das Mahl wohl urſprünglich nur als Feſtmahl ausgezeichnet werden ſollte — ohne irgend welche ſymboliſche Bedeutung der Becherzahl, das Eſſen von ungeſäuertem Brote, bitterem Kraut (etwa Lattich, urſprünglich als Vorkoſt) und einer ſüßen Fruchtſpeiſe (חֲרוֹסֶת), die Recitierung einer formulierten Erklärung des Sinnes des Feſtes, welche durch eine Frage eingeleitet wird, und des Hallel (Pſ 113—118) in zwei Hälften, beide durch beſondere Benediktionen geſchloſſen. Nach j. Peſ. 37d hatte man zwei Fleiſchgerichte für das eigentliche Mahl, welche an das Peſach und das dem einzelnen obliegende Feſtopfer (חֲגִיגָה) erinnern ſollten. Kein profanes Trinklied (ἐπικώμιον, אֲפִיקוֹמָן) ſollte den Schluß bilden. Der dem Feſt zu Grunde liegende Gedanke iſt die Erinnerung an die Erlöſung aus Ägypten. Feiertage mit Arbeitsverbot, doch Geſtattung der Speiſebereitung, ſind der erſte und ſiebente Tag des Feſtes. Die fünf Zwiſchentage ſind Halbfeiertage, für welche nur gewiſſe Arbeiten verboten ſind. An allen ſieben Tagen Muſaphgebet, nur am erſten Tage, wie am Abend vorher, Recitation des Hallel (j. Sukk. 54c, vgl. Toſ. Peſ. X 8). Außerhalb Paläſtinas feierte man an dieſem Feſte wie an Pfingſten und Hüttenfeſt die ſtrengen Feiertage an zwei Tagen, alſo an Peſach am 1., 2., 7. und 8. Tage, dies aus Rückſicht darauf, daß möglicherweiſe die paläſtiniſche Anſetzung des Tages um einen Tag variieren könnte (ſ. unter E).

6. Pfingſten (aram. עֲצַרְתָּא, hebr. עֲצֶרֶת) um den 6. Siwan. Daß die Berechnung des 50. Tages „vom Tage nach dem Sabbath“ (Le 23, 15) vom zweiten Peſachtage ab zu geſchehen habe, war feſtſtehende rabbiniſche Anſchauung (Siphra, Ausg. Weiß

100 d, Men. X 3). Nach b. Men. 66 a war es Pflicht jedes Israeliten, die Zählung der Tage jeden Tag ausdrücklich zu vollziehen. Nach der jetzt üblichen Bezeichnung galt Pfingſten als Beſchlußfeſt des Peſach. Erntefeſt war es noch immer (Siphre, Ausg. Friedm. 102 a). Als Feſt der Geſetzgebung galt es noch nicht, obwohl man annahm, daß die Geſetzgebung etwa an dieſem Tage ſtattgefunden habe (nach b. Sabb. 86 b am 6. oder 7. Siwan, vgl. Jubil. 1. 6. 14—16. 44, wonach die Bündniſſe mit Noah, Abraham, Jakob, Israel am 15. des dritten Monats, dem Pfingſtfeſt, ſtatthatten). Eintägige Feier. Arbeitsverbot wie an Peſach. Muſaphgebet, Recitation des Hallel.

Das „kleine Peſach“ (aram. פַּסְחָא זְעִירָא) oder „zweite Peſach“ (hebräiſch פֶּסַח שֵׁנִי), welches die an der Teilnahme am Peſachfeſt Verhinderten nach Nu 9, 1 ff. am 14. Ijjar zu begehen hatten, verlor mit der Tempelzerſtörung ſeine Bedeutung, da die Peſachfeier von Jeruſalem gelöſt und von der Rückſicht auf die Reinigkeitsgeſetze befreit war.

7. Hüttenfeſt (aram. חַגָּא, hebr. חַג) am 15. bis 22. Tiſchri. Achttägige Feier, wobei der erſte und letzte Tag (der letztere hieß hebr. שְׁמִינִי עֲצֶרֶת), ſtrenger Feſttag, die anderen Halbfeiertage. Allen acht Tagen iſt Muſaph und Hallel (j. Sukk. 54 c) eigentümlich, nur auf die erſten ſieben Tage beziehen ſich aber die eigentlichen Feſtſitten, das Eſſen und Schlafen in einer für das Feſt errichteten Hütte mit durchbrochenem Dach (Sukk. I. II), ſowie das in die Handnehmen eines Feſtſtraußes, beſtehend aus einem Dattelpalmzweig (לוּלָב), drei Myrtenzweigen, zwei Weidenzweigen nebſt einer Orange (אֶתְרוֹג) (Sukk. III, j. Sukk. 53 d). Im Gottesdienſt wird bei der Recitation des Hallel bei Pſ 118, 1 und 18 der Strauß geſchüttelt (Sukk. III 9). Der ſiebente Tag hieß יוֹמָא דַּעֲרָבְתָא „Weidentag“, weil man an demſelben mit Weidenzweigen auf den Boden ſchlug (b. Sabb. 44 b). Prozeſſionen um die Eſtrade der Synagoge mit dem Feſtſtrauß in der Hand unter Abſingung beſonderer Geſänge mit dem Refrain הוֹשַׁעְנָא ſind erſt in nachtalmudiſcher Zeit nachweisbar. In Babylonien wurde der einjährige Cyclus der ſynagogalen Pentateuchlektion an dem dort üblichen 9. Tage des Feſtes geſchloſſen (b. Meg 31 a). Daraus entwickelte ſich ſpäter das Feſt der Geſetzesfreude (hebr. שִׂמְחַת תּוֹרָה). — Die Einbringung der Ernte iſt neben der Erinnerung an den Wüſtenzug noch immer Gegenſtand der Feier. Doch hat der Gedanke an den zur Ermöglichung einer neuen Ernte bald zu erhoffenden Regen das Feſt wohl ſchon frühzeitig mit beſtimmt. Nach R. h. S. I 2 wird von Gott während des Hüttenfeſtes Entſchließung gefaßt wegen des Regens des kommenden Jahres. Man erſetzt deshalb am erſten oder letzten Tage des Feſtes die ſommerliche Taubitte im zweiten Stücke des Siebengebets durch die Regenbitte, welche dann bis Peſach beibehalten wurde (Taan. I 1. 2, Ber. V 2).

8. Tempelweihfeſt (aram. חֲנֻכְּתָא, hebr. חֲנֻכָּה, griech. Jo 10, 22 *τὰ ἐγκαίνια*) vom 25. Kislew bis 3. Tebeth, von der Miſchna vorausgeſetzt, aber nicht eingeſchärft. Dies Feſt wurde nach 1 Mak 4, 59 nach der Neuweihe des Heiligtums und ſeines Altars durch Juda Makkabi im Jahre 165 v. Chr. zur Erinnerung an dies Ereignis als achttägiges Feſt angeordnet. Nach 2 Mak 1, 9. 18; 2, 16; 10, 8 ſollten es alle Juden feiern und zwar ähnlich wie das Hüttenfeſt mit Tragen von Zweigen und Geſang von Lobliedern. Pſalm 30 ſcheint nach der Ueberſchrift für dieſe Feier beſtimmt geweſen zu ſein. Joſephus nennt dies Feſt Antt. XII 7, 8 (vgl. c. Ap. II 9) *φῶτα* „Lichterfeſt“, wozu keine entſprechende jüdiſche Bezeichnung vorhanden iſt. Die jüdiſche Tradition ordnet tägliche Recitation des Hallel an (j. Sukk. 54 c). Keine Arbeitsenthaltung, kein Muſaphgebet. Das volle Achtzehngebet iſt zu ſprechen. Häusliche Feſtſitte iſt das Anzünden von Lichtern. Wenigſtens eins für jedes Haus war jeden Abend unter einer Benediktion anzuzünden und womöglich vor die Hausthür zu ſtellen (b. Sabb. 21 b, Bab. k. VI 6, j. Sukk. 53 d). Doch ſteigerten manche die Zahl der Lichter während des Feſtes von 1 bis 8, oder ließen ſie von 8 bis 1 zurückgehen (b. Sabb. 21 b). Man hat die Lichter ſpäter als Erinnerung daran betrachtet, daß das heilige Öl, welches man bei der Neuweihe vorfand, nicht nur einen, ſondern durch ein Wunder acht Tage reichte (b. Sabb. 21 b). In älterer Zeit wird man eher an die Neuentzündung der Altarflamme gedacht haben, ſ. 2 Mak 1, 18 ff.; 10, 3. Wahrſcheinlich iſt aber die Lichterſitte aus einem heidniſchen Feſt herübergenommen, welches mit der Sonnenwende zuſammenhing. Sonſtige ältere dem Hüttenfeſt nachgebildete Feſtſitten hatten wahrſcheinlich die Schriftgelehrten aus Rückſicht auf die geſetzliche Vorſchrift für jenes Feſt verdrängt.

9. Purim (aram. פּוּרְיָא, hebr. פּוּרִים) an einem Tage zwiſchen 11. und 15. Adar, am 15. in den ummauerten Städten Paläſtinas, welche aus der Zeit Joſuas ſtammen (Meg. I 1—3, Schek. I 1), ſonſt am 14. Adar, aber mit Verlegung auf Montag oder Donners-

tag in den Landgemeinden. Gegenſtand der Feier iſt die vom Eſterbuche erzählte Rettung der Juden vor dem Untergang. Keine Arbeitsenthaltung, kein Muſaph. Achtzehngebet. Wichtigſter Teil der Feier iſt die dem einzelnen obliegende Pflicht, das Eſterbuch, und zwar aus einer richtigen Rolle, an dieſem Tage zu leſen oder leſen zu hören (Meg. I 5, II 2). Der Leſende darf dabei auch ſitzen (Meg. IV 1). Benediktionen gingen oft der Leſung voran und folgten ihr (Meg. IV 1, j. Meg. 74[d]). Ein Feſtmahl, Spendung von Geſchenken und Almoſen war üblich.

10. Der Sühntag (aram. צוֹמָא רַבָּא, תַּעֲנִיתָא, vgl. griech. *ἡ νηστεία* AG 27, 9, hebr. יוֹם הַכִּפּוּרִים) am 10. Tiſchri. Zwiſchen Neujahr und das Hüttenfeſt iſt dieſer einzige geſetzliche Faſttag eingeſchaltet. Speiſe und Trank jeder Art, Waſchen, Salben, Schuhanlegen und Beiſchlaf ſind während der 24 Stunden des Tages verboten (Jom. VIII 1), ebenſo jegliche Arbeit. Außer Muſaph auch Neïla-Gebet am Schluſſe des Tages. Siebengebet mit beſonderer Einſchaltung. In jedem Gottesdienſt Ablegung eines Sündenbekenntniſſes (וִדּוּי) mit Bitte um Verzeihung (j. Jom. 45[c], b. Jom. 87[b], Toſ. Jom. V 14, Vaj. R. 3). Man iſt überzeugt, daß ſchwere Sünden, welche bloße Buße nicht tilgt, an dieſem Tage unter Vorbedingung der Buße Verſöhnung finden. Doch iſt bei Schädigung eines Mitmenſchen deſſen Befriedigung Vorausſetzung (Jom. VIII 8. 9). Die ſühnende Wirkung des Tages gilt als unabhängig von der Vollziehung der im Geſetz gebotenen Sühnhandlungen (j. Jom. 45[c]). Von dem ſpäter auftauchenden häuslichem Brauche einer Sühne durch Schlachtung eines Hahns findet ſich innerhalb der talmudiſchen Zeit noch keine Spur (ſ. Dalman, Jeſaja 53 [1890] 24 ff.). Ebenſo wenig gab es damals die jetzt den Gottesdienſt des Sühntages eröffnende Formel (כָּל נִדְרֵי), welche alle Gelübde und Schwüre (nicht geſchäftlicher Art) des kommenden Jahres im voraus annulliert, wenn auch nach Ned. III 1, b. Ned. 23[b] derartiges im Privatleben vorkam, ſ. d. A. „Kol Nidun.“. Auch die in Babylonien auftauchende Sitte der „zehn Bußtage“ von Neujahr bis zum Sühntag ſcheint Paläſtina fremd geweſen zu ſein.

11. Die Faſttage (aram. תַּעֲנִיתָא, hebr. תַּעֲנִית). Hier ſind die „öffentlichen Faſttage“ (תַּעֲנִית צִבּוּר) von den „privaten Faſttagen“ (תַּעֲנִית יָחִיד) zu unterſcheiden. In Paläſtina war wohl der einzige feſtſtehende öffentliche Faſttag (neben dem Sühntage) der Faſttag des 9. Ab zur Erinnerung an die Zerſtörung des Tempels durch die Kaldäer und die Römer und die Einnahme von Beſthar im Barkochbaaufſtand (Taan. IV 6. 7, R. h. S. I 3). Schon vom 1. Ab ab werden die Genüſſe eingeſchränkt, die Woche, in welche der 9. Ab fällt, wird als Trauerwoche behandelt durch Unterlaſſen von Scheren und Waſchen der Kleider, am 8. Ab wird weder Fleiſch noch Wein genoſſen, während man am 9. Ab wie am Sühntage ſtreng faſtet und ſich im übrigen wie in tiefer Trauer verhält (Taan. IV 6. 7, b. Taan. 30[a]). Der einzelne ſoll eine Bitte um Erbarmen (beginnend רַחֵם) in das Achtzehngebet einſchalten (vgl. j. Ber. 8[a], j. Taan. 65[c]). Die öffentliche Vorleſung der Klagelieder war noch nicht Sitte, da b. Taan. 30[a] nur dem einzelnen empfohlen wird, Klagelieder, Hiob und Drohworte Jeremias zu leſen. — In Babylonien galten als feſtſtehende öffentliche Faſttage auch der 17. Tammuz (zur Erinnerung an den Einbruch der Kaldäer in die Stadt Jeruſalem (Jer 39, 2; 52, 6 f.), die Aufſtellung eines Götzenbildes im Tempel (durch die Römer?), der 3. Tiſchri wegen der Tötung Gedaljas nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Kaldäer (Jer 41, 2), und der 10. Tebeth wegen der Einſchließung Jeruſalems durch die Kaldäer (2 Kg 25, 1), ſ. b. Taan. 18[b], vgl. Taan. IV 6, j. Taan. 68[c]. Man hatte offenbar nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer die alten von Sacharja (7, 19) erwähnten Faſttage wieder aufleben laſſen, was um ſo näher lag, da nach Joſephus Bell. Jud. VI 5. 8 der Tempelbrand bei der Einnahme Jeruſalems durch Titus in der That auf den Tag der Zerſtörung des erſten Tempels fiel. In Paläſtina war wohl die Feier dieſer Tage in das Belieben des einzelnen geſtellt. Das Faſten des 3. Tiſchri kollidierte mit dem Freudentag, welchen die Faſtenrolle für denſelben Tag vorſchreibt. — Das Faſten am 13. Adar in Erinnerung an den Tag, an welchem auf den Rat Hamans alle Juden getötet werden ſollten (Eſt 3, 13), iſt nicht alt. Das Eſterbuch (9, 31) erwähnt die Sitte von Klagetagen in Erinnerung an die Wehklage der Juden über die gedrohte Vernichtung (4, 1—3). Aber die ältere Zeit weiß nichts davon. Nach Sophr. XVII 4, XXI 1 haben die Paläſtinenſer ſpäter nach Purim drei Faſttage gehalten (am Montag, Donnerstag, Montag), während die Babylonier dies vor Purim thaten. Der Freudentag des 13. Adar zur Erinnerung an den Sieg über Nikanor (1 Mak 7, 49; vgl. Dalman, Aram. Dialektproben 2. 34) ſoll in Paläſtina dieſe Anſetzung (welche in den Niſan hätten fallen ſollen) veranlaßt haben. Noch ſpäter hat man nur den einen Eſterfaſttag am 13. Adar. Auch

die Liſte von Faſttagen mit halbem Faſten (von Morgen bis Abend), welche jetzt an die „Faſtenrolle“ angehängt iſt (ſ. auch Halachoth gedoloth, Ausg. Hildesheimer 193 f.), hat erſt für eine ſpätere Zeit eine Bedeutung.

Außerordentliche öffentliche Faſttage konnten von einer Gemeinde in jeder Zeit der Bedrängnis (Dürre, Heuſchrecken, Kriegsgefahr u. ſ. w.) angeordnet werden. Doch waren die Sabbathe, Neumonde und Feſte ausgeſchloſſen (Taan. II 10, j. Taan. 66[a]), ſowie die von der „Faſtenrolle“ (ſ. Aram. Dialektproben 1 ff. 32 ff.) aufgezählten Freudentage, deren Giltigkeit noch Taan. II 8 vorausgeſetzt wird, während ſie allerdings ſpäter erloſch (j. Taan. 66[a]). Auch ſollten niemals mehrere Faſttage unmittelbar auf einander folgen. Ein dreitägiges Faſten war auf Montag, Donnerstag, Montag anzuſetzen (Taan. II 8. 9). Die leichtere Art des Faſtens beſtand in Enthaltung von Speiſe und Trank von Morgen bis Abend. Bei dem ſtrengeren 24ſtündigen Faſten wurde auch auch noch Enthaltung vom Waſchen, Salben, Beiſchlaf, Schuhanlegen und Unterlaſſung der Arbeit hinzugefügt. Bei lang ausbleibendem Frühregen wird Taan. I 3—6 eine ganze Reihe von zuſammen 13 Faſttagen verſchiedenen Grades angeordnet. Den Faſtengottesdienſt hielt man nach Taan. II gern unter freiem Himmel ab, indem man die heilige Lade dazu auf einen freien Platz brachte. Die Teilnehmer an der Feier hatten Aſche auf ihr Haupt geſtreut. Man begann mit einer Mahnung zur Buße, und ein durch Frömmigkeit ausgezeichneter Mann verrichtete das Achtzehngebet mit Einſchaltung von ſechs Bibeltextſtücken, deren jedes durch eine litaneiartige Bitte um Erhörung und eine Benediktion abgeſchloſſen war, ſodaß ein Gebet von 24 Benediktionen entſtand. Die Einſchaltung hatte ſtatt nach dem ſiebenten Stück des Achtzehngebets, in welches ſelbſt vor der ſchließenden Benediktion eine Einſchaltung eingefügt war (ſo iſt Taan. II 4 gemäß b. Taan. 16[b] zu erklären). Nach den einzelnen Benediktionen der Litanei ſtießen Aaroniden ins Horn (Taan. II 5, b. Taan. 16[b] Barajta). Ein mit עֲנֵנוּ anhebendes Gebet wird j. Taan. 65[c] dem einzelnen, der nicht mit der Gemeinde betet, als Erſatz für jene Litanei des Gemeindegottesdienſtes empfohlen. Es iſt an derſelben Stelle einzuſchalten.

Privates Faſten konnte der einzelne, natürlich unter Inachtnahme der Tage, an welchen das Faſten verboten iſt, nach Gutdünken über ſich verhängen. Daß jemand jeden Freitag, ein anderer jeden Tag vor Neujahr faſtete, wird j. Taan. 66[a] erzählt. Nach Taan. III 3 hätten die „Standmänner“, d. h. die ſtändige Vertretung des Volkes beim Opferdienſt, jede Woche von Montag bis Donnerstag gefaſtet. In b. Taan. 12[a] wird der Fall geſetzt, daß jemand es ſich für das ganze Jahr auferlegt, Montags und Donnerstags zu faſten (vgl. Lc 18, 12). Aber keineswegs war man mit dem Faſten an dieſe Tage gebunden. Solches Faſten galt in der Regel nur von Morgen bis Abend (b. Taan. 12[a] f.).

E. Der Kalender. Das gewöhnliche Jahr der Juden hatte 12 Monate zu 29 oder 30 Tagen, welche genau dem Mondlauf folgten, und zählte ſelbſt 353—355 Tage. Die Monatsnamen waren: Tiſchri, Marcheſchwan, Kislew, Tebeth, Schebat, Adar, Niſan, Jjjar, Siwan, Tammuz, Ab, Elul. Die Wochen zu 7 Tagen liefen ohne Rückſicht auf die Monats- und Jahresteilung. Beſondere Benennungen hatten nur der 7. Tag (hebr. שַׁבָּת, aram. שַׁבְּתָא) und der 6. Tag (hebr. עֶרֶב שַׁבָּת, aram. עֲרֻבְתָּא דְשַׁבְּתָא); die übrigen Tage zählte man nur als 1. bis 5. Tag der Woche. Das Schaltjahr (שָׁנָה מְעֻבֶּרֶת), bei welchem ein ganzer Monat eingeſchaltet wurde (ein zweiter Adar), hatte 13 Monate und 383—385 Tage. Irgend welche Regeln für die Anſetzung der Monate zu 29 oder 30 Tagen wird man frühzeitig angewendet haben. Nach Erach. II 2 ſoll das Jahr wenigſtens 4, aber nicht über 8 Monate zu 30 Tagen haben. Doch hielt das paläſtiniſche Patriarchat, welches das Recht der Kalenderbeſtimmung beſaß, darüber, daß keine Regel, ſondern die Beobachtung des Naturlaufs maßgebend ſei. Durch Zeugenausſagen wurde das Erſcheinen des neuen Mondes jedesmal feſtgeſtellt (R. h. S. I—III). Kamen die Zeugen erſt am 30. Tag, ſo wurde der zu Ende gehende Monat für 30tägig erklärt. War am 31. Monatstage noch keine Zeugenausſage eingelaufen, ſo galt der neue Monat trotzdem als an dieſem Tage begonnen (R. h. S. II 7). In alter Zeit durch Feuerſignale, ſpäter durch Boten wurde der Monatsanfang kundgegeben, doch nur bei den ſechs Monaten, in welche Feſte fallen, bei Niſan wegen Peſach, woran Pfingſten hängt, Ab wegen 9. Ab, Elul wegen Neujahr, Tiſchri wegen Sühntag und Hüttenfeſt, Kislew wegen Chamekka, Adar wegen Purim (R. h. S. I 3). Am wichtigſten war die Anſage für die Monate Niſan und Tiſchri, weil die Anſetzung aller vom Geſetz gebotenen Feſttage daran hing. Da, wo man keine ſichere Nachricht über den Monatsanfang hatte, wie außerhalb Paläſtinas, feierte man wegen der möglichen eintägigen Abweichung alle geſetz-

lichen Feſttage (aber nicht den Sühntag) zweitägig. — Noch wichtiger als die Beſtimmung der Monatsdauer war die Beſtimmung des Schaltmonats, weil nur ſo zu erreichen war, daß die ſeit dem prieſterlichen Geſetz am Monat haftenden drei großen Feſte auf die entſprechenden Stadien der Ernte wirklich trafen. Nach dem Sendſchreiben Gamaliels II. (j. Sanh. 18[d], Aramäiſche Dialektproben 3) war hierfür die Beobachtung des Standes der Saat und der Tiergeburten maßgebend. Auch Wetterbeobachtungen werden j. Sanh. 18[c] mitgeteilt. Doch wird j. Sanh. 18[d] ausdrücklich erklärt, daß die Entſcheidung zu treffen ſei nach תְּקוּפָה, אָבִיב und den Baumfrüchten. Die Gerſte muß in Ähren ſtehen (אָבִיב Ex 9, 31), wenn man Peſach feiert (Ex 23, 15; Dt 16, 7), die תְּקוּפָה, worunter man die Tag- und Nachtgleiche verſtand, muß mit dem Hüttenfeſt zuſammentreffen (Ex 23, 16), und Baumfrüchte müſſen zu Pfingſten da ſein, weil man nach Ex 23, 16 von da ab die Erſtlinge im Tempel darbrachte. Eine alte Regel lautete, daß Peſach nicht vor die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche fallen dürfe (b. R. h. S. 21[a], vgl. Toſ. Sanh. II 7). Ausdrücklich wird erklärt, daß nur vor Niſan, nicht vor Tiſchri die Einſchaltung des Schaltmonats vollzogen werden dürfe (j. Sanh. 18[d]). An dieſem Punkt allein zeigte ſich die vom Geſetz vorgeſchriebene Bedeutung des Niſan als des erſten Monats (Ex 12, 2), welche man nach R. h. S. I 1 für den Feſtlauf beibehielt, während im bürgerlichen und religiöſen Leben der Tiſchri als erſter Monat galt im Zuſammenhang damit, daß man den 1. Tiſchri für den Tag der Weltſchöpfung hielt (j. Schebi. 35[d]). Schon das Jubiläenbuch hat verſucht, dieſe unbequeme und unſichere Einrichtung des Kalenders durch ein feſtes Syſtem zu erſetzen. Aber erſt in nachtalmudiſcher Zeit nach dem Untergange des paläſtiniſchen Patriarchats iſt ein ſolches Syſtem zur Herrſchaft gelangt, als deſſen Urheber man ſpäter den Patriarchen Hillel II. (um 350) bezeichnete. Nach dieſem iſt ſiebenmal innerhalb von 19 Jahren ein Schaltjahr anzuſetzen. Ebenſo iſt hier feſtgeſtellt, in welchen Jahren je 6 Monate 29 und 30 Tage haben und in welchen Jahren 5 oder 7 Monate 29 Tage, und 7 oder 5 Monate 30 Tage haben müſſen, und wie dafür geſorgt werde, daß das Neujahr nicht auf Sonntag, Mittwoch und Freitag falle, damit der Sühntag nicht unmittelbar vor oder nach dem Sabbath und der Weidenfeſttag des Hüttenfeſtes nicht auf den Sabbath treffe.

Es iſt üblich zu ſagen, daß die von den Juden ſeit dem zweiten vorchriſtlichen Jahrhundert bis zum Mittelalter angewandte Ära die der Seleuciden (beginnend mit 312 v. Chr.), bei den Juden ſpäter מִנְיַן שְׁטָרוֹת „Zahl der Dokumente" genannt, geweſen ſei. Das 1. Makkabäerbuch datiert allerdings nach dieſer Ära, die auch auch bei den babyloniſchen Juden üblich war (b. Ab. z. 9[a]. 10[b]). In Paläſtina war aber ſpäter eine ſehr große Zahl verſchiedener Ären im Gebrauch, ſ. das Verzeichnis bei Schürer, Bd I[3] 669, und die Miſchna Gitt. VIII 5 (vgl. auch j. R. h. S. 56[b]) beſtimmt, daß in einem Scheidebrief die Ära der zuſtändigen Obrigkeit genannt ſein müſſe, ſchließt aber die der Griechen (alſo die Seleuciden-Ära) geradezu aus. Der babyloniſche Talmud (b. Gitt. 80[a]) hat bei der „unrechten Herrſchaft", deren Ära man nicht verwenden ſoll, an Rom gedacht und dadurch den Sinn der Beſtimmung verdunkelt. Eine eigentliche Datierung irgendwelchen Ereigniſſes nach einer Ära kommt übrigens in der geſamten altrabbiniſchen Litteratur nicht vor. Die durch Münzen bezeugten Ären der Erlöſung bezw. Befreiung aus den Aufſtandszeiten 66—70 und 132—135 v. Chr. waren nur vorübergehende Erſcheinungen.

Die ſeit dem Mittelalter bei den Juden zur Herrſchaft gelangte Schöpfungsära war jedenfalls jener alten Zeit völlig fremd. Nach derſelben würde das Jahr 1 n. Chr. auf das Jahr 3761 der Welt fallen. Durch Subtraktion von 3760 von der jüdiſchen Jahreszahl ergiebt ſich die entſprechende chriſtliche. 5659 der Welt = 1899 n. Chr. Der bequemeren Rechnung wegen pflegt man zu ſagen, daß man bei Nichtberückſichtigung der Tauſende auf beiden Seiten durch Addition von 240 von der jüdiſchen Jahreszahl zur chriſtlichen gelange. Doch iſt nicht zu vergeſſen, daß die Rechnung ſich nur auf das während des chriſtlichen Jahres ablaufende jüdiſche Jahr bezieht. Das im Oktober mit Tiſchri neubeginnende jüdiſche Jahr iſt um eine Zahl weiter voraus, weshalb es bei Umrechnungen wichtig iſt zu wiſſen, ob eine jüdiſche Jahreszahl ſich etwa auf die Zeit zwiſchen 1. Tiſchri und 31. Dezember des betreffenden Jahres bezieht. Übrigens lieben die Juden die Tauſende nicht zu ſchreiben, ſie pflegen dann כפ"ק = קְטַנְתָּא כְּפִשְׁטָא „nach der kleinen Rechnung" zur Zahl hinzuzufügen. Nicht ſelten wird auch eine Jahreszahl durch ein Bibelwort angedeutet, in welchem die Buchſtaben, deren Zahlenwert zu addieren iſt, beſonders hervorgehoben werden. Als nützliche Hilfsmittel zur Umrechnung ſind zu empfehlen: G. A. Jahn, Tafeln zur gegenſeitigen Verwandlung jüdiſcher und chriſtlicher Zeitangaben (1856); B. Zuckermann, Anleitung und Tabellen zur Vergleichung jüd. und chriſtl. Zeit-

angaben (1893); M. Simon und L. Cohen, Ein neuer Maphteach (1897). Einen ausgerechneten Kalender von 1861—1961 bietet H. Schleſinger, Hundert Tabellen (1862).

Guſtaf Dalman.

Gottesdienſtliche Zeiten im Alten Teſtament. J. F. L. George, Die älteren jüdiſchen Feſte mit einer Kritik der Geſetzgebung des Pentateuchs 1835; Ewald, De feriarum hebr. origine ac ratione 1841; Die Alterthümer des Volkes Israel[3] 151 ff. 441 ff.; H. Hupfeld, Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione 1851—58, Appendix 1865; J. Bachmann, Die Feſtgeſetze des Pentateuchs 1858; J. Wellhauſen, Prolegomena zur Geſch. Israels[4] 82—117; Stade, Geſch. Israels 1, 498—503; Green, The hebrew feasts in their relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch 1885 (überſ. von Becher, Die Feſte der Hebräer 1895); Dillmann-Ryſſel, Die Bücher Exodus und Leviticus 630 ff.; Steuernagel, Das Deuteronomium 58 f.; Keil, Handb. der bibl. Archäologie[2] 366 ff.; Benzinger, Hebräiſche Archäologie 464—478; Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie 2, 138—203; De Viſſer, Hebreeuwsche Archaeologie 1, 412 ff.; Handwörterbuch des bibl. Alterthums[2] 1, 445 ff.; Dictionary of the Bible, Edinb. 1898, 1, 859 ff.

Ueber die Litteratur zu den einzelnen Feſten vgl. die betreffenden Artikel. — Ueber die altarabiſchen Feſte ſ. Wellhauſen, Reſte arab. Heidentums[2] 79—101.

Da die einzelnen altteſtamentlichen Feſte in beſonderen Artikeln behandelt werden, iſt die Aufgabe dieſes Artikels einen Überblick über ſämtliche Feſte und ihre geſchichtliche Entwickelung zu geben, während im übrigen auf die Spezialartikel verwieſen werden muß.

1. Für den Begriff „Feſt“ im religiöſen Sinne hat die hebräiſche Sprache zwei Ausdrücke עֲצֶרֶת und חַג. Das erſtgenannte Wort bedeutet die feſtgeſetzte Zeit, in der man zuſammenkommt. Es kann als allgemeiner Ausdruck von allen Feſten gebraucht werden, z. B. Ez 45, 17, ſteht aber häufig von den Verſammlungsfeſten mit Ausſchluß der Sabbathe und Neumonde, Neh 10, 34; 1 Chr 28, 31; 2 Chr 8, 13 vgl. Jeſ 1, 14; Ez 45, 24. Das zweite Wort חַג ſcheint eigentlich den Feſttanz zu bedeuten, gewinnt aber dann die Bedeutung Feſt überhaupt. Vorzugsweiſe ſteht es von den drei großen Hauptfeſten, an denen man nach einem größern Heiligtum wallfahrtete, Ex 23, 14. 34, 23 ff.; Dt 16, 16; Le 23, 6. 24, und unter dieſen beſonders von dem Hüttenfeſte im Herbſt (ſ. u.).

Die im Alten Teſtamente vorkommenden Feſte laſſen ſich nach verſchiedenen Prinzipien einteilen, die ſich aber vielfach kreuzen, beſonders wenn man die verſchiedenen Zeiten in Betracht zieht. Einen lunaren Charakter hat die Neumondsfeier, und vielleicht auch der Sabbath. Auf dem Sabbath beruhen weiter die größeren Kreiſe des Sabbaths- und des Jobeljahrs. Mit den Jahreszeiten hängen Maſſot-, Wochen- und Laubhüttenfeſt nach ihrer agrariſchen Seite zuſammen. Das Paſſahfeſt tritt uns als ein religiös-hiſtoriſches Erinnerungsfeſt entgegen, und mit dieſem Begriffe ſind auch Maſſot- und Hüttenfeſt in Verbindung gebracht, während das Pfingſtfeſt erſt in nachbibliſcher Zeit in dieſen Kreis aufgenommen wurde. Hierher gehören auch das Purim- und das Tempelweihfeſt. Der Verſöhnungstag drückt dagegen einen rein geiſtigen, religiöſen Gedanken aus, der mit den zeitlichen Prinzipien nur in loſer Verbindung ſteht. Ferner kann man die Feſte danach einteilen, ob ſie in der Familie, am Heiligtume einer kleinen Landgemeinde oder an einem Centralheiligtume gefeiert worden ſind u. ſ. w.

2. Um einen Überblick über den Stoff und die geſchichtliche Entwickelung zu gewinnen, können wir unſeren Ausgangspunkt in der prieſterlichen Quellenſchicht des Pentateuchs (P) ſuchen, weil das ganze Syſtem hier am vollſtändigſten entwickelt iſt. Die Hauptſtellen ſind Le c. 23, das Paſſahgeſetz Ex 12, 3—20. 43—50, das Jobeljahrgeſetz Le c. 25, das Ritual des Verſöhnungstages Le c. 16 und die Verordnung über Feſtopfer Nu c. 28. 29. Die an dieſen Stellen erwähnten gottesdienſtlichen Zeiten ſind folgende:

a) Durch das zweimalige tägliche Opfer wird eigentlich jeder Tag zu einem religiöſen Feſttage, ſo daß die weiteren Opfer der übrigen Feiertage als Zugabe zum Tamid betrachtet werden können, Nu 28, 3 ff.; Ex 29, 38 ff.

b) Der Sabbath iſt ein dem Herrn geweihter Tag mit abſoluter Ruhe, Feſtverſammlung am Heiligtume (מִקְרָא קֹדֶשׁ ſ. Dillmann zu Ex 12, 16) und beſonderen Opfern, Le 23, 3; Nu 28, 9 f.

c) Das Paſſah am 14. im 1. Monat wird nur als ein häusliches Feſt zur Erinnerung an die Bewahrung der Israeliten bei der letzten ägyptiſchen Plage gefeiert. Das Paſſahlamm wird mit ungeſäuertem Brote und bitteren Kräutern gegeſſen, und das Blut an die Thürpfoſten geſtrichen.

d) Das Feſt der ungeſäuerten Brote (Maſſotfeſt) beginnt am 15. des 1. Monats und dauert 7 Tage, in welchen kein Sauerteig in den Häuſern vorhanden ſein darf. An allen

7 Tagen werden beſondere Opfer gebracht. Der 1. und 7. Tag ſind Ruhetage zweiten Grades mit Feſtverſammlungen. Daß dies Feſt an die Auswanderung aus Ägypten erinnern ſoll, wird Ex 12, 17 geſagt, aber ſonſt tritt das Verbot des Sauerteiges als Hauptſache hervor. Daneben leſen wir aber Le 23, 9—14, daß bei dieſem Feſte die Erſtlingsgarbe der neuen Ernte in Verbindung mit einem beſonderen Opfer dem Heiligtum geweiht werden ſoll, und daß die Iſraeliten erſt danach anfangen dürfen, das Korn der neuen Ernte zu genießen. Der Tag, an welchem die Garbe gebracht werden ſoll, heißt „der Tag nach dem Sabbath", ein unklarer, verſchieden gedeuteter Ausdruck, der nach dem jetzt vorliegenden Zuſammenhange am beſten von dem Paſſahtage erklärt wird (vgl. Joſ 5, 11), urſprünglich wohl aber auf einer anderen Zeitbeſtimmung beruht.

e) Das Wochenfeſt oder der Tag der Erſtlinge iſt der 7 Wochen nach jenem Tage der Erſtlingsgarbe eintreffende Tag. Er wird als Ruhetag zweiten Ranges mit Feſtverſammlung, Darbringen zweier Erſtlingsbrote und beſonderen Opfern gefeiert.

f) Das Laubhüttenfeſt beginnt am 15. des 7. Monats und dauert 8 Tage. An allen acht Tagen werden Opfer in verſchiedener Zahl gebracht, vgl. Nu 29, 12 ff. Der erſte und achte Tag ſind Ruhetage zweiten Ranges mit Feſtverſammlungen; der 8. Tag wird עֲצֶרֶת genannt (ein Wort, das Dt 16, 8 von dem 7. Tage der Maſſotfeier ſteht). Für dies Feſt ſollten dicht belaubte Zweige geſammelt werden, ohne Zweifel um daraus Hütten zu bauen, in denen man ſich während der Feier aufhielt, um dadurch an die Zeit zu erinnern, da Iſrael in der Wüſte in Hütten wohnte. Daß aber dies Feſt auch mit dem Landleben zuſammenhing, geht aus Le 23, 39 hervor, wo es heißt, daß „das Feſt Jahves" gefeiert werden ſollte, wann die Früchte des Landes eingeſammelt wurden.

g) Die Neumonde werden durch beſondere Opfer ausgezeichnet Nu 28, 11—15. Nur der Neumond des 7. Monats iſt ein Ruhetag zweiten Ranges mit Feſtverſammlung, und wird außerdem durch Poſaunenblaſen und weitere Opfer hervorgehoben.

h) Der Verſöhnungstag am 10. des 7. Monats iſt ein abſoluter Ruhetag mit Feſtverſammlung und eigenen Opfern. An dieſem Bußtage, an welchem das Volk faſten ſoll, ſchafft der Hoheprieſter Sühne für die Sünde und Unreinheit des Volkes (ſ. d. A. Verſöhnungstag).

i) Das Sabbathsjahr tritt alle 7 Jahre ein und beſteht darin, daß das ganze Land für Jahve ruht, d. h. es wird nicht geſäet und nicht geerntet, und was der Boden freiwillig trägt, gehört allen Bewohnern ohne Unterſchied und den Tieren.

k) Das Jobeljahr ſoll alle 50 Jahre nach einem Cyklus von 7 Sabbathjahren gefeiert werden. Es beginnt am Verſöhnungstage mit Poſaunenſchall und beſteht ebenfalls in einer vollſtändigen Ruhe des Landes, wozu noch kommt, daß jeder Iſraelite an dieſem Tage ſeinen früheren Beſitz und, falls er Sklave geworden iſt, ſeine Freiheit wieder erhält — denn das Land iſt Jahves Eigentum und den Iſraeliten nur als Gäſten überlaſſen, und alle Iſraeliten ſind Jahves Knechte und dürfen nicht Sklaven der Menſchen werden.

In dieſem Syſtem treten die religiöſen Beziehungen überall ſcharf hervor. Erinnerungsfeſte ſind das Paſſah, Maſſot- und Laubhüttenfeſt. Beſondere religiöſe Gedanken werden durch den Verſöhnungstag, das Sabbath- und Jobeljahr ausgedrückt. Die Feſte werden mit Ausnahme des Paſſah am Heiligtume durch Feſtverſammlungen gefeiert und haben ihren Schwerpunkt in den Geſamtopfern, die in verſchiedener Zahl und Zuſammenſetzung gebracht werden. Mit Ausnahme des täglichen und des Sabbathopfers werden alle Darbringungen von Sündopfern begleitet, die ernſte Gedanken an die Sünde und Unreinheit erwecken. Der Begriff des Feſttages iſt mit dem des Ruhetages verknüpft, und die meiſten Feſte ſind auf das Sabbathsſyſtem baſiert. Alle Feſtzeiten ſind chronologiſch genau fixiert (vgl. Gen 1, 14; Pſ 104, 19), und zwar durch die Monate mit ihren Abteilungen, ſo daß Sir 43, 6 ſagen kann, daß die Feſte durch den Mond beſtimmt ſind. Nur bei den drei großen Feſten, Maſſot-, Wochen- und Hüttenfeſt, treten uns Beziehungen auf die Jahreszeiten und das Landleben entgegen, aber dieſe Abſchnitte von Le c. 23 ſind deutliche Beſtandteile eines älteren Feſtgeſetzes, das von dem ſpäteren Verfaſſer aufgenommen worden iſt.

3. Mit den prieſterlichen Geſetzen des Pentateuchs vergleichen wir zunächſt die Feſtanordnungen in dem Schlußabſchnitte des Buches Ezechiel (45, 17—46, 15). Bei ihm fehlt das Wochenfeſt, da der Text 45, 21 zu ändern iſt. Dagegen erwähnt er das Paſſahfeſt am 14. (urſprünglich wahrſcheinlich am 15.) des 1. Monats. Es beſteht darin, daß 7 Tage nichts Geſäuertes genoſſen wird, und tägliche Brand-, Speiſe- und Sündopfer gebracht werden. Damit korreſpondiert am 15. des 7. Monats das „Feſt" d. h. das Laubhüttenfeſt, das 7 Tage lang durch ähnliche Opfer gefeiert wird. Außerdem ſollen

an den Neumondstagen und den Sabbathen Opfer gebracht werden, ſowie täglich ein aus einem Brandopfer mit dazu gehörendem Speiſeopfer beſtehendes Morgenopfer. Endlich ſoll am 1. des 1. Monats und des 7. Monats das Heiligtum durch das Blut eines Sündopfers geſühnt werden.

Dieſe Beſtimmungen ſtehen in mehreren Beziehungen denen des Prieſterkodex ſehr nahe. Auch hier bilden die Feſtopfer (Brand- und Sündopfer) den Hauptpunkt der Feſte, wobei der Unterſchied, daß ſie nicht von der Gemeinde ſelbſt, ſondern von dem Fürſten im Namen des Volkes gebracht werden, ohne Belang iſt. Dagegen ſind die Zahl der Feſte und die Zahl der Tage der beiden Hauptfeſte geringer als im Prieſterkodex, während umgekehrt der Verſöhnungstag durch die beiden Sühntage am Anfange der zwei Jahreshälften vertreten iſt. Die Beziehungen der chronologiſch genau fixierten Feſte auf den Ackerbau treten vollſtändig zurück, und von einer Feier des Paſſahfeſtes in den Häuſern iſt nicht die Rede.

4. Im Deuteronomium handelt der Abſchnitt 16, 1—17 von den Feſten. Wir treffen hier die drei großen Feſte, an denen die Israeliten nach dem Centralheiligtum wandern ſollen. Im Monate Abib ſoll (ohne nähere chronologiſche Fixierung) das Paſſah als religiöſes Erinnerungsfeſt gefeiert werden, und zwar nicht durch ein häusliches Feſt, ſondern durch Opfer und Genuß von Schafen und Rindern am Centralheiligtume. Das Paſſah fordert jedoch nur eine eintägige Anweſenheit am Heiligtume (16, 7), aber 7 Tage lang darf nichts Geſäuertes gegeſſen werden, damit das „Elendsbrot" an die haſtige Flucht aus Ägypten erinnere. Sieben Wochen nach dem Anfange der Ernte ſoll das Wochenfeſt am Centralheiligtume durch fröhlichen Genuß der mitgebrachten Abgaben gefeiert werden. Das ſiebentägige Hüttenfeſt iſt, ohne nähere chronologiſche Angabe, zur Zeit der Weinleſe auf ähnliche Weiſe am Heiligtume zu feiern.

Von den beiden oben beſprochenen Geſetzen unterſcheidet ſich das deuteronomiſche zunächſt dadurch, daß die Feſte nicht chronologiſch fixiert ſind. Wochenfeſt und Laubhüttenfeſt ſind einfach von den Hauptpunkten des agrariſchen Lebens abhängig, und beim Hüttenfeſte fehlt jede Beziehung auf ein hiſtoriſches Ereignis. Mit Ezechiel ſtimmt das deuteronomiſche Geſetz in der ſiebentägigen Dauer des erſten und dritten Feſtes und darin, daß das Paſſah am Centralheiligtume gefeiert wird. Ebenſowohl von ihm, wie von dem Prieſterkodex unterſcheidet es ſich weſentlich dadurch, daß nicht die Gemeindeopfer, ſondern die fröhlichen Opfermahlzeiten (ohne Sündopfer) das Weſen der Feſte ausmachen.

Die Feier des Sabbaths wird im deuteronomiſchen Dekaloge (5, 12 ff.) eingeſchärft, und dabei das humanitäre Prinzip: das Ausruhen der Sklaven hervorgehoben. Dagegen fehlen Sabbaths- und Jobeljahr, da der alle 7 Jahre eintretende Schuldenerlaß (15, 1 ff.) lediglich ſociale Bedeutung hat und nur eine begrenzte religiöſe Weihe dadurch erhält, daß am Laubhüttenfeſte dieſes Jahres das Geſetz vorgeleſen werden ſoll (31, 9 ff.). Vom Neumonde iſt nicht die Rede und noch weniger von dem Verſöhnungstage oder den beiden Sühntagen Ezechiels.

5. Die Darſtellung der jehoviſtiſchen Feſtgeſetze leidet unter der Schwierigkeit, daß mehrere Forſcher in den betreffenden Abſchnitten (Ex 23, 10—17; 34, 18—26 mit den Paſſahperikopen 12, 34. 39; 13, 3 ff.) eine mehr oder weniger durchgreifende deuteronomiſche Bearbeitung oder ſonſtige Änderungen annehmen. Nehmen wir die Abſchnitte, wie ſie lauten, ſo treffen wir Ex 23 das ſiebentägige Maſſotfeſt im Abib, ein Erinnerungsfeſt, an dem nichts Geſäuertes genoſſen werden darf, das Erntefeſt (חג הקציר) und das Obſtleſefeſt (חג האסיף) am Ausgange des Jahres; an dieſen drei Feſten ſoll man vor Jahve mit ſeinen Gaben erſcheinen. Ferner den Sabbath mit derſelben humanitären Begründung wie im Deuteronomium und die Beſtimmung, daß die Ernte alle 7 Jahre Gemeingut ſein ſoll. Dieſelben drei Feſte werden Ex 34 erwähnt, nur mit dem Unterſchiede, daß das zweite „Wochenfeſt" heißt wie im Deuteronomium. Aber V. 25 taucht plötzlich das Paſſah auf, und da V. 19—20 inhaltlich mit dieſem übereinſtimmen, ſo war wohl urſprünglich V. 18 vom Paſſahfeſt die Rede. Jedenfalls ſpricht alles dagegen, daß das Wort „Paſſah" erſt durch das Deuteronomium eingeführt ſein ſollte. Das Deuteronomium faßt alſo c. 16 die beiden Exodusabſchnitte zuſammen.

6. Schon dieſe Überſicht lehrt, daß der Prieſterkodex und die jehoviſtiſchen Geſetze die beiden Extreme der Entwickelung bezeichnen, und daß Ezechiel und das Deuteronomium die vermittelnden Glieder ſind. Ferner kann es nicht zweifelhaft ſein, daß die Reihenfolge chronologiſch betrachtet dieſe geweſen ſein muß: JE, Dt, Ezechiel und P. Dies Reſultat wird nun durch die anderen altteſtamentlichen Schriften beſtätigt, und dabei das etwas magere Bild der jehoviſtiſchen Feſte ausgefüllt. Ein nach dem Ritual des Prieſtergeſetzes

gefeiertes Feſt wird zum erſtenmale Neh 8, 14 ff. erwähnt, wo es ausdrücklich heißt: ſo hatten die Israeliten ſeit der Zeit Joſuas bis auf jenen Tag nicht gethan. Daß der Verſöhnungstag bei dieſer Gelegenheit nicht gefeiert worden iſt, kann höchſtens beweiſen, daß die betreffende Perikope damals noch im Prieſterkodex fehlte; aber ſelbſt dieſer Schluß iſt nicht abſolut ſicher, da man natürlich nicht daran denken konnte, das ganze Geſetz auf einmal durchzuführen, ſo wie gewiß auch die Verpflichtungen Neh 10, 31 ff. nicht mit Kosters als die letzte Stufe vor dem Prieſterkodex, ſondern als ein Minimum, mit dem man ſich vorläufig begnügte, zu betrachten ſind.

Das erſte nach den Centraliſationsforderungen des Deuteronomiums gefeierte Feſt treffen wir unter dem König Joſija 2 Kg 23, 21—23, ebenfalls mit der bezeichnenden Bemerkung: ein ſolches Paſſah war nicht ſeit den Tagen der Richter gefeiert worden. Auf dem deuteronomiſchen Paſſah fußt auch, wie wir geſehen, der Prophet Ezechiel. Mit den jehoviſtiſchen Quellen ſind alſo die älteren geſchichtlichen Schriften und die vorexiliſchen Propheten zuſammenzuſtellen. Hier erfahren wir nun zunächſt, was wir zum voraus erwarten mußten, daß die Feſte an verſchiedenen Orten gefeiert worden ſind. Von einem Opferfeſte in der Stadt Samuels erzählt 1 Sa 9, 12 ff. In Bethlehem wird ein Feſt von einem Geſchlechte gemeinſam gefeiert 1 Sa 20, 6. Daneben gab es auch Feſte, wo man nach einem größeren Heiligtum wallfahrtete. So begab ſich Elkana mit ſeinen beiden Frauen nach dem Gotteshauſe in Schilo, um dort Opfermahlzeiten zu feiern 1 Sa 1, 3 ff. (vgl. Hoſ 9, 4 f.). Ebenſo fanden am Tempel in Jeruſalem Feſtverſammlungen ſtatt Jeſ 1, 13; 30, 29. Was die Feſte ſelbſt betrifft, ſo war das Hüttenfeſt augenſcheinlich ein Hauptfeſt, weshalb es auch bisweilen „das Feſt" genannt wird, Ri 21, 19; 1 Kg 8, 2; Ez 45, 21 (aber kaum Hoſ 12, 10, wo wahrſcheinlich ein Textfehler vorliegt). Von den Reigentänzen der Mädchen an dieſem Feſte in den Weinbergen bei Schilo iſt Ri 21, 19 die Rede, und bei dem Feſtbeſuche Elkanas iſt wahrſcheinlich auch an dies Feſt zu denken. Als ephraimitiſches Hauptfeſt wird es 1 Kg 12, 32 erwähnt, nach welcher Stelle es von Jerobeam auf den 15. des 8. Monats verlegt wurde, im Gegenſatz zu der von Ezechiel bezeugten Sitte, es im 7. Monate zu feiern. Da die Zeit des Hüttenfeſtes in den älteren Geſetzen indeſſen nicht genau fixiert iſt, und da der 7. Monat 1 Kg 8, 2 nach der Zeitangabe 6, 38 etwas auffällig iſt, ſo haben die Ephraimiten vielleicht vielmehr eine ältere Sitte feſtgehalten. An das Hüttenfeſt erinnert der Ausdruck Jer 5, 24, während es unſicher iſt, ob Jeſ 30, 29 auf das Paſſah anſpielt. Doch iſt die ſchwache Bezeugung dieſer Feſte nur als Zufall zu betrachten, da häufig von mehreren Feſten die Rede iſt, Jeſ 1, 13 f.; Hoſ 1, 13; Am 8, 21; vgl. Jeſ 29, 1, wo der jährliche Kreis der Feſte erwähnt wird, während 1 Kg 9, 25 als deuteronomiſtiſche Bemerkung nicht beweiſend iſt. Neben den jährlichen Hauptfeſten iſt öfters von dem Sabbath die Rede 2 Kg 4, 23; 11, 5; Jeſ 1, 13; Hoſ 2, 13; Am 8, 5. Mit ihm iſt das Neumondfeſt öfters verbunden 2 Kg 4, 23; Jeſ 1, 13 f.; Hoſ 2, 13; Am 8, 5 und außerdem 1 Sa 20, 5. Nach Am 8, 5 waren Sabbath und Neumond Ruhetage und nach 2 Kg 4, 23 benutzte man dieſe Ruhe, um die Verſammlungen der Propheten zu beſuchen. Merkwürdig iſt es, daß die Neumonde, die nach dieſen Stellen eine größere Bedeutung gehabt haben müſſen, in den älteren Geſetzen nicht erwähnt werden. Daß die Geſetzgeber dieſe Feſte ſollten desavouiert haben, wie vermutet worden iſt, iſt nicht wahrſcheinlich, da Am 8, 5 für eine tiefere religiöſe Bedeutung ſpricht, und andererſeits die Propheten zeigen, daß die anderen Feſte einer heidniſchen Verunreinigung nicht weniger ausgeſetzt waren; auch hätte Ezechiel ſie wohl in dieſem Falle nicht aufgenommen. Daneben gab es übrigens noch ein Feſt, das in allen Geſetzesſammlungen fehlt, die Schafſchur 1 Sa 25, 2 ff.; 2 Sa 13, 23. Ein gemeinſamer Charakterzug der Feſte überhaupt war die jubelnde Freude, der man ſich hingab. So formuliert Amos einmal (8, 10) ſeine Drohung ſo, daß er ſagt: der Herr wird die Feſte dieſes Volkes in Trauer verwandeln; vgl. Hoſ 2, 13: ich laſſe aufhören ihre ganze Freude, ihre Feſte, ihre Neumonde, ihre Sabbathe und jede Feſtzeit; Jeſ 32, 9 ff. Will man ſich die Feſte der alten Israeliten vorſtellen, muß man an die leidenſchaftlichen Freudenausbrüche eines orientaliſchen Volkes denken. Zwar lag in dem ſittlichen Charakter der altteſtamentlichen Religion eine Aufforderung, die Grenzen dieſes Jubels enger zu ziehen, als es bei den Nachbarn Israels der Fall war, vgl. Hoſ 9, 1. Wie ſchwer es aber dem Volke fiel, die Grenzen innezuhalten, zeigt die klaſſiſche Schilderung eines Opferfeſtes Jeſ c. 28, womit die Bemerkung 1 Sa 1, 13 zu vergleichen iſt, daß Eli dachte, die betende Hanna ſei betrunken. Bezeichnend iſt es auch, daß Joſua Ex 32, 17 f. meint, einen Kriegslärm zu hören, bis er entdeckt, daß das Volk ein Opferfeſt feiert. Tänze bildeten, wie Ri 21, 19 ff.; 2 Sa 6, 14 und das Wort חג lehren, einen weſentlichen Beſtandteil der Feier;

daneben Geſänge, Saiten- und Flötenſpiel (Am 5, 23; Jeſ 30, 29). Eine Trauerfeier wie das jährliche viertägige Feſt zum Andenken an die Tochter Jephtas (Ri 11, 40) iſt in der alten Zeit etwas ſehr Ungewöhnliches.

7. Eine Zuſammenfaſſung dieſer vielen Einzelheiten zeigt nun deutlich, daß die Entwickelung darin beſtanden hat, daß die alten fröhlichen Feſte mit ihrem überwiegend agrariſchen Charakter ſchließlich ernſte religiöſe Feſte geworden ſind. Das menſchliche Subjekt der Feſte ſind in den alten Zeiten die einzelnen Geſchlechter oder Landgemeinden, in ſpäterer Zeit die israelitiſche Gemeinde in rein religiöſem Sinne. Deshalb verſchwanden die fröhlichen Opfermahlzeiten und wurden durch die Geſamtopfer der Gemeinde erſetzt. Die Loslöſung von den natürlichen Anläſſen zeigt ſich auch darin, daß die ſpäteren Feſte zeitlich genau fixiert ſind, während ſie früher auf freiere Weiſe mit den Jahreszeiten zuſammenhingen. Daneben entſtehen neue Feſte, die rein religiöſe Gedanken ausdrücken, wie die beiden Sühnefeſte Ezechiels und der Verſöhnungstag, die nur mit dem Kirchenjahre und nicht mit dem natürlichen Jahre zuſammenhängen. Den Wendepunkt bezeichnet das Deuteronomium. Hier haben die Feſte noch ihren alten Charakter, wie es beſonders aus dem wiederholten Ausdrucke: ſich vor Jahve freuen (14, 26; 16, 11. 15 u. ſ. w.), hervorgeht; aber durch die Centraliſation des Kultus iſt der erſte Schritt gethan, ſie von der natürlichen Grundlage loszulöſen und in rein religiöſe Feiern zu verwandeln, was dann bei Ezechiel und im Prieſterkodex weiter ausgeführt wird. Nur bei einem Feſte verläßt der Prieſterkodex dieſen Weg, nämlich beim Paſſah, das im Deuteronomium und bei Ezechiel ein Tempelfeſt geworden iſt, aber im prieſterlichen Geſetze wieder in ein häusliches Feſt verwandelt wird, wobei das Paſſahlamm den Charakter eines Opfers verliert. Aber gerade an dieſem Punkte folgte die nacheriliſche Zeit nicht dem Prieſterkodex, ſondern kehrte jedenfalls teilweiſe zur deuteronomiſchen Anordnung zurück (ſ. d. A. Paſſah). So klar indeſſen dieſe ganze Entwickelung vorliegt, ſo wäre es doch unrichtig den Gegenſatz zwiſchen der alten und ſpäteren Zeit zu einem abſoluten zu machen. Das Moment der Feſtfreude verſchwindet durchaus nicht vollſtändig in der nacheriliſchen Zeit. Der Prieſterkodex ſelbſt ſpricht von den „Freudentagen" des Volkes Nu 10, 10, und als Ausdruck für „Feſttag" treffen wir z. B. Eſt 8, 17; 9, 19. 22 die Benennung יוֹם טוֹב guter, fröhlicher Tag. Vor allem behielt das Hüttenfeſt den Charakter einer eminent fröhlichen Feier, ſo daß in der ſpäteren jüdiſchen Litteratur von ihm geſagt werden kann, daß, wer die Freude dieſes Tages nicht geſehen habe, überhaupt nicht wiſſe, was Freude ſei. Auch iſt es lehrreich, daß der prieſterliche Verfaſſer von Le c. 23 mehrere Abſchnitte eines älteren Geſetzes aufgenommen hat, durch welche die agrariſchen Beziehungen der drei Hauptfeſte klar hervortreten, ja daß wir es beim Maſſotfeſte gerade ihm verdanken, daß wir den natürlichen Hintergrund dieſer Feier beſtimmt nachweiſen können. Und umgekehrt zeigt 2 Kg 4, 23, daß man ſchon in alter Zeit den Feſten eine tiefere prophetiſche Weihe zu geben verſtand, indem man die Muße des Sabbaths und des Neumondes benutzte, um die prophetiſchen Verſammlungen aufzuſuchen. Auch hat man kein Recht anzunehmen, daß erſt das Deuteronomium begonnen hätte, das erſte große Feſt als religiöſes Erinnerungsfeſt zu betrachten.

8. Die drei Hauptfeſte Maſſot, Wochen- und Hüttenfeſt, hängen, wie wir geſehen haben, mit dem agrariſchen Leben aufs engſte zuſammen. Dadurch wird die Frage nahe gelegt, ob ſie erſt während des Aufenthaltes Israels im Lande Kanaan, vielleicht nach kanaanäiſchen Vorbildern, entſtanden ſind, oder ob Moſe ſie prophetiſch mit Hinblick auf die Zukunft Israels angeordnet hat. Die Beantwortung dieſer Frage wird verſchieden ausfallen, je nach dem verſchiedenen Bilde, das man ſich von Moſe und ſeiner Bedeutung für Israel macht und kann deshalb in dieſem Zuſammenhange nicht näher behandelt werden. Aber immerhin liegt ein bedeutſames Moment in der Thatſache, daß die Kanaanäer nach Ri 9, 27 ein Feſt hatten, das zu dem Laubhüttenfeſte der Israeliten ein genaues Analogon bildete. Dagegen liegt kein Grund vor, den Sabbath als eine kanaanäiſche Entlehnung zu betrachten. Die Unzufriedenheit der kanaaniſierten Israeliten mit dieſem Ruhetage und der durch ihn entſtandenen Unterbrechung ihres Geldgewinns Am 8, 5 ſpricht gegen eine ſolche Annahme. Und wenn man geſagt hat, daß ein Ruhetag an und für ſich nicht bei einem Nomadenvolke entſtehen konnte, weil ein ſolches täglich für ſeine Herdentiere ſorgen mußte, ſo kann man dagegen an die ſogenannten Hums bei den Arabern erinnern, die in der heiligen Zeit keine ſaure Milch trockneten, kein Butterſchmalz machten und den Tieren keine Wolle auszupften, und von denen Wellhauſen ſagt, daß ihr Gelübde als eine Art nomadiſche Sabbathsfeier, eine Enthaltung von den Arbeiten des Hirtenlebens zu betrachten ſei (vgl. weiter d. A. Sabbath). Aus vor-

moſaiſcher Zeit ſtammen wahrſcheinlich die Neumondfeſte, die, wie wir geſehen haben, trotz ihrer Beliebtheit in den älteren Pentateuchquellen nicht erwähnt werden. Sie haben gerade bei einem Nomadenvolke ihren natürlichen Boden und ſtanden, wie die angeführten Stellen gezeigt haben, mit dem Sabbath in enger Verbindung. Altisraelitiſch iſt gewiß auch das Schafſchurfeſt, das die Erzählung Gen 38, 13 ſelbſt in die vormoſaiſche Zeit verlegt, während es in allen Geſetzen unberückſichtigt bleibt. Endlich geht es aus den Stellen Ex 3, 18; 5, 13; 8, 21 ff.; 10, 8 ff.; 24 ff.; 12, 21 deutlich hervor, daß das Paſſah einen vormoſaiſchen Vorgänger gehabt hat, da dies alte Feſt nicht durch den Auszug der Israeliten geſchaffen, ſondern vorausgeſetzt wird. Der Charakter dieſes alten Paſſah läßt ſich nicht mit voller Sicherheit feſtſtellen, aber die Rolle, die die Erſtgeburten überall ſpielen, wo vom Paſſah die Rede iſt, macht es höchſt wahrſcheinlich, daß es in einer Darbringung der erſtgebornen Tiere beſtand, womit vielleicht ein ſühnender Ritus verbunden war. Vieles ſpricht dafür, daß ein altarabiſches Frühlingsfeſt derſelben Wurzel entſtammte wie das altisraelitiſche.

9. Zu den ſchon erwähnten Feſten kamen in ſpäteren Zeiten noch einige neue, von denen ein paar im AT erwähnt werden. So das Purimfeſt am 14. und 15. Adar, deſſen Urſprung den Inhalt des Eſtherbuches bildet. Es wird zum erſtenmale 2 Mak 15, 36 unter dem Namen des Mardochaiſchen Tages als bekanntes Feſt erwähnt. Nach dem Eſtherbuche iſt es ein hiſtoriſches Erinnerungsfeſt, das durch luſtige Gaſtereien und gegenſeitige Geſchenke, aber auch durch Faſten und Klagen gefeiert werden ſollte. Über die urſprüngliche Bedeutung ſ. d. A. Purim. In der Makkabäerzeit kam die 8tägige Hanukka- oder Tempelweihfeier am 25. Kislev hinzu, um an die Reinigung des Tempels nach der Befleckung durch Antiochus Epiphanes zu erinnern; vgl. 1 Mak 4, 59; 2 Mak 10, 5—7; Joſ. Arch. 12, 325 und im AT ohne Zweifel Pſ 30, 1. Wegen des Zeitpunktes und der zur Feſtfeier benutzten Lichter und grünen Zweige vermutet Wellhauſen, daß das Feſt ſchon als Feſt der Sonnenwende beſtand, ehe es mit der Erinnerungsfeier verbunden wurde. **F. Buhl.**

Gottesfreunde ſ. Myſtik und Rulmann Merſwin.

Gottesfriede (Pax Dei, Treuga Dei). — Litteratur: Kluckhohn, Geſchichte des Gottesfriedens 1857; Sémichon, La paix et la trêve de Dieu 1857, 2. éd. 1869; Fehr, Der Gottesfriede und die kathol. Kirche des MA 1861; Hefele, Conciliengeſchichte 2. Aufl. 4, 688 ff.; Hinſchius, Kirchenrecht 5, 305 ff.; Sackur, Die Cluniacenſer 1894, 2, 213; E. Mayer, Deutſche und franzöſiſche Verfaſſungsgeſchichte 1899, 1 161 ff. — Für Frankreich: Pfiſter, Étude sur le règne de Robert le Pieux (996—1031) 1885, 161 ff.; Huberti, Studien zur Rechtsgeſchichte der Gottesfrieden und Landfrieden 1: Die Friedensordnungen in Frankreich 1892 (vgl. Weiland, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsg., Germ. Abt. 14, 152 ff.). — Für Deutſchland: Steindorff, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich III. 1, 137 ff., 448 ff.; Nitzſch, FDG 21, 269 ff.; Herzberg-Fränkel, FDG 23, 117 ff.; Heck, NA 17, 567 ff.; Waitz, Verfaſſungsgeſchichte 2. Aufl. (bearb. von Seeliger) 6, 537 ff.; Schröder, Rechtsgeſchichte 3. Aufl. 642 ff. — Für Italien: Bollati, Miscellanea di Storia Italiana 18, 373 ff.; Duc, eod. 24, 366 ff. — Für England: Liebermann, Ueber die Leges Edwardi Confessoris 1896, 59 ff. — Die franzöſiſchen Gottesfrieden ſind ſämtlich von Huberti im Texte abgedruckt, drei nordfranzöſiſch-flandriſche von Waſſerſchleben, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsg., Germ. Abt. 12, 112 ff., und von Sdralek, Wolfenbütteler Fragmente 1891, 140 ff. Die deutſchen, italieniſchen und arelatiſchen Gottesfrieden hat Weiland, MG Constitutiones 1, 596 ff. herausgegeben.

Der Gottesfriede iſt hervorgegangen aus den Beſtrebungen der Kirche, gegen die aus den Fehden des Lehnsadels für die übrigen Bevölkerungsklaſſen ſich ergebenden Mißſtände auf dem Wege des Einigungsweſens Abhilfe zu ſchaffen. Seine Heimat iſt Frankreich; von hier aus hat er ſich vorübergehend in den Nachbarländern Eingang verſchafft.

Zuerſt im Jahre 990 (nicht 989) finden wir — wie es ſcheint, unabhängig von einander — auf drei Synoden in verſchiedenen Gegenden Süd- und Mittelfrankreichs, in Narbonne, in Puy en Velay und in Charroux bei Poitiers gegen die Mißbräuche des Fehdeweſens gerichtete Friedensvereinigungen. In der Folgezeit werden derartige meiſt auf den Provinzialkonzilien geſchloſſene Einigungen häufiger, die von den aquitaniſchen Herzögen und König Robert von Frankreich begünſtigte Bewegung ergreift auch Nordfrankreich und Burgund und erreicht um das Jahr 1034 ihren Höhepunkt. Bei dem Zuſtandekommen dieſer Friedensſatzungen ſind meiſt auch in erheblicher Zahl Laien beteiligt. Vor allem aber findet regelmäßig eine allgemeine Vereidigung der Laienbevölkerung oder bloß der ritterlichen Klaſſen derſelben auf die einmal gefaßten Beſchlüſſe ſtatt. Denn

dieſelbe haben keine geſetzliche Kraft, ſie binden nur den, der ſich ihnen unterworfen hat. Doch kann der einzelne ſich nur ſchwer dieſer Unterwerfung entziehen. Trotz mancher Abweichungen im einzelnen weiſen dieſe Friedensſatzungen in der Hauptſache einen gemeinſamen Inhalt auf: die kirchlichen Gebäude und ihre Umgebung, zum Teil auch der ſonſtige kirchliche Beſitz, ferner beſtimmte Perſonenklaſſen, Kleriker, Mönche, bisweilen auch Pilgrime, Kaufleute und Frauen, vor allem aber die auf dem Felde beſchäftigten Bauern, ſowie ihr Vieh und Ackergerät genießen einen dauernden Frieden und ſind gegen alle Angriffe ſeitens der Privatwillkür geſchützt. Bruch dieſes Friedens zieht kirchliche Strafen nach ſich; zuweilen verpflichten ſich auch die Teilnehmer des Friedensbündniſſes, gegen den Friedensſtörer mit Waffengewalt zu Felde zu ziehen.

An dieſe ältere Friedensbewegung ſchließt ſich aufs engſte der eigentliche Gottesfriede, die Treuga dei, an. Entſprechend der Bedeutung des in die romaniſchen Sprachen übergegangene Wortes treuga oder treuwa (= Waffenſtillſtand; frz. trève, ital. prov. ſpan. tregua) iſt das Charakteriſtiſche des Gottesfriedens im Gegenſatze zu den älteren Friedenseinigungen darin zu ſuchen, daß an beſtimmten Tagen und Zeiten, den ſog. gebundenen Tagen oder Zeiten, jede Fehde ſtreng unterſagt wird, alſo ein auf den Willen Gottes zurückgeführter Waffenſtillſtand eintritt.

Während die Beſchlüſſe der Synode von Elne (in den Pyrenäen) 1027, welche jede Fehde von der Nona des Sonnabends bis zur Prima des Montags beſeitigen wollen, noch vereinzelt daſtehen, gelangt der Gottesfriede, für den ſich jetzt auch allgemein der Name Treuga dei findet, zu einer erheblichen Bedeutung und zugleich zu einer Erweiterung der gebundenen Zeiten in der großen Friedensbewegung, die um das Jahr 1040, wohl von Aquitanien ausgehend, das übrige Frankreich ergreift, vor allem dank der Thätigkeit Odilos von Clugny in Burgund und in der Provence feſten Fuß faßt und von dort im Jahre 1041 nach Piemont und der Lombardei hinübergreift. Im folgenden Jahre (1042) begegnet der Gottesfriede in der Normandie auf dem Konzil von Caen; von hier ſcheint er nach Flandern gedrungen zu ſein, wenigſtens zeigt der zuerſt auf dem Konzil von Thérouanne (ca. 1063) verkündete flandriſche Gottesfriede eine unverkennbare Übereinſtimmung mit der normanniſchen Treuga Dei. Auch nach Süditalien, wo der Gottesfriede zuerſt 1089 bezeugt iſt, dürften ihn die Normannen gebracht haben. Dagegen ſcheint in England der Gottesfriede nicht praktiſch geworden zu ſein; ſeine Aufnahme in die 1130—1154 entſtandenen Leges Edwardi Confessoris entſpricht kaum dem geltenden Rechte, ſondern wohl nur einem Wunſche der normanniſchen Geiſtlichkeit. Übrigens ſind bereits dem älteren engliſchen Königsrechte gebundene Zeiten bekannt. In den 60er Jahren breitet ſich die Treuga dei auch jenſeits der Pyrenäen, in Catalonien, aus. Im deutſchen Reiche macht mit der Einführung des Gottesfriedens 1082 Biſchof Heinrich von Lüttich den Anfang, 1083 folgte Sigewin von Köln, 1085 Rudbert von Bamberg. In demſelben Jahre dehnt eine Mainzer Synode im Beiſein Heinrichs IV. den Gottesfrieden auf das ganze Reich aus.

Während bisher der Gottesfriede eine Friedenseinigung geweſen iſt, verbindlich allein für die, welche ihn beſchworen haben, wird er durch das Eintreten des Papſttums zu einem allgemeinen Kirchengeſetze, deſſen Geltung von dem Eide der einzelnen unabhängig iſt. Den Anfang macht Urban II., der auf der Synode von Clermont 1095 den Gottesfrieden als allgemeines Geſetz der Chriſtenheit verkündigt, eine römiſche Synode (1097 bis 1099) wiederholt dieſen Beſchluß. In der Folgezeit finden zahlreiche Erneuerungen des Gottesfriedens von päpſtlicher Seite ſtatt, vor allem auf den drei lateraniſchen Konzilien von 1123, 1139 und 1179.

Das Hauptcharakteriſtikum des Gottesfriedens ſind die gebundenen Zeiten. Die urſprüngliche Beſchränkung derſelben auf die Zeit von Sonnabend Abend bis Montag Morgen findet ſich ſpäter nur vereinzelt (z. B. in den Leges Edwardi). Seit der großen Gottesfriedensbewegung um 1040 erſtreckt ſich der Friede regelmäßig auf die Zeit vom Mittwoch Abend bis zum Montag früh, alſo auf die durch das Leiden, Sterben und Auferſtehen des Herrn beſonders geheiligten Wochentage und die ihnen vorangehenden oder nachfolgenden Nächte. Ausnahmsweiſe läßt das wohl auf der Mainzer Synode geleiſtete Juramentum pacis die gebundene Zeit erſt am Donnerstag Abend, der Lütticher und Kölner Friede ſogar erſt am Freitag früh beginnen. Andererſeits wird es ſeit der Synode von Montriond 1041 allgemein üblich, den Frieden nicht nur auf beſtimmte Wochentage, ſondern auch auf andere Zeiten und Tage auszudehnen, insbeſondere auch die Faſtenzeit und die ſich anſchließende Zeit von Oſtern bis Trinitatis, ferner auf die Zeit vom erſten Advent bis zu Epiphanias oder bis zur Epiphaniasoktav, bisweilen auch auf die Quatember-

tage, auf einzelne Heiligentage ꝛc. Auf diese Weise bleibt kaum ein Viertel des Jahres für die Fehde offen. Ferner hat man in den Gottesfrieden vielfach die Bestimmungen der älteren Friedenssatzungen über die dauernde Befriedung bestimmter Gebäude und bestimmter Personenklassen (unter denen später auch die Kreuzfahrer genannt werden) aufgenommen.

Solange der Friede herrscht, ist jede Gewaltthat, jede Verletzung eines anderen streng verboten, Belagerungen müssen unterbrochen werden, bisweilen wird selbst das Waffentragen untersagt. Auf Übertreten des Friedensgebotes stehen zunächst geistliche Strafen, vor allem die Exkommunikation. Auch erscheinen die Bischöfe in erster Linie als Richter über die Friedensbrüche, während die weltlichen Gewalten nur als Vollstrecker der Urteile des geistlichen Gerichts thätig werden. Daneben werden aber auch in mehreren, besonders den deutschen Friedensordnungen Strafen, auf die nur der weltliche Richter erkennen kann, insbesondere peinliche Strafen vorgesehen.

Am Schlusse des 11. Jahrhunderts tritt in der Gottesfriedensbewegung teils ein Stillstand, teils ein völliger Rückgang ein. Jenseits der Alpen sowie jenseits der Pyrenäen hören wir nichts mehr von ihm; in Spanien treten an seine Stelle königliche Landfriedensgesetze. In Frankreich wird besonders im Süden, noch während des 12. und im Beginne des 13. Jahrhunderts der Gottesfriede wiederholt auf Synoden erneuert, jedoch drängen ihn immer mehr die vom König bestätigten, auf die Herbeiführung eines dauernden Friedens gerichteten weltlichen Vereinigungen in den Hintergrund. In Deutschland ersetzen ihn die ebenfalls einen weltlichen Charakter tragenden Landfriedensvereinigungen und die 1103 beginnenden königlichen Landfriedensgesetze, die beide im Gegensatze zu der regelmäßig ewige Geltung beanspruchenden Treuga dei nur auf einige Jahre beschworen werden. Eine längere Geltung scheint dem Gottesfrieden in Köln beschieden gewesen zu sein (Ennen und Eckertz, Quellen 2, 393 Nr. 384 [1258]), ferner in der Diöcese Lüttich, wo er im Laufe des 12. Jahrhunderts wiederholt von den deutschen Königen bestätigt wird, und wo noch im 14. Jahrhundert der Bischof ein iudicium pacis über Friedensbrüche für seine ganze Diöcese geltend macht; endlich lassen sich die Bestimmungen des Gottesfriedens in den friesischen Sendrechten noch bis ins 16. Jahrhundert nachweisen. Im übrigen ist der Gottesfriede im 12. Jahrhundert in Deutschland verschwunden; wenn bisweilen in späteren Rechtsaufzeichnungen von der pax dei die Rede ist, handelt es sich um bloße äußerliche Anklänge. Jedoch sind die Bestimmungen des Gottesfriedens über gebundene Zeiten in mehrere der älteren deutschen Landfrieden aufgenommen worden und haben von dort ihren Einzug in andere Rechtsquellen gehalten, insbesondere in den Sachsenspiegel (Landr. II, 66), und aus diesem in den Schwabenspiegel (90 und 206).

Die Kirche hat den Gottesfrieden auf dem 4. Lateranischen Konzil 1215 nicht mehr bestätigt. Die auf dem Konzil von 1179 ihn verkündigende Dekretale Alexanders II. hat zwar Gregor IX. in das Corpus iuris canonici aufgenommenn (c. 1 X de treuga et pace 1, 34), aber wohl nur aus Rücksicht auf den Namen ihres Urhebers. Die Glosse des Bernhard von Parma sieht bereits die Bestimmung als veraltet an.

Von dem praktischen Erfolge des Gottesfriedens läßt sich schwer ein richtiges Bild gewinnen. Mögen seine unmittelbaren Wirkungen nur gering und vorübergehend gewesen sein, so hat er doch den Anstoß gegeben zu einer Bewegung, die schließlich von der weltlichen Gewalt bis zur völligen Vernichtung der Fehde durchgeführt worden ist.

Siegfried Rietschel.

Gotteskasten, lutherischer. — Litteratur: Funke, Das Werk der luth. Gotteskasten, Hannover 1883. — Kleinere Schriften sind: Dr. Ahner, Der luth. Gotteskasten, 3. Aufl. 1898; derselbe, Gustav Adolf-Verein und Gotteskasten, Leipzig 1898; Hofstätter, Gustav Adolf-Verein und luth. Gotteskasten, Erlangen 1881; Nöltingk, Der Gustav Adolf-Verein und der luth. Gotteskasten, Bernburg 1884; Dr. Hoppe, Unseren Konfirmanden vom lutherischen Gotteskasten, 3. Aufl., Hamburg; Hieronymus, Aus der luth. Diaspora, 1897. Außerdem die vierteljährlich erscheinende Zeitschrift: „Der luth. Gotteskasten" seit 1880 und die Jahresberichte der verschiedenen Vereine.

Gotteskasten nennt sich eine Vereinigung von Gliedern der lutherischen Kirche in Deutschland zum Zweck, die Lutheraner der Diaspora in ihrer kirchlichen Not zu unterstützen. Grund und Recht zu dieser Arbeit giebt Ga 6, 10: „Lasset uns Gutes thun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen". Denn diejenigen sind im eigentlichsten und engsten Sinne als Glaubensgenossen anzusehen, welche dasselbe Bekenntnis haben, derselben Kirche angehören. Dies ergiebt sich auch aus 1 Ti 5, 8: „So jemand die Seinen, sonderlich seine Hausgenossen nicht versorget, der hat den Glauben verleugnet und

iſt ärger denn ein Heide". — Selbſtverſtändlich liegt den Freunden des Gotteskaſtens die Meinung völlig fern, als ſei das Reich Gottes auf die lutheriſche Kirche beſchränkt. „Nein, des Chriſten Vaterland iſt größer als die engen Grenzen ſeiner Kirche. Aber ſo weit ſich auch unſer Herz ausbreitet — zunächſt iſt es doch unſere Kirche, welche unſere Treue fordert und unſere Arbeit. Und wir wiſſen ja, wir dienen dem Ganzen um ſo beſſer und fruchtbarer, je gewiſſenhafter wir in dieſen Grenzen die Treue bewahren" (Luthardt). Hat daher die lutheriſche Kirche ein Recht zu exiſtieren, und fahren gerade über ſie alle Wetter dahin, ſo gebietet es die Pflicht der Selbſterhaltung, ſich der bedrängten Glaubensgenoſſen anzunehmen. Der Gotteskaſten aber als kirchlicher Verein iſt der genuine lutheriſche Diaſporaverein und nicht minder berechtigt als lutheriſche Vereine für äußere und innere Miſſion. — Es wurde ſeitens der lutheriſchen Kirche auch niemals die Pflicht der Fürſorge für die Glaubensgenoſſen verkannt. Wenn irgendwo beſondere Notſtände hervortraten, haben die deutſchen Lutheraner ſtets gern ihre Brüder unterſtützt. So ließ Hamburg in ſeinen lutheriſchen Kirchen von 1677—1777 nicht weniger als 80 Kollekten für auswärtige Gemeinden abhalten und reichte mit ſeiner Thätigkeit bis Petersburg und Moskau. Von Halle aus wurden durch den Konſiſtorialrat Gotthilf Auguſt Francke den deutſchen Lutheranern in Nordamerika Prediger nachgeſandt, unter ihnen vor allen Heinr. Melch. Mühlenberg (ſ. d. A.). Auch Tobias Kißling, der fromme Nürnberger Kaufmann, möge hier genannt werden. Derſelbe beſuchte von 1763 an in 50 Jahren 106 mal die Märkte in Oberöſterreich, Steiermark und Kärnthen und leiſtete dabei erſtaunliches für die Diaſpora. Wie er den größten Teil des eigenen Vermögens opferte, ſo ſchrieb er „Bettelbriefe" in alle Welt, um Kirchen und Schulen, Prediger und Lehrer zu beſchaffen (v. Schubert, Altes und Neues, Bd II 3. Aufl. 1849 S. 101). Die Aufnahme vieler Tauſende von Proteſtanten, die aus katholiſchen Ländern im 17. und 18. Jahrhundert vertrieben wurden, gehört ebenfalls hierher.

Allein, wie viel auch in Deutſchland ſtets für die bedrängten evangeliſchen Glaubensgenoſſen geſchehen ſein mag, ſo erfuhr das Liebeswerk doch erſt im Guſtav Adolf-Verein (ſ. d. A.) eine beſondere Organiſation. Wegen der breiten Grundlage aber, welche der Hofprediger Zimmermann in Darmſtadt dieſem Vereine gab, traten ihm manche poſitive Kreiſe nicht bei.

Die dem Guſtav Adolf-Verein fernbleibenden Lutheraner verhielten ſich indes keineswegs ablehnend gegen die Diaſporaarbeit überhaupt. Bereits vor Veröffentlichung des Zimmermannſchen Aufrufs waren durch den Hannoveraner Paſtor Fritz Wynecken („Ehrendenkmal treuer Zeugen Chriſti", Dresden 1879 Bd III S. 251 ff.), welchen die geiſtliche Not der Lutheraner nach Amerika getrieben hatte, dringende Bitten um Unterſtützung bei ſeiner Arbeit nach Deutſchland gerichtet worden. Weil aber der erhoffte Erfolg nicht eintrat, ſo kam Wynecken ſelbſt herüber, um in ſeinem alten Vaterlande eine zielgerechte Agitation für die wichtige Sache ins Werk zu ſetzen. „Von der geſamten lutheriſchen Kirche und aus ihr heraus", ſchrieb er an die hannoverſche Pfingſtkonferenz, „muß durch entſchieden kirchliche, lebendig-gläubige, nüchterne und doch in Liebe brennende Prediger geholfen werden." Wynekens warmes Wort fiel jetzt auf guten Boden und fand vor allem in Hannover, Baiern und Sachſen einen lebhaften Widerhall (Dr. Ludw. Adolf Petri. Ein Lebensbild, Hannover 1888, Bd I S. 266 ff.). Aber greifbare Geſtalt bekam die Ausbildung und Ausſendung von Predigern zuerſt durch den Pfarrer Wilhelm Löhe (ſ. d. A.) in Neuendettelsau. „Es macht einen erhebenden Eindruck zu ſehen, wie ſich damals ſo viele und ſo verſchiedene Glieder aus allen Teilen der deutſchen Mutterkirche zur Hilfe für Nordamerika vereinigten und wie man faſt allerſeits um der Einheit, Planmäßigkeit und größeren Fruchtbarkeit des Werkes willen ſich an die Freunde in Baiern anſchloß." Die von Löhe mit Pfarrer Wucherer herausgegebenen „Kirchlichen Mitteilungen aus und über Nordamerika" wurden in den erſten Jahren in 8000 Exemplaren verbreitet, und es entwickelte ſich nach und nach ein Diaſporawerk, dem in der lutheriſchen Kirche oder anderswo kaum etwas gleichkommt. Indem Löhe für Nordamerika Prediger ausbildete und für die Sammlung der deutſchen Lutheraner, wobei es nicht an pekuniärer Hilfe fehlte, die Direktive gab, geſchah es, daß auf ſeinen Schultern zwei Synoden, die von Miſſouri und Jowa, entſtanden. Die Ausſendung von bis jetzt etwa 250 Predigern bedeutet die Gründung von mehr als doppelt ſo viel lutheriſchen Koloniſtengemeinden. (Wie ſich aus der zuerſt in freier Weiſe betriebenen Pflege der Lutheraner in Nordamerika im Jahre 1850 die „Geſellſchaft für innere Miſſion im Sinne der lutheriſchen Kirche" entwickelte, darüber ſiehe Funke, „Werk des luth. Gotteskaſten" S. 52.) Man mag es vielleicht bedauern, daß nicht von Anfang an Unterſtützungsvereine für die geſamte lutheriſche Diaſpora entſtanden ſind, aber

für Nordamerika, wo der Guſtav Adolf-Verein nicht arbeitet, iſt die Beſchränkung von unberechenbarem Segen geweſen. Notwendig mußte aber der Umſtand, daß ſich noch anderswo kirchlich unverſorgte oder bedrängte Lutheraner fanden, unter ihnen diejenigen, welche um des Gewiſſens willen der Union nicht beizutreten vermochten, den Gedanken nahelegen, die bisher geübte private Wohlthätigkeit zu regeln. Nach verſchiedenen Beſprechungen mit gleichgeſinnten Freunden, insbeſondere auf dem Leipziger Miſſionsfeſte, wo auch der Name „Gotteskaſten“ vorgeſchlagen wurde, traten in Hannover der Paſtor Dr. theol. Petri, der General-Superintendent Steinmetz und der ſpätere Konſiſtorial-Rat Münchmeyer am 31. Oktober 1853 in Nr. 47 des „Zeitblattes“ von Petri mit folgender Erklärung hervor: „Die Unterzeichneten, welche den kirchlichen Grundſätzen der Guſtav Adolf-Vereine nicht beizutreten vermögen, gleichwohl aber das gute Werk, die Glaubensgenoſſen in ihrer kirchlichen Not zu unterſtützen, von ganzem Herzen billigen und als eine Pflicht der brüderlichen Liebe anerkennen, haben ſich verbunden, einen Gotteskaſten zu dieſem Werke aufzurichten und ſich damit in den Dienſt aller gleichgeſinnten Glieder der lutheriſchen Kirche zu ſtellen. — Wir beabſichtigen weder Oppoſition oder Demonſtration zu machen, noch haben wir es auf glänzende Erfolge angelegt. Wir wollen vielmehr einfach dem Gewiſſen genügen und den bedrängten Gliedern der lutheriſchen Kirche mit dem, was uns die Liebe anvertrauen wird, Handreichung thun. Dabei überlaſſen wir es dem freien Willen, feſte und regelmäßige Beiträge zu zeichnen, oder je nach der Freudigkeit des Herzens zu geben. Über die Gaben, welche einem jeden von uns anvertraut werden können, ſoll in dieſem Blatte quittiert und von ihrer Verwendung ſeinerzeit Anzeige gemacht werden. Der Herr der Kirche laſſe ſich unſern Dienſt wohlgefallen.“ Dies iſt der beſcheidene, geräuſchloſe Anfang der neuerdings für die lutheriſche Kirche ſo wichtig gewordenen Gotteskaſtenthätigkeit. Petri ſagte ſpäter einmal erläuternd, man konnte Lutheraner, Reformierte und Unierte und was ſonſt ſeine Übereinſtimmung mit der evangeliſchen Kirche glaubhaft nachweiſen möchte, nicht in gleichem Sinne und nicht in dem Sinne als Glaubensgenoſſen erkennen, daß man deren kirchliche Förderung und Ausbreitung für eine Liebespflicht hätte halten müſſen; man wollte den eigenen Glauben nicht bei Seite ſetzen, um auch einen fremden, für irrig erkannten Kirchenglauben ſtützen und ausbreiten zu helfen. „Denn es handelt ſich in dem Werke nicht um Unterſtützung einzelner Chriſten aus fremder Gemeinſchaft, ſondern um Befeſtigung und Ausbreitung der fremden für irrig erkannten Glaubensgemeinſchaft ſelbſt.“ Der Indifferentismus dem Bekenntnis gegenüber mag dem großen Haufen gefallen, iſt aber nicht im ſtande die Kirche des Herrn zu bauen. Die Vereine der lutheriſchen Kirche müſſen daher den Charakter der Kirchlichkeit tragen. „Am Glauben liegts.“

Es war vorauszuſehen, daß die ſcharf begrenzte kirchliche Stellung Petris hinſichtlich der Diaſporapflege in der öffentlichen Meinung ſich nur langſame Geltung verſchaffen werde. Eine ſolche Sache fordert volles Verſtändnis für die Schätze, welche die lutheriſche Kirche nicht nur vor der römiſchen, ſondern auch vor der reformierten voraus hat, ſowie eine klare Erkenntnis der Gefahren, die ihnen von beiden Seiten drohen. Trotzdem fand der Vorgang Hannovers bald Nachfolge. Schon 1854 forderte eine Anzahl von Geiſtlichen und Laien in Mecklenburg, unter ihnen der Kammerrat von Wick, zur Gründung eines Gotteskaſtens auf Um dieſelbe Zeit erging an das vom Profeſſor Dr. Kahnis redigierte „Sächſiſche Kirchen- und Schulblatt“ ein Schreiben behufs Bildung eines Gotteskaſtens nach dem Vorgange Hannovers. Die Bittſteller führten aus: „Der Guſtav Adolf-Verein übt ſeit Jahren eine vielgeſegnete Wirkſamkeit. Aber einerſeits iſt ſeine Hilfe grundſätzlich auf Gemeinden beſchränkt, die der römiſchen Kirche zu verfallen drohen; andererſeits überſchreitet er die kirchlichen Grenzen, indem er die lutheriſche, die reformierte und die unierte Kirche als *eine* Gemeinſchaft umfaßt und ſo auch Gemeinden der letzteren Kirchen als Glaubensgenoſſen unterſtützt, während viele lutheriſche Gemeinden ohne Unterſtützung Not, Druck und Verfolgung eben darum leiden, weil ſie des Glaubens halber von der unierten Kirche ausgeſchieden ſind. Die lutheriſche Kirche hat die Glaubens- und Liebespflicht, als treue Haushälterin des Herrn, ſich der Glieder ihres Hauſes aller Orten und bei jeder Gefahr für des Glaubens Reinheit, mag ſie von rechts oder links kommen, anzunehmen, und nach ihnen in äußerer und innerer Not die helfende Hand auszuſtrecken.“ Die Redaktion ſtimmte mit Freuden zu, aber obwohl auch noch der „Pilger aus Sachſen“ für den Gotteskaſten eintrat und 1856 eine erneuerte Bitte mit Namen wie Ahlfeld, Beſſer, Graul, Luthardt, v. Zezſchwitz ausging, war die Teilnahme eine geringe. Der 1856 gegründete „Lutherverein“ in Stade mit gleicher kirchlicher Stellung wie die Gotteskaſten fand in den Herzogtümern Bremen und Verden eine weit beſſere Aufnahme, desgleichen der kleine Gotteskaſten des Herzogtums Lauenburg vom Jahre 1858. Ziemlich

beſchränkt blieben auch der Gotteskaſten in Baiern (1863) und der der ſog. Vereinslutheraner in den öſtlichen Provinzen Preußens. — Überſehen wir alles, ſo entwickelte nur der Gotteskaſten in Mecklenburg, welcher 1860 landeskirchliches Inſtitut wurde, eine größere Thätigkeit, beſonders durch Ausbildung von öſterreichiſchen Theologen auf der Univerſität Roſtock. Die anderen Gotteskaſten hatten freilich inſofern eine ſchwierige Stellung, als der Guſtav Adolf-Verein bereits die betreffenden lutheriſchen Gebiete beherrſchte. Außerdem war es ein Mangel, daß die Gotteskaſten nicht öffentlich als Vereine auftraten, ſondern ſich weſentlich darauf beſchränkten, durch periodiſche Zeitſchriften Liebesgaben zuſammenzubringen. Bei ſchweren Notſtänden floſſen die Gaben reichlich, ſonſt aber waren ſie ſehr beſcheiden. Da ferner jeder Verein für ſich allein arbeitete, ſo wurden auch größere Werke kaum ausgeführt; nur die Kreuzgemeinde in Bremerhafen machte eine Ausnahme.

Inzwiſchen kam die lutheriſche Kirche in größere Bedrängnis. Neben den leichteren Verkehrswegen und der Freizügigkeit brachte es die Gründung des deutſchen Reiches mit ſich, daß Lutheraner mehr denn je unter Andersgläubige zerſtreut wurden und zugleich erhielten die alten Unionsbeſtrebungen neue Nahrung. Da erkannten denn die lutheriſchen Kreiſe Deutſchlands die Notwendigkeit, ſich über die Grenzen der einzelnen Landeskirchen hinaus zum Schutze des lutheriſchen Bekenntniſſes zuſammenzuſchließen. Es entſtand die „Allgemeine Lutheriſche Konferenz“, in Verbindung damit die „Allg. Evang. Luth. Kirchenzeitung“, und nicht lange hernach folgte die Neubelebung der Gotteskaſten. Die Anregung dazu blieb dem zuerſt entſtandenen Gotteskaſten, dem in Hannover, vorbehalten. Bereits 1875 wurde im „Hann. Sonntagsblatt“ um größere Mitarbeit gebeten. Noch eindringlicher erſuchte im folgenden Jahre der Vorſtand (Konſ.-Rat Münchmeyer, P. Büttner, P. Freytag und P. Greve) die hannoverſche Geiſtlichkeit, ihm zu helfen, „daß unter den vielen köſtlichen Arbeiten des Glaubens und der Liebe, welche durch Gottes Gnade in der Landeskirche blühten, eben dieſe Thätigkeit im Dienſte der unter Andersgläubigen zerſtreuten Glaubensgenoſſen nicht verkümmere“. Die Bitte blieb nicht ohne Antwort. Bereits am 31. Oktober 1876 konnte über eine beſſere Organiſation beraten werden, nachdem der P. Funke, damals in Schinna, in den Vorſtand eingetreten war. Es wurde beſchloſſen, in den einzelnen Inſpektionen Agenten zu gewinnen, den Vorſtand zu erweitern, gelegentlich der Pfingſtkonferenz eine Jahresverſammlung abzuhalten, alljährlich einen Bericht herauszugeben und mit ähnlichen Vereinen der lutheriſchen Kirche in Verbindung zu treten. In dem letzten Punkte liegt der Keim für die weitere Entwickelung des Gotteskaſtenwerkes. Nach vielfachen ſchriftlichen Verhandlungen nahm 1878 die Chemnitzer Konferenz in Sachſen die Sache wieder auf, und der weitere Fortgang war ein ſo glücklicher, daß bereits im Jahre 1879 zahlreiche Vertreter der lutheriſchen Unterſtützungsvereine gelegentlich der „Allg. Luth. Konferenz“ zu Nürnberg in einer Spezialkonferenz das Liebeswerk an den Glaubensgenoſſen öffentlich beſprechen konnten; Paſtor Funke hielt den einleitenden Vortrag über die Notwendigkeit und Berechtigung der lutheriſchen Gotteskaſten. Die Teilnahme war eine ungewöhnlich große, und die dem Gotteskaſten freundliche Haltung der Verſammlung beſchämte die vorherige Zaghaftigkeit. Man hörte von verſchiedenen Seiten, das Gotteskaſtenwerk habe in Nürnberg den größten Erfolg gehabt — ein Urteil, welches die ſpätere Zeit durchaus rechtfertigte (vgl. Funke a. a. O. S. 9). Der bairiſche Gotteskaſten ward noch in demſelben Jahre neubelebt und dann folgte in edlem Wetteifer die Gründung von Gotteskaſten in Württemberg, Reuß, Schleswig-Holſtein, Hamburg und Oldenburg; außerdem ſchloß ſich 1889 die „Evang.-lutheriſche Geſellſchaft in Elſaß-Lothringen“ dem Verbande der Gotteskaſten an. — Dieſer Verband war ſchon 1880 zu Hannover auf der erſten Delegierten-Konferenz zu ſtande gekommen; mit ihm erhielt das Werk einen gewiſſen Abſchluß. Die damals gefaßten Beſchlüſſe ſind heute noch im weſentlichen für die gemeinſame Thätigkeit maßgebend. Ein auf 6 Jahre gewählter Vorort vermittelt die Verbindung zwiſchen den Vereinen und bereitet namentlich die Delegiertenkonferenz vor, welche alljährlich an einem geeigneten Orte zur Beratung des Unterſtützungsplanes abgehalten wird. An erſter Stelle kommen die größeren Werke zur Verhandlung; ihre Leitung iſt in der Regel je einem Gotteskaſten übertragen, ſo die Verwaltung des Lutherſtifts in Königgrätz, die Fürſorge für Studenten in Erlangen und Wien, die braſilianiſche Sache u. ſ. f. Die Unterſtützung der von der Union ſeparierten Lutheraner bleibt Sache der Einzelvereine, wie denn die Gotteskaſten überhaupt bei aller Gemeinſamkeit in der freien Bewegung nicht gehemmt werden ſollen. Darin liegt ein großer Vorzug: es kann jeder Verein für ſich, oder auch etwa in Verbindung mit einem anderen eine wichtige Bitte in der allerkürzeſten Friſt erledigen. — Seit 1880 erſcheint vierteljährlich auf Anregung

von Baiern als Vereinsorgan „Der lutherische Gotteskasten“ und wird in 4000 Exemplaren verbreitet.

Die Neubelebung der Gotteskasten fand großen Beifall. Hatten die Einnahmen vor 1879 vielleicht 12—15000 Mk. betragen, so stiegen sie in den nächsten Jahren auf 20 bis 30000 Mk. und erreichten 1893 infolge größerer Legate eine Höhe von 90000 Mk.; für gewöhnlich werden jährlich 70000—80000 Mk. eingenommen. Die verrechneten Beträge drücken indes keineswegs die gesamte Thätigkeit aus; denn die Gotteskasten sehen von einer Centralisation ab und viele Gaben kommen direkt zur Versendung. Immerhin ist die Einnahme nicht ganz unansehnlich, wenn man bedenkt, daß den lutherischen Unterstützungsvereinen kaum öffentliche Kollekten zu teil werden. In den beiden Dezennien 1879—99 reichten aber die Gelder den vielen Notständen gegenüber nie aus, und die größte Sorgfalt war bei der Verteilung erforderlich. Zu statten kam den Gotteskasten jedoch die genaue Kenntnis der Diasporagebiete, weil ihre Mitglieder wiederholt die zu unterstützenden Glaubensgenossen aufsuchten, so P. Dr. Zehme, P. Dr. Ahner, P. Peters, P. Funke, Domprediger Löffel u. a.

Indem wir weiter die Wirksamkeit der Gotteskasten in ihrer Gesamtheit übersehen, ergeben sich von selbst drei Hauptarbeitsgebiete.

1. Die Lutheraner unter Katholiken. Hierher gehört die Diaspora in Baiern, der größte Teil der hannoverschen Diaspora, Paris, Brasilien, wo die vereinigten lutherischen Gotteskasten 1897 mit der Versorgung von lutherischen Gemeinden den Anfang machten, und der ganze österreichische Kaiserstaat. Nicht am wenigsten wurden die lutherischen Slovaken und die lutherischen Tschechen unterstützt; an den letzteren, so weit sie in Böhmen leben, läßt sich auch am besten die intensive Wirksamkeit des Gotteskastens erkennen. Die Deutsch-Evangelischen Böhmens Augsb. Bek. erhalten reiche Gaben des Gustav Adolf-Vereins, die weit zahlreicheren Reformierten erfreuen sich ganz außerordentlicher Unterstützungen des reformierten Auslandes, aber die lutherischen Tschechen, deren große Armut von dem Gotteskasten fern stehender Seite nachdrücklich bezeugt wird (Prof. Dr. Lemme, Das Evangelium in Böhmen, Gotha 1877), waren ziemlich verlassen und bei starker Auswanderung fast dem Untergange geweiht. Nur die Gemeinden Rybnik, Bohuslavitz und Schonov wurden seit vorigem Jahrhundert bei ihnen neu gegründet, während der Gotteskasten nicht nur Liebstadtl, Wilimov und Waltersdorf ins Leben rief, sondern auch viele Predigtstationen resp. Filialgemeinden. Ferner haben mit einer Ausnahme die lutherischen Tschechen, dank der Hilfe des Gotteskastens ihre Kirchenschulen erhalten und bieten in dieser Hinsicht ein erfreuliches Gegenbild zu vielen besser situierten evangelischen Gemeinden, welche wie Reichenberg ihre Konfessionsschule aufgaben. Von hervorragender Bedeutung ist dann vor allem die Gründung des Lutherstifts in Königgrätz. Da für die lutherischen Tschechen keine höhere evangelische Lehranstalten vorhanden sind, so mußten früher die Gymnasiasten an Orten, wo nicht einmal eine lutherische Gemeinde bestand, die katholischen Gymnasien besuchen. Jetzt aber sammelt der Gotteskasten alle diejenigen, welche sich eine höhere Bildung aneignen wollen, im Lutherstift, das neben einem christlichen Familienleben Religionsunterricht und sonntägliche Gottesdienste gewährt; den wissenschaftlichen Unterricht müssen die Insassen auf dem katholischen Gymnasium resp. der Realschule suchen. — Obwohl auf diesem Arbeitsgebiete Gustav Adolf-Verein und Gotteskasten einander begegnen, so ist doch die Thätigkeit des letzteren keineswegs entbehrlich. Der Gustav Adolf-Verein giebt die Mittel zum kirchlichen Leben, vornehmlich zum Bau von Kirchen, und die verschiedenen evangelischen Konfessionen kommen für ihn dabei nicht in Frage, weil er es, wie eine Stimme aus dem Vereine erklärt, „mit der Erzeugung geistlichen Lebens“ zunächst nichts zu thun hat, sondern „die innere Einwirkung anderen überlassen will“ (ZPK 1856 S. 47, 51). Damit ist dem Gotteskasten hinsichtlich der zerstreuten Lutheraner das wichtigste Stück der Diasporaarbeit zugewiesen. Nun wird aber das geistliche Leben durch nichts so sehr geweckt als durch lebendige christliche Persönlichkeiten. Daher hat der Gotteskasten von Anfang an das größte Gewicht darauf gelegt, den jungen Theologen Österreich-Ungarns den Besuch guter deutscher Universitäten zu ermöglichen. Seine diesbezügliche Thätigkeit gehört demnach in hervorragender Weise zum ersten Arbeitsgebiete. Wie traurig würde es in den österreichischen Ländern um den geistlichen Stand aussehen, wenn nicht etwa 150 Studenten von dort in Rostock, Erlangen und Leipzig die Wohlthaten des Gotteskastens genossen hätten!

2. Die Lutheraner unter Reformierten und anderen evangelischen Konfessionen. Hier kommen in Frage Metz und Mülhausen in den Reichslanden, Borkum und Blumenthal in Hannover, einige österreichische Gemeinden, die lutherische Diaspora in

Lippe-Detmold und in der Schweiz, sowie endlich die lutherische Kirche in Nordamerika, in Südafrika und Australien. Auf diesem Gebiete war die Arbeit des Gotteskastens ebenfalls eine sehr fruchtbare. Über den Ozean wurden Geistliche gesandt, daneben Zöglinge zum Eintritt in die lutherischen Predigerseminare Nordamerikas vorbereitet, und in der Heimat entstanden neue Gemeinden. Für Metz gingen im Laufe von drei Jahren nicht weniger als 60 000 Mk. aus lutherischen Kreisen ein, und ehe 9 Jahre verstrichen waren, konnte die Gemeinde auf Unterstützungen verzichten. Die zu Lage in Lippe-Detmold seit 1896 sich sammelnden Lutheraner hatten schon nach zwei Jahren eine Kirche und einen Vikar, der jungen blühenden Gemeinde in dem benachbarten Salzuflen (gegr. 1880) nicht zu gedenken. — Da die lutherische Auswanderer-Mission darauf bedacht ist, Lutheraner aller Nationalitäten den lutherischen Gemeinden des Auslands zuzuweisen, so erhält sie auch Beihilfen vom Gotteskasten und muß hier anhangsweise erwähnt werden.

3. Die Lutheraner unter Unierten. Außer Bremerhafen und den drei lutherischen Gemeinden in Baden (Jspringen, Karlsruhe, Freiburg) handelt es sich besonders um die Breslauer und um die Immanuel-Synode. Nach der Kabinettsorder vom 27. September 1817, dem eigentlichen Unionsdokument, besteht die lutherische Kirche in den alten Provinzen Preußens nicht mehr zu Recht. Dies wurde 1896 im preußischen Abgeordnetenhause ohne Widerspruch bezeugt. Können doch reformierte Geistliche an sog. lutherische Gemeinden gesetzt werden und umgekehrt, der Abendmahlslehre nicht zu gedenken („Der luth. Gotteskasten" 1896, S. 31). Unter diesen Umständen erwächst der lutherischen Kirche die Pflicht, alle diejenigen zu unterstützen, welche der Union nicht beitreten wollen. Die Sache bietet indes mannigfache Schwierigkeit. Wo finden wir in Preußen das lutherische Bekenntnis? Bei Breslau oder Immanuel? Jm Großherzogtum Hessen wurde die ganze Kirchenverfassung auf die Union zugeschnitten, aber dennoch glauben einzelne, die lutherische Kirche sei dort gerettet, weil man nachträglich die Worte einflickte: „unbeschadet des Bekenntnisstandes der einzelnen Gemeinde". Leider haben einige lutherische Freikirchen durch ihre Kampfesstellung gegen lutherische Landeskirchen es den vereinigten Gotteskasten unmöglich gemacht, sie gemeinsam zu unterstützen. Die Gotteskasten sind berufen, die Einheit der lutherischen Kirche darzustellen, wollen aber nicht sektiererisches Treiben begünstigen.

Die hier gegebene Übersicht zeigt deutlich, wie unerläßlich notwendig das Gotteskastenwerk für die lutherische Kirche ist; für die reformierte Diaspora arbeiten ähnlich der Hugenotten-Verein und der „Reformierte Bund." Als ein Verein mit derselben Tendenz wie der Gotteskasten besteht in Rußland die „Unterstützungskasse für die evang.-lutherischen Gemeinden." Dieselbe wurde 1859 gegründet und ist einzig in ihrer Art, sowohl bezüglich der Größe des Arbeitsfeldes als auch der Höhe ihrer Einnahmen. Sie erstreckt ihre Wirksamkeit über das ganze russische Reich außer Finnland und Polen, und obwohl nur etwa 2 Millionen Lutheraner beitragen, so vereinnahmte sie 1897 über 142 000 Rubel.

W. Funke.

Gotteslästerung (Blasphemie). — Michaelis, Mosaisches Recht, Tl. V; Hinschius, KR 4, 793 N. 3; 5, 184. 318. 319. 325. 699; 6, 188; Feuerbach, Lehrbuch des gem. in Deutschland giltigen peinl. Rechtes, her. v. Mittermaier, 14. A., Gießen 1847 §§ 303 ff.; Heffter, Lehrb. des gem. deutschen Strafrechts, 5. A., Braunschweig 1854 § 422; H. Meyer, Lehrb. d. deutschen Strafrechts, 5. A., Erlangen 1895, § 140; v. Liszt, Lehrb. d. deutschen Strafrechts, 8. A., Berlin 1897 §§ 115. 116.

Dem Judentum entstammt die Auffassung, daß die Gottheit durch die Rechtsordnung gegen frevelnde Beleidigung geschützt werden müsse. Deshalb wurde nach dem mosaischen Recht die Gotteslästerung mit dem Tode (durch Steinigung) bestraft, Le 24, 15. 16; Jo 10, 33; Mt 26, 65. Ebenso hat auch das spätere römische Recht Todesstrafe darauf gesetzt, Nov. Justin. LXXVII c. 1 §§ 1. 2. Jn den kirchlichen Rechtsquellen der früheren Zeit wird die Gotteslästerung nicht als Strafvergehen erwähnt, wenn schon Gratian einzelne Stellen aus Kirchenvätern, welche sie als schwere Sünde bezeichnen, s. c. 5 (Gregor I.) D. XXV; c. 10 (Hieron.) C. XXIV qu. 3, und eine unbekannte Stelle c. 10 C. XXII qu. 1, welche Kleriker mit der Depositon, Laien mit dem Anathem bedroht, beibringt. Später hat Gregor IX. c. 2 X. de maledic. V, 26 auf die öffentliche Blasphemie gegen Gott, die Heiligen, insbesondere die Jungfrau, Zwangsbuße festgesetzt. Der Schuldige soll an sieben Sonntagen während der Messe öffentlich außerhalb der Kirche an der Kirchthür, am letzten barfuß ohne Obergewand und einen Leitriemen um den Hals, stehen, ferner die Freitage vorher bei Wasser und Brot fasten, auch, wenn er dazu vermögend ist, an jedem der gedachten Sonntage, drei bis einen Armen speisen, und, falls er diese

Buße nicht übernehmen will, mit dem Personalinterdikt und der Versagung des christlichen Begräbnisses bestraft werden. Außerdem wird auch die weltliche Obrigkeit für verpflichtet erklärt, ihn in eine nach dem Vermögen abzumessende Geldstrafe zu nehmen. Erst seit dem 13. Jahrhundert hat die Doktrin den Thatbestand der Gotteslästerung näher festgestellt und zwar dahin, daß sie jede, Gott (auch Christus und den hl. Geist) herabsetzende oder schmähende Äußerung umfaßt, d. h. eine solche, welche ihm eine ihm zukommende Eigenschaft (z. B. Allwissenheit) abspricht oder ihm etwas ihm nicht Eignendes beilegt (Lügenhaftigkeit, Rachsucht) oder ihm etwas Übeles anwünscht (Verachtung) oder welche endlich eine Herabwürdigung oder Entehrung oder Beschimpfung Gottes, der Jungfrau Maria oder der Heiligen oder eine Verletzung der Ehrfurcht vor diesen bildet. Durch Leo X. const.: Supernae 1514 § 33 und Pius V.: Cum primum 1566 § 10, bullar. Taurin. 5, 604 u. 7, 434, welche letztere einzelne Abänderungen an der ersteren gemacht hat, ist die ausdrückliche Blasphemie Gottes, Christi und der Jungfrau mit 25 Dukaten, das zweite Mal mit Verdoppelung der Strafe und das dritte Mal mit 100 Dukaten, Infamie und Exil, bei armen Plebejern mit öffentlicher Ausstellung, das zweite Mal mit Auspeitschen und das dritte Mal mit Zungendurchstechen und Galeerenstrafe, bei Klerikern mit Benefizien mit Entziehung der Früchte aller Benefizien auf ein Jahr, das zweite Mal mit privatio beneficiorum, das dritte Mal mit Deposition und Exil, bei Klerikern ohne Benefizien mit Geld- oder Prügelstrafe, das zweite Mal mit Gefängnis, das dritte Mal mit Degradation und Galeerenstrafe, die Blasphemie gegen die Heiligen aber mit arbiträrer Strafe unter ausdrücklicher Aufrechterhaltung der in den Kanonen (s. oben) enthaltenen Strafen bedroht worden. Die neuesten Partikularsynoden weisen dagegen überwiegend nur Ermahnungen gegen die Blasphemie und Aufforderungen an die Bischöfe zum Einschreiten dagegen, aber keine selbstständigen Strafandrohungen, wie die früheren, auf.

In der evangelischen Kirche konnte die Gotteslästerung der Kirchenzucht anheimfallen und als kirchliches Strafvergehen, s. d. A. kirchliche Gerichtsbarkeit Bd VI S. 598, bestraft werden.

Was die weltliche Gesetzgebung betrifft, so hat die Wormser Satzung von 1495 (Koch, Sammlung d. Reichsabschiede Frankf. a. M. 1747, 2, 28) im Anhalt an die angeführte Novelle Justinians auf die Gotteslästerung im Affekte oder in der Trunkenheit Geld, eventuell Leibesstrafe, auf die freventliche bei Adeligen die Unfähigkeit zu Ehren und Ämtern im Wiederholungsfall, bei anderen das erste Mal ebenfalls Leibesstrafe gesetzt.

Sehr ausführliche Bestimmungen über die Lästerung Gottes, der Heiligen und der Jungfrau Maria weist, nachdem der RA. von 1512 tit. 3, a. a. O. S. 140 von neuem das Verbot eingeschärft hatte, die R.-Polizei-Ordnung von 1530 tit. 1—3 (a. a. O. S. 333) auf, welche als Strafen Gefängnis bei Wasser und Brot, Geldstrafe und für den zweiten Rückfall Todes- oder verstümmelnde Strafen kennt. Mit Rücksicht hierauf hat demnächst die peinliche Gerichtsordnung Karls V. (C. C. C. von 1532) A. 106 bestimmt: „Item so eyner Gott zumist, das gott nicht bequem ist, oder mit seinen worten gott, das im zusteht, abschneidet, der almechtigkeyt gottes, sein heylige mutter die jungkfraw Maria schendet, sollen durch die amptleut oder Richter von amptswegen angenommen, eingelegt und darum an leib, leben oder glidern, nach gelegenheyt und gestalt der person und lesterung gestrafft werden. Doch so eyn solcher lesterer angenommen und eingelegt ist, das soll an die oberkeyt mit nottürfftiger underrichtung aller umbstende gelangen, die darauff Richtern und urtheylern bescheyd geben, wie solche lesterung den gemeynen unseren Keyserlichen rechten gemeß unnd sonderlich nach innhalt besonderer artickeln unser Reichsordnung gestrafft werden sollen", und die R.-Polizei-O. v. 1577 tit. 1 u. tit. 3 a. a. O. 3, 380, die Strafverbote von neuem eingeschärft.

Die in diesen Reichsgesetzen und in der kanonistischen, sowie der Doktrin des gemeinen Strafrechts vertretene Auffassung, daß die Gotteslästerung eine landesgefährliche Beleidigung der Majestät des Gottes oder der Heiligen der christliche Kirche sei (s. auch codex jur. Bavarici crimin. v. 1751 Tl. I c. 7), hat die Strafrechtswissenschaft mit Rücksicht darauf, daß eine Beleidigung Gottes, weil der Begriff einer Rechtsverletzung auf das höchste Wesen keine Anwendung finden kann, undenkbar sei, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts fallen lassen, und die Gotteslästerung als eine der Kirche zugefügte Injurie oder als einen Angriff auf die religiöse Grundlage des Staates und damit auf die öffentliche Ordnung betrachtet. So z. B. das preuß. LR. II, 20, welches sie unter die Beleidigungen der Religionsgesellschaften stellte und ihren Thatbestand im § 217 dahin normierte: „Wer durch öffentlich ausgestoßene grobe Gotteslästerungen zu einem ge-

meinen Ärgerniſſe Anlaß giebt, ſoll auf 2—6 Monate ins Gefängnis gebracht und daſelbſt über ſeine Pflichten und die Größe ſeines Verbrechens belehrt werden." Damit nähert ſich dasſelbe ſchon dem heutigen Standpunkt, daß das Strafrecht keine Religionsdelikte im früheren Sinne kennt und der ſtrafrechtliche Schutz nur dem religiöſen Gefühle der einzelnen Religionsgenoſſen gewährt wird. Auf dieſem ſtand auch das preuß. StrGB. von 1851 (§ 135: „Wer öffentlich in Worten, Schriften oder anderen Darſtellungen Gott läſtert, . . . wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren beſtraft"), und das jetzt geltende Reichsſtrafgeſetzbuch iſt ihm darin gefolgt, indem es allerdings zugleich den Thatbeſtand noch enger begrenzt hat (§ 166: „Wer dadurch, daß er öffentlich in beſchimpfenden Aeußerungen Gott läſtert, ein Ärgernis giebt . . . wird mit Gefängnis bis zu drei Jahren beſtraft"). Demnach iſt erforderlich die Kundgebung einer ehrenrühriger Behauptung und zwar in roher, die Nichtachtung oder Verachtung ergebender Form in betreff Gottes in der Auffaſſung desſelben ſeitens der chriſtlichen und der anderen Religionsgeſellſchaften (Gott, Gottesſohn, heiliger Geiſt, der jüdiſche Jehovah), nicht, ſo freilich eine andere Meinung, bloß als des als Perſönlichkeit gedachten höchſten Weſens oder als einer philoſophiſchen, ſich über Raum und Zeit erhebenden Verallgemeinerung. Ferner muß dieſe Kundgebung einem nicht geſchloſſenen Kreiſe von Perſonen zugänglich geweſen, und endlich auch durch dieſelbe das religiöſe Gefühl, wenn auch nur eines einzelnen, verletzt worden ſein. **P. Hinſchius** †.

Gotteslengnung ſ. Gottloſigkeit unten S. 39,9 ff.

Gottesurteil oder Ordal (iudicium dei, anord. skirsl = Reinigung, agſ. ordál = Urteil). — Litteratur: Patetta, Le ordalie 1890 (das Hauptwerk); Majer, Geſchichte der Ordalien 1795; Grimm, Rechtsaltertümer 908 ff.; Wilda, Ordalien (Erſch u. Gruber III, 4, 453 ff.); Hildenbrand, Die purgatio canonica und vulgaris 1841; Dahn, Bauſteine 2 (1880); Kaegi, Alter und Herkunft des germaniſchen Gottesurteils, Feſtſchrift z. 39. Verſammlung deutſcher Philologen 1887; Brunner, Rechtsgeſchichte 1, 182 ff., 2, 374 ff., 399 ff., 439 ff.; Schröder, Rechtsgeſchichte 3. Aufl. 85 f., 362 ff., 756 f.; Amira, Recht 2. Aufl. 168 f., Germania 20, 53 ff.; K. Maurer, Kritiſche Ueberſchau der deutſchen Geſetzgebung 5, 180 ff., Germania 19, 139 ff.; Unger, Der gerichtliche Zweikampf 1847; Baiſt, Der gerichtliche Zweikampf 1890. — Die zahlreichen deutſchen liturgiſchen Formeln für Gottesurteile ſind von Zeumer in den MG Formulae 1, 599 ff., die angelſächſiſchen von Schmid, Geſetze der Angelſachſen 414 ff. herausgegeben worden.

Gottesurteil oder Ordal im techniſchen Sinne iſt nicht jede Enthüllung einer für Menſchen unergründlichen Frage durch Eingreifen der Gottheit, ſondern allein, wie die altnordiſche Bezeichnung beſagt, die durch göttliche Offenbarung erfolgende Reinigung des eines Deliktes Beſchuldigten von dieſer Beſchuldigung, alſo ein prozeſſuales Beweismittel. Dadurch unterſcheidet ſich das Gottesurteil von verwandten Erſcheinungen, vom Orakel, von den Auſpizien. An dieſem Charakter des Ordals ändert es nichts, wenn auch der, welcher die Beſchuldigung erhebt, bisweilen ſich dem Gottesurteil unterziehen muß; im Leugnen des Beſchuldigten liegt die Beſchuldigung der falſchen Anklage, von der ſich der Kläger zu reinigen hat. Entſprechend dem Beweisrechte der älteren Zeit, das keine Beweiserhebungen von Gerichtswegen, ſondern nur einen von den Parteien erbrachten Beweis kennt, erfolgt die Befragung der Gottheit urſprünglich immer durch eine Handlung, die der Beſchuldigte ſelbſt vornimmt oder mit ſeiner Perſon vornehmen läßt (letzteres z. B. beim iudicium aquae frigidae). Je nachdem ein im voraus beſtimmter, von menſchlichem Einwirken unabhängiger, allein von der Gottheit zu bewirkender Erfolg eintritt oder nicht eintritt, gilt der Beweis als gelungen oder mißlungen. Das Gottesurteil wird beherrſcht von der Vorſtellung, daß die Gottheit — nötigenfalls auch durch ein Wunder — die Unſchuld ans Licht bringen wird. An und für ſich bloß Beweismittel, kann das Gottesurteil zum Strafmittel werden, wenn das Mißlingen des Beweiſes mit dem Tode des Beſchuldigten identiſch iſt. Das iſt der Fall bei der Abendmahlsprobe, bei dem Gottesurteil des Lebendigbegrabens, auch beim Zweikampf, wenn er erſt mit der Tötung des Gegners beendet iſt.

Gottesurteile finden ſich nicht nur bei den Indogermanen, ſondern bei den verſchiedenſten Völkern der Welt. Unter den germaniſchen Ordalien, die hier allein zu beſprechen ſind, unterſcheidet man einſeitige und zweiſeitige, je nachdem eine oder beide Parteien die Ordalhandlung vornehmen. Das hauptſächlichſte zweiſeitige Gottesurteil iſt der Zweikampf (pugna, campus, batalia), der allerdings nur dann als Ordal angeſehen werden kann, wenn die Entſcheidung auf das göttliche Eingreifen, nicht auf menſchliche Stärke geſtellt

wird. Regelmäßig wird er zu Fuß mit Schwert oder Kampfſtock, nur in vornehmeren Kreiſen zu Pferde ausgefochten. Schon früh gilt es als zuläſſig, ſich durch gedungene Lohnkämpfer vertreten zu laſſen. Ein Erſatz für den Zweikampf iſt die Kreuzprobe (iudicium crucis): wer von den beiden mit wagerecht ausgeſtreckten Armen an einem Kreuze ſtehenden Gegnern die Arme zuerſt ſinken läßt, gilt als ſchuldig. Sowohl als zweiſeitiges wie als einſeitiges Gottesurteil begegnet das Losordal (iudicium sortis). Unter den einſeitigen Ordalien ſpielen die Hauptrolle die Feuerordalien, insbeſondere der Keſſelfang (iudicium aenei, aquae ferventis): der Beſchuldigte reinigt ſich, indem er, ohne ſich zu verbrühen, einen Ring oder Stein aus einem Keſſel voll ſiedenden Waſſers mit bloßem Arme herausholt. Andere Feuerordalien ſind das Tragen von glühendem Eiſen, das Überſchreiten glühender Pflugſcharen. Die Waſſerprobe (iudicium aquae frigidae) macht die Rechtfertigung des Beſchuldigten davon abhängig, daß er, aufs Waſſer gelegt, bis zu einer gewiſſen Tiefe unterſinkt, der Probebiſſen (iudicium offae) davon, daß er ein Stück trockenen Brotes mit Käſe ohne Anſtand verſchlucken kann, die beſonders bei Geiſtlichen übliche Abendmahlsprobe davon, daß der das Abendmahl nehmende Beſchuldigte davon nicht erkrankt oder ſtirbt. Weitere erſt ſpäter und verhältnismäßig ſelten auftauchende Gottesurteile ſind das Ordal des hängenden Keſſels, Pſalters, Brotes, des Lebendigbegrabens (vgl. Liebermann, Z. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgeſch., Germ. Abt. 19, 140), die Hexenwage und das erſt im 14. Jahrh. als Gottesurteil bezeugte Bahrgericht oder Scheingehen, dem der Volksglaube zu Grunde liegt, daß des Ermordeten Wunden bei Berührung oder bloßer Annäherung des Mörders bluten (vgl. K. Lehmann, Das Bahrgericht, German. Abhandlungen z. 70. Geburtst. K. v. Maurers 1893, 21 ff.).

Zu welcher Zeit und in welchem Zuſammenhang die Ordalien bei den Germanen aufgekommen ſind, iſt ſtreitig. Während man im vorigen Jahrhundert ſie allgemein als Erfindungen der Kirche anzuſehen pflegte, neigt man ſeit Majer dazu, den Urſprung der älteſten Arten des Gottesurteils in die heidniſche Zeit zurückzuverlegen. Am weiteſten geht darin Dahn, der ſelbſt Ordalien von zweifellos chriſtlichem Urſprung in vorchriſtlicher Zeit entſtehen läßt. Da bei den Indern und Iraniern ſich das Gottesurteil in ähnlichen Formen wie bei den germaniſchen Völkern nachweiſen läßt, wird neuerdings meiſt der urariſche Urſprung des Gottesurteils vertreten (Kaegi, Brunner 1, 182, 2, 400). Andererſeits fehlt es auch heute nicht an Anhängern der Anſchauung, daß erſt durch Vermittelung des Chriſtentums das Gottesurteil in das germaniſche Recht gekommen ſei (Amira, Recht 168 f.).

Ein indogermaniſcher Urſprung des Gottesurteils iſt zweifelhaft. Weiſen auch die Formen des germaniſchen und des indiſchen Ordals eine gewiſſe Verwandtſchaft auf, ſo finden ſich ähnliche Formen auch bei nichtariſchen Völkern; bei der Einfachheit dieſer Formen iſt es ſehr wohl möglich, daß verſchiedene Völker unabhängig von einander dazu gekommen ſind. Jedenfalls ſpricht gegen einen ſolchen Urſprung die Thatſache, daß aller Wahrſcheinlichkeit nach der ſkandinaviſche Norden das Gottesurteil erſt von Deutſchland her bezogen hat; auch für die Südgermanen läßt ſich in vorchriſtlicher Zeit das Gottesurteil nicht nachweiſen. Bekannt war allerdings der Zweikampf, aber nicht als Gottesurteil, ſondern als eine durch Vertrag an die Stelle der Sippenfehde tretende Alleinfehde (Maurer, Krit. Überſch. 5, 222 ff.; Dahn 57 f.; Amira, Recht 167 f.). Die Befragung der Gottheit durch Los fand ſich in mannigfacher Anwendung, aber nicht als Ordal.

Andererſeits iſt ein chriſtlicher Urſprung des Ordals wenig wahrſcheinlich. Das AT kennt das Gottesurteil nur vereinzelt (Nu 5, 12 ff.), das NT und die ältere chriſtliche Litteratur überhaupt nicht; Vorgänge wie die sortitio sacra AG 1, 26 haben mit dem Ordal ſelbſtredend nichts zu thun. Auch Amiras Behauptung, daß das Gottesurteil Allwiſſenheit und Wahrhaftigkeit der Gottheit vorausſetze, dieſe aber der heidniſchen Götterlehre gefehlt haben, trifft nicht zu; dieſelbe Vorausſetzung liegt dem in der heidniſchen Zeit zweifellos bekannten Orakel zu Grunde.

Thatſächlich bedeutet das Gottesurteil eine natürliche Stufe der Entwickelung des Beweisverfahrens. Der einzige Beweis der Urzeit war außer dem nur ausnahmsweiſe zuläſſigen Zeugenbeweiſe der allein oder mit Eideshelfern geſchworene Eid der Partei, das Einſetzen der ganzen Perſon unter Anrufung der Gottheit, die den Meineidigen ſofort ſtrafen, mit dem Blitz erſchlagen würde. Sobald die Erkenntnis aufdämmerte, daß die Gottheit nicht ſofort rächend eingriff, mußte der Parteieid als unzulängliches Beweismittel erſcheinen. Daß dieſe Unzulänglichkeit beſonders von einer Religion empfunden werden mußte, die eine Strafe des Meineidigen erſt im Jenſeits erwartete, liegt auf der

Hand. Man verlangte nach einer augenblicklichen göttlichen Offenbarung über Schuld und Unschuld und suchte dieselbe durch das Ordal zu provozieren. Daß man dabei zum Teil an frühere Bräuche, an den Zweikampf, an das Losorakel anknüpfte, ist begreiflich. Dieser Entstehung entspricht es auch, daß das Gottesurteil fast nur als subsidiäres Beweismittel verwandt wurde, vor allem dann, wenn der Eid der Partei oder des Zeugen als Meineid gescholten worden war, wenn der Beschuldigte die erforderliche Zahl von Eideshelfern nicht aufbringen konnte oder des Eidesrechtes entbehrte. In schweren Fällen allerdings konnte der Kläger unter Umständen den Beklagten sofort zum Ordal provozieren, bei den schwersten Verbrechen war bisweilen sogar überhaupt nur Reinigung durch Ordal möglich. Aber auch in den letztgenannten Fällen pflegte dem Gottesurteil ein Eid des eidesfähigen Beschuldigten, bei dem zweiseitigen Ordal ein Eid beider Parteien vorauszugehen. Während die einseitigen Gottesurteile nach einigen Rechten ausschließlich, nach anderen überwiegend den Unfreien und Bescholtenen zustanden, erscheint der Zweikampf als das Ordal des unbescholtenen Freien.

Die Kirche stand bis ins 12. Jahrhundert den Gottesurteilen im allgemeinen nicht unfreundlich gegenüber. Manche derselben, so die Abendmahlsprobe und die Kreuzprobe, sind sogar direkt unter kirchlichem Einfluß entstanden. Vor allem aber übernahm der Klerus selbst die Leitung des Ordalverfahrens und bildete für dasselbe besondere liturgische Formeln aus, die uns in großer Zahl erhalten sind. Auf eine meist das Verfahren eröffnende Messe, bei der der Beschuldigte das Abendmahl nahm, folgte eine an ihn gerichtete Beschwörung, die Wahrheit zu sagen, dann der Exorcismus, endlich eine Benediktion des Kessels 2c. und die Anrufung Gottes. Auch die Entscheidung darüber, ob der Beweis als gelungen oder mißlungen anzusehen sei, stand bei der Geistlichkeit. Nur über den Ausgang des Zweikampfes entschieden weltliche Kampfrichter; auch fehlte es für ihn an liturgischen Formeln. Bereits im 9. Jahrhundert wurden die Gottesurteile auch im kirchlichen Prozeß rezipiert; seitdem finden sie sich häufig bis ins 12. Jahrhundert in den kirchenrechtlichen Quellen, insbesondere in Synodalbeschlüssen als gebräuchliche Beweismittel erwähnt.

Allmählich machte sich aber auch eine Opposition geltend. Ob einige das Losen verurteilende fränkische Konzilsbeschlüsse des 6. Jahrhunderts auf das Losordal zu beziehen sind (so Brunner II, 414), ist allerdings zweifelhaft. Dagegen verhielt sich die Kirche dem Zweikampf gegenüber schon in früher Zeit meist ablehnend; sie bildete keine Liturgien für ihn aus, sie suchte ihn durch die allerdings ebenfalls vielen Christen anstößige und deshalb bald wieder beseitigte Kreuzprobe zu ersetzen. Wiederholt wurde er von kirchlichen Autoren verurteilt und von Konzilien, zuerst von der Synode zu Valence 855, streng verboten, allerdings ohne nachhaltigen Erfolg. Eine entschiedene Opposition gegen die Ordalien überhaupt finden wir zuerst in den Schriften Agobards von Lyon.

Auch bei den Päpsten ist seit dem 9. Jahrhundert ein Widerstand gegen die Gottesurteile nachweisbar (vgl. vor allem Patetta 345 ff.). Schon Nikolaus I. war ihnen nicht günstig gesinnt, wagte sie aber nicht offen zu verdammen. Waren die Versuche seiner Nachfolger Stephans V., Alexanders II., Alexanders III., Lucius III. und Coelestins III. nur darauf gerichtet, die Ordalien aus dem kirchlichen Prozeß zu entfernen, so finden wir bei Honorius III. eine entschiedene Verurteilung des Ordals als frivole Versuchung Gottes (c. 3 X de purgatione vulgari 5, 35). Schon kurz vorher hatte das 4. lateranische Konzil die Mitwirkung der Geistlichen bei den weltlichen Gottesurteilen, insbesondere die Einsegnung des Kessels 2c. streng untersagt (Labbe XIII, 955). Seitdem hält die Kirche im allgemeinen an der Verurteilung der Ordalien fest.

Weniger diese Gegnerschaft der Kirche, als die im weltlichen Rechte sich vollziehende Vervollkommnung des Beweisrechtes hat das Gottesurteil im späteren Mittelalter mehr in den Hintergrund treten lassen. Verhältnismäßig am dauerhaftesten hat sich der von der Kirche besonders bekämpfte, übrigens mit dem heutigen Duell in keinem direkten Zusammenhang stehende gerichtliche Zweikampf bewiesen; in England ist er formell sogar erst im Jahre 1819 aufgehoben worden. Im allgemeinen hat die Rezeption der römisch-kanonischen Beweislehre den Ordalien ein Ende bereitet. Nur in den Hexenprozessen des 16. und 17. Jahrhunderts hat noch das iudicium aquae frigidae in der die ursprüngliche Bedeutung verkennenden Form des Hexenbades und das daraus entstandene Ordal der Hexenwage häufiger Anwendung gefunden.

Siegfried Rietschel.

Gottfried von Bouillon s. Kreuzzüge.

Gottfried (Gaufrid) **von Clairvaux** (von Auxerre), Ciſtercienſerabt, geſt. nicht vor 1188. — Litteratur: Mabillon, Einleitung zu den Vitae Bernhards MSL 185, 221 ff. Hist. litt. d. l. France XIV, 430—451; H. Reuter, Alexander III., Bd 2; G. Hüffer, D. h. Bernh. v. Cl. I. (Pechenard, Hist. de l'abbaye d'Igny, Reims 1883 S. 89 ff.; Carré, Hist. du monast. d'Igny, Reims S. 83—103).

G., gebürtig aus Auxerre, ſtudierte in Paris und war Schüler Abälards. Als Bernhard 1140 ſeine gewaltige Rede an die Pariſer Scholaren hielt, war G. unter den 21, die ihm nach Clairvaux folgten ſ. d. Chronik Helinands MSL 212, 1035 (vgl. MG XXIII, 836) und Fragm. X, MSL 185, 527. Er gewann Bernhards beſonderes Zutrauen, wurde nach einiger Zeit deſſen Sekretär (notarius) und weilte von da an ſtets in ſeiner Nähe ſ. praef. zu Bern. Vit. lib. III MSL 185, 301, wie er denn auch bei ſeinem Tode anweſend war. Im Jahre 1159 wurde er zum Abte des Kloſters Igny gewählt, 1162 zum (vierten) Abte von Clairvaux ſ. chron. Claraev. MSL 185, 1247. In dieſer Stellung war er jedoch nicht glücklich; es bildete ſich eine Gegenpartei unter den Mönchen ſ. Joh. Sarisb. opp. ed. Giles I. 283; auch bei den weltlichen Großen hatte er ſich nicht des gleichen Anſehen zu erfreuen wie ſeine Vorgänger ſ. Alex. III. ep. 76 bei Martene und Durand Ampl. coll. II, 707; der Papſt ſah ſich zum Eingreifen veranlaßt, und 1167 mußte G. weichen, chron. Claraev. a. a. O. 1248, vgl. Reuter S. 88—90; 578 f. Etwas ſpäter nahm er an einer fruchtloſen Friedensverhandlung mit Friedrich Barbaroſſa teil (Joh. Sarisb. II, 131 vgl. Reuter S. 274), 1168 an einer ähnlichen mit Heinrich II. von England, deſſen perſönliche Gunſt er gewann (H. l. 433 n. 1), 1170 wurde er Abt von Foſſanova bei Rom, 1176 von Hautecombe in Savoyen (chron. Claraev. z. d. J.). Nach MSL 185, 595 muß er 1188 noch gelebt haben.

Der wichtigſte Teil der litterariſchen Thätigkeit G.s bezieht ſich auf Bernhard v. Cl. Er hat die erſte Sammlung von Briefen B.s veranſtaltet (ſ. A. Bernh. Bd III, 629, 55 ff.), Materialien zum Leben B.s für Wilh. v. St. Thierry geſammelt (ſ. über dieſe ſog. fragmenta, die zuerſt Chifflet in der Schrift quatuor opuscula 1679 veröffentlicht hat, und über ihre Benutzung durch die Biographen B.s: Hüffer S. 27—69), einen Bericht über die Wunder auf der Reiſe zur Bekämpfung der Ketzer im ſüdlichen Frankreich 1145 gegeben, ep. ad Archenfredum MSL 185, 410—416, ferner die erſte Biographie B.s zum Abſchluß gebracht, indem er ihr Buch 3—5 anfügte (über die verſchiedene Textgeſtaltung in Rez. A und B ſ. Waitz MG XXVI, 91 ff. Hüffer S. 125 ff.), dann von der historia miraculorum in itinere Germanico patratorum (gew. als B. VI d. vita bezeichnet) den dritten Teil geſchrieben und wahrſcheinlich die beiden erſten redigiert, endlich einen sermo in anniversario (nach Nr. 5 dem 10 j., alſo 1163) obitus S. B. verfaßt MSL 185, 573—588. — Bei der Verhandlung gegen Gilbert v. Poitiers zu Rheims war ihm die Aufgabe geworden, patriſtiſche Beweisſtellen gegen G. zu ſammeln; er hat dieſe mit wenigen eigenen Auseinanderſetzungen und kurzer geſchichtlicher Einleitung herausgegeben: contra capitula G. Pictav. ep. MSL 185, 595—618. Einen bis ins einzelne gehenden Bericht über jene Verhandlungen enthält die epist. ad Albinum card. et ep. Albanensem ebenda 587—596. Ferner hat er im Auftrage der Ordensoberen eine Biographie des Eb. Peter von Tarentaiſe (AS Maii II, 320—335) geſchrieben. Außer dieſen geſchichtlichen Arbeiten iſt weniges von ihm gedruckt, das Intereſſanteſte darunter, die Erörterung der Frage, ob das dem Weine im Meßkelch beigemiſchte Waſſer der Transſubſtantiation unterliege bei Baron. ann. eccl. 1188 n. 27. 28. Handſchriftlich ſind vorhanden außer einigen Briefen (ſ. NA III, 153) ein Kommentar zum Hohenlied (H. l. S. 447 vgl. S. 429), zur Apokalypſe (ſ. d. Bem. d. Radulfus Niger MG XXVII, 338, 6. 7) und Predigten (vgl. Hüffer S. 28 A. 2).

Ein Mann, der ſo lange hindurch die Stelle eines Sekretärs bei Bernhard zu deſſen Zufriedenheit ausfüllen konnte, muß eine gewiſſe Begabung beſeſſen haben, aber ſein Talent war untergeordneter Art, und gerade jene Stellung bei einer ſo überlegenen Perſönlichkeit konnte ſelbſtſtändiger Entwickelung nicht günſtig ſein. In ſeinen Schriften finden wir nirgends eigentümliche Gedanken, nirgends eine eindringendere Auffaſſung von Perſonen und Verhältniſſen, nur etwa ein gewiſſes Geſchick der Darſtellung. Im Berichten des Thatſächlichen, das er großenteils mit erlebt hat, darf er im ganzen wohl als glaubwürdig gelten, wiewohl ſeine ungemeſſene Verehrung für Bernhard und ſein ſchroffer Gegenſatz gegen Abälard und Gilbert nach verſchiedenen Seiten hin zur Vorſicht mahnen.

S. M. Deutſch.

Gottfried von Vendôme, geſt. 1132. — Goffridi abbatis Vindocinensis opera, epistolae, opuscula, sermones ed. Jacobus Sirmond S. J., Paris 1610, wieder abgedruckt in J. Sirmondi opera varia, tom. III, Venetiis 1728, p. 411—658; MSL tom. 157 p. 33—290. Die Streitſchriften jetzt am beſten: MG libelli de lite imperatorum ac pontificum Saeculis XI et XII. conscripti, tom. II (1892) p. 680—700; weiteres über Ausgaben: A. Potthaſt, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. 1 Bd. Berl. 1896. S. 535 f. — Vitae et res gestae pontificum et s. r. e. cardinalium Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Aug. Oldoino recognitae, Romae 1677, tom. I col. 898; Histoire littéraire de la France XI p. 180 ff. (abgedr. Migne p. 11—28); W. Schum, Die Politik Papſt Paſchals II. gegen Kaiſer Heinrich V. i. J. 1112, nebſt einem Anhang über Abt Gottfrieds von Vendôme Stellung zur Inveſtiturfrage und zu den Ereigniſſen der Jahre 1111 u. 1112: Jahrbücher d. Akademie gemeinnütziger Wiſſenſchaften zu Erfurt, H. VIII (1877); L. Bourgain, La chaire française au XII. siècle d'après les manuscrits, Paris 1879 S. 127. 349; O. Köhncke, Wibert von Ravenna (Papſt Clemens III.). Lpz. 1888 S. 93 f.; L. Compain, Étude sur Geoffroi de Vendôme: Bibliothèque de l'ecole des hautes études. Sciences historiques Fasc. 86, separat Paris 1891; E. Sackur, Zur Chronologie der Streitſchriften des Gottfried von Vendôme: NA XVII (1892) S. 329—347 (S. 337 zwei Ergänzungen zu Sirmond); derſ., Die Briefe Gottfrieds von Vendôme: NA XVIII (1893) S. 666—673; derſ., libelli de lite II p. 676—680. C. Mirbt, Die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894.

G., einer vornehmen Familie entſtammend (Epist. V 15. 27 nennt er den Mauricius und Rainaldus de Credone [Craon] ſeine Verwandten), trat in das Kloſter zu Vendôme und wurde, noch jung an Jahren, 1093 (21. Auguſt) zum Abt gewählt; Biſchof Ivo von Chartres erteilte ihm die Weihe. — Auf die Nachricht von der großen Bedrängnis Urbans II. durch die Partei des Wibert von Ravenna (Clemens III.) eilte Abt Gottfried Anfang 1094 nach Rom. Hier konnte er dem Papſt den großen Dienſt leiſten, ihn dadurch wieder in den Beſitz des Laterans zu ſetzen, daß er die von dem bisherigen Befehlshaber Ferruccio geforderte Abfindungsſumme beſchaffte. Zum Lohn dafür erhielt er die Kirche der hl. Prisca am Aventin zurück, welche die Äbte von Vendôme ſeit langer Zeit durch päpſtliches Privileg beſaßen, aber durch die Wibertiſten verloren hatten (Jaffé 5511). Da mit dieſer Kirche der Titel eines Kardinalprieſters verbunden war, wurde er von Urban II. dazu geweiht. Dieſer blieb ihm auch weiter gewogen, hat nach dem Konzil zu Clermont 1095, an dem auch G. teilnahm, Vendôme beſucht, und noch am 24. November 1098 (Jaffé 5714) die Beſitzungen dieſer Abtei und ihr Recht auf die Kirche der hl. Prisca anerkannt. — Als Paſchalis II., zu welchem G. ebenfalls in gutem Verhältnis ſtand, dem deutſchen König Heinrich V. 1111 das Inveſtiturprivileg erteilte und dadurch in dem Kreis der hohen Geiſtlichkeit einen Sturm der Entrüſtung provozierte, hat Gottfried in einem Brief an den Papſt (libellus I p. 680—683) energiſch die Zurücknahme jenes Abkommens gefordert, ohne jedoch ſeine Oppoſition bis zum Abfall zu ſteigern. Auch anderen Prälaten gegenüber entwickelte G. (libellus II. III) in den nächſten Jahren ſeine Anſchauungen über die Inveſtitur (vgl. meine Publiziſtik S. 529 f.). — Die nahen Beziehungen zu Erzbiſchof Guido von Vienne wußte Abt G., als dieſer nach dem kurzen Pontifikat Gelaſius II. (vgl. Bd VI S. 475 ff.) als Calixt II. den päpſtlichen Stuhl beſtieg und im Herbſt d. J. Frankreich durchreiſte, für die Anſprüche ſeines Kloſters vor allem auf jene Kirche in Rom, die ihm lange Zeit entzogen worden war (Jaffé 6747 vgl. 7118. 7119), zu verwerten, verlor aber dabei die große Frage jener Zeit, die Löſung des Inveſtiturproblems, nicht aus den Augen (libellus IV. VII). — Auch mit Honorius II. wußte ſich G. ſo zu ſtellen, daß er die Aufnahme des Kloſters in den ſpeziellen päpſtlichen Schutz erreichte und eine Beſtätigung ſeiner Privilegien (Jaffé 7364 vgl. 7346). Noch einen ſechſten Papſt erlebte G., Innocenz II. Am 26. März 1132 iſt er in Angers geſtorben. — Für die allgemeine Kirchengeſchichte hat G. inſofern Bedeutung, als er zu den wenigen Theologen Frankreichs gehört (Publ. S. 85), die an der Löſung der ſchwierigen Inveſtiturfrage ſich beteiligt haben. Seine Briefe, von denen Sirmond 184 in 5 Büchern veröffentlicht hat, — der von Mabillon, Analecta III p. 481 veröffentlichte „ad Cluniacenses", iſt dann auch abgedruckt bei Sirmond opp. v. III Praefatio Nr. III, vgl. außerdem NA XVII p. 337 — nach dem Stand der Empfänger geordnet, zeigen den Verfaſſer als einen ſtreitbaren Verfechter der Intereſſen ſeiner Abtei gegen weltliche und geiſtliche Große. Dogmengeſchichtlich intereſſant iſt die Korreſpondenz lib. II. epist. 19. 20 zwiſchen Abt Gottfried und dem Biſchof Ivo von Chartres über die Wiederholbarkeit des Sakraments der unctio infirmorum, welche von beiden beſtritten wurde (vgl. den Streit beim Tode Pius II.). Durch die Hist. litt. werden wir auf die ſprachgeſchichtlich intereſſante Stelle lib. III epist. 8 aufmerkſam gemacht, wo es von einem angeklagten Mönch heißt: quia laicus est, non latina, quam non didicit, lingua,

sed materna repsondet. Außerdem haben wir noch von G. kleine theologiſche Abhandlungen, z. B. de corpore et sanguine domini nostri, einige Hymnen und elf kurze lesbare Feſtpredigten. **Carl Mirbt.**

Gottheit Chriſti ſ. Chriſtologie Bd IV, S. 4 ff. und Communicatio idiomatum Bd IV S. 254 ff.

Gottloſigkeit. — Vgl. H. Schultz, Altteſtam. Theologie [3], 1885, S. 616 ff.; Smend, Lehrbuch der altteſtam. Religionsgeſchichte, 1893, S. 387 ff. 400 ff. 477 ff.; Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neut. Gräc. 1888, Art. *ἀσεβής*, *ἀσέβεια*, *ἀσεβέω*; Clemen, Die chr. Lehre von der Sünde, I, 1897, S. 68 ff.

Den Ausdruck Gottloſigkeit gebraucht Luther in ſeiner Überſetzung der kanoniſchen bibliſchen Bücher niemals; vielmehr bemerkt er in dieſer Beziehung in der erſten Epiſtelpredigt auf Weihnachten in der Kirchenpoſtille über Ti 2, 12: „das Wörtlein impietas, das der Apoſtel auf griechiſch nennet Aſebia und auf hebräiſch heißt Reſa, kann ich mit keinem deutſchen Worte erlangen, darum habe ich es genannt ein ungöttliches oder gottloſes Weſen". Nur an der einen apokryphiſchen Stelle 3 Mak 6, 9 hat er das Wort Gottloſigkeit angewandt für das griechiſche *δυσσέβεια*. Dagegen finden ſich ſehr häufig in ſeiner Bibelüberſetzung die Ausdrücke: gottloſes Weſen, gottlos ſein, der Gottloſe, und zwar in den altteſtamentlichen kanoniſchen Schriften am meiſten für das hebräiſche רָשָׁע und ſeine Derivate, wofür in der LXX größtenteils *ἀσεβεῖν*, *ἀσέβεια*, *ἀσεβής*, weniger häufig *ἁμαρτωλός*, noch ſeltener *ἄνομος* geſetzt werden. Allerdings bezeichnet רָשָׁע zunächſt nur den Frevler und Ungerechten, ohne daß in dieſem Worte, deſſen Etymologie übrigens unſicher iſt, unmittelbar ein religiöſer Sinn, eine Beziehung auf Gott, ausgedrückt iſt, wie dies in dem griechiſchen *ἀσεβής* und noch deutlicher in dem ſonſt hiermit weſentlich gleichbedeutenden deutſchen Worte „gottlos" der Fall iſt. Dennoch wird mit dieſen Worten jener hebräiſche Ausdruck ſachlich ganz richtig wiedergegeben. Denn alles ſittlich Böſe iſt nach altteſtamentlicher Anſchauung, wie ſchon die jahviſtiſche Erzählung der Paradieſesgeſchichte es darſtellt, ſeinem letzten Prinzip nach Losſagung von Gott und Auflehnung gegen ſeinen Willen. Und ſo geht fortwährend alle Frevelhaftigkeit im Volke Iſrael daraus hervor, daß es gegen Gott treulos iſt (Ex 32, 8; Hoſ 5, 7; Jeſ 30, 1; 31, 6; 59, 13; 65, 2; Jer 5, 11. 23; 6, 28; 9, 1; Pr 2, 2, 22; 13, 2) ſich gegen ihn und ſein Wort widerſpänſtig zeigt (Nu 17, 25; Jeſ 30, 9; Hoſ 14, 1; Ez 2, 5. 7. 8; 3, 9. 26; Pſ 5, 11) ſich gegen ihn empört (Joſ 22, 19. 22. 29; Jeſ 1, 2; Hoſ 7, 13; Ez 2, 3) ihn läſtert (Pſ 10, 13) und haßt (Pſ 8, 3), alſo aus der Gottloſigkeit. Mehr und mehr aber hat ſich der Gegenſatz zwiſchen Gerechtigkeit und Gottloſigkeit in der israelitiſchen und jüdiſchen Geſchichte zugeſpitzt bis dahin, daß zwei entgegengeſetzte Gruppen und Klaſſen von Menſchen einander gegenübertreten, von welchen die Gottloſen in den altteſtamentlichen Schriften vom Standpunkte der Gerechten, der ſtreng Geſetzlichen und Frommen charakteriſiert werden. Die Gottloſen ſind danach den Menſchen und ihren ſocialen Ordnungen gegenüber die Urheber von Frevel, Gewaltthat, Bedrückung, Rechtsſchädigung. Was aber ihr Verhältnis zu Gott betrifft, ſo verachten ſie das göttliche Wort (Pr 13, 13) und Geſetz (Pr 28, 4. 9) kümmern ſich nicht um Gott (Hi 18, 21), ja ſind Spötter (Pſ 1, 1) und Gottesläſterer (Pſ 12, 4) und ſomit Gottes Feinde Pſ 5, 11; 25, 3; 139, 21) und Empörer gegen ihn (Hi 15, 25 ff.). Dieſe Gottloſigkeit macht die Leute auch hochmütig (Pſ 73, 6; 94, 2; 95, 6; Pr 15, 25), eigenſinnig (Dt 8, 11. 14; 9, 6. 13; Jeſ 48, 4; Ez 3, 7) und prahleriſch (Pſ 5, 6; 17, 10; 73, 2. 8. 9; 75, 5; 94, 4). Und ſie führt dieſelben weiter auch zu der Einbildung, daß Gott den Frevel nicht beachte und nicht ſtrafe (Hi 21, 14 f.; Pſ 64, 6; 73, 11; 92, 7; 94, 7), zu dem Wahne, daß der Menſch ſelbſt ſein Glück ſich bereiten könne (Pr 21, 29) und zum Vertrauen auf ſo Vergängliches wie Reichtum und Macht (Hi 31, 24; Pr 11, 28). So geraten ſie in Einſichtsloſigkeit, Narrheit und Thorheit (Pr 7, 7; 15, 21; 9, 4; 24, 30; Pſ 14, 1; 39, 9; 40, 1; 53, 2 ꝛc.). — In den Apokryphen, beſonders im B. Sirach, wird *ἀσέβεια*, *ἀσεβεῖν*, und noch mehr *ἀσεβής* häufig gebraucht.

Dagegen finden ſich dieſe Bezeichnungen im NT, wo ſie von Luther gleichfalls immer mit den Worten „gottloſes Weſen, gottlos ſein, der Gottloſe" überſetzt werden, verhältnismäßig ſelten, weil hier als religiöſe Wurzel und Form der Sünde mehr der Unglaube in den Vordergrund tritt. Wo ſie gebraucht werden, bezeichnen ſie die Gottloſigkeit meiſtens im weſentlich altteſtamentlichen Sinne, ſynonym mit Sünde, dagegen im Gegenſatz zur

Gerechtigkeit. In dieſer Bedeutung finden ſie ſich in Bezug auf die allgemeine Sündhaftigkeit der Menſchen (1 Ti 1, 9; 2 Pt 2, 5; 3, 7), ſo auch da, wo die Gottloſen als Gegenſtand der Erlöſung durch Chriſtus bezeichnet ſind (Rö 4, 5; 5, 6; 11, 26), in etwas ſtärkerem Sinne von der ſie außer Kreaturvergötterung und ihren bis zur äußerſten Schamloſigkeit ſich ſteigernden heidniſchen Folgen (Rö 1, 18) und beſonders ſtark von den Greueln der Städte Sodom und Gomorrha (2 Pt 2, 6); dagegen in etwas chriſtlich verändertem Sinne in Bezug auf die, welche ſich dem Evangelium ungläubig verſchließen (1 Pt 4, 18) und von chriſtlichen Irrlehrern (2 Ti 2, 16; Jud 4, 15. 18).

Die theoretiſche Seite der Gottloſigkeit ſpitzt ſich im Atheismus, der ausdrücklichen Leugnung jeder Art von Gottheit, zu. Daß es ganze rein atheiſtiſche Völker gäbe, iſt von Karneades aus Kyrene († 130 v. Chr.), von Peter Bayle u. a. ohne Grund behauptet worden. Im Gegenſatze hiezu ſtehen die Äußerungen Homers (Od. III, 48), alle Menſchen bedürften der Götter, Ciceros (de nat. deor. I, 17), es gäbe kein ſo wildes Volk, das nicht wüßte, daß man einen Gott haben muß, und Luthers: „es iſt nie ein Volk ſo ruchlos geweſen, das nicht einen Gottesdienſt aufgerichtet und gehalten habe". Wirklich iſt das Vorkommen gänzlich religionsloſer Völker noch niemals konſtatiert worden; einige entgegenſtehende Behauptungen von Reiſenden haben ſich auf Grund genauer Kenntnisnahme immer als unrichtig erwieſen. Dagegen haben ſich Einzelne häufig und in der neueren Zeit immer häufiger als Atheiſten ausgeſprochen, indem ſie alle Religion als bloße Erfindung und Einbildung erklärten. Vgl. den A. Religion. **Sieffert.**

Gottſchalk, der Mönch, geſt. 868 oder 869. — Litteratur: Usserius, De Gotteschalci et Praed. controv. Historia, Dublinii 1631; Mauguin, Vet. auctor., qui saec. IX de praed. et gratia scripserunt opp. Paris 1650; Cellot, Historia Gothescalci praedestinatiani, Paris 1655; Die franz. Benediktiner, Histoire lit. de la France Tom. IV, V; Geß, Merkwürdigkeiten aus dem Leben und den Schriften Hinkmars, 1806; Gambs, Vie et doctrine de Godescalc, Strassbourg 1837; Du Méril, Poésies populaires latines, Paris 1843 p. 253 f.; Monnier, De Gothescalci et J. Scoti Erigenae controv., Paris 1853; Weizſäcker, JdTh 1859 IV, Das Dogma von der göttlichen Vorherbeſtimmung im 9. Jahrh.; Wiggers, Riedners Zſchr. Jahrg. 1859, Schickſale der auguſtiniſchen Anthropologie V, S. 471—591; von Noorden, Hinkmar von Rheims 1863, S. 51—100; Borraſch, Der Mönch Gottſchalk von Orbais, Thorn 1869; Ebert, Berichte der Geſellſchaft d. Wiſſenſch. zu Leipzig 1878, 2 Abt. S. 100—112; Schrörs, Hinkmar, Erzbiſchof von Reims 1884, S. 88—174; Gaudard, Gottschalk, moine d'Orbais ou le commencement de la controverse sur la prédestination au IX. siècle, St. Quentin 1887; Freyſtedt, Studien zu Gottſchalks Leben und Lehre, ZKG 1897, Bd XVIII Heft 1, 2, 4; derſelbe, Der Prädeſtinationsſtreit im 9. Jahrh. ZwTh, Bd XXXVI Heft 3, Bd XXXVII, Bd XLI (NF VI) Heft 1. — Außerdem ſind zu vergleichen die Geſchichtswerke von Schröckh, Chriſtl. KG XXIV, 1—126; Hefele, Conciliengeſch. IV, 1860 S. 124—213; Gfrörer, Geſch. d. Karol. I, KG III, 2; Neander, KG IV, 412 bis 458; Wenck, Das fränk. Reich nach dem Vertrage von Verdun 843—861; Dümmler, Geſch. d. oſtfränk. Reichs, 2. Aufl. 1887 Bd I.

Gottſchalk, ein Sohn des ſächſiſchen Grafen Berno und geboren etwa um das Jahr 805, war in früheſter Jugend ſchon dem Kloſter Fulda dargebracht. Zum Jüngling aber herangewachſen, fühlte er in ſich wenig Neigung zum geiſtlichen Beruf und ſehnte ſich wieder hinaus aus den beengenden Kloſtermauern in die heimatlichen Gauen des freien Sachſenlandes. Doch dem war ſein derzeitiger Abt Hraban entgegen. So entzog ſich G. dem klöſterlichen Zwang durch die Flucht. Eine Mainzer Synode vom Jahre 829, der auch ſeine Angelegenheit unterbreitet ward, ſprach ihn frei. Aber dagegen appellierte Raban an den frömmelnden Kaiſer Ludwig, der in ſeinem Sinne entſchied. So mußte G. von neuem das Mönchsgewand nehmen. Das einzige, was man ihm verſtattete, war, daß er in ein anderes Kloſter übergehen durfte. G. wählte das in der Diöceſe von Soiſſons gelegene Kloſter Orbais. Hier ſuchte er Troſt für ſein tragiſches Geſchick in der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften. Und zumal iſt es Auguſtin, der ihn feſſelt. Die inneren Kämpfe, die Auguſtin zu beſtehen gehabt, ſie hatte ja auch Gottſchalk zum Teil durchgekämpft und kämpfte ſie noch durch. Und wenn Auguſtin durch ſeinen Lebensgang zu der Annahme einer göttlichen Prädeſtination kam, ſo konnte der Mönch von Orbais nicht minder in ſeinem Geſchick eine göttliche Vorherbeſtimmung zu erkennen meinen, die von Ewigkeit her das Los der Menſchen feſt geordnet hat. Wider ſeinen Willen war er geſchoren; ſeine ſpätere Abneigung hiergegen ließ alles aufbieten, die läſtige Feſſel zu ſprengen; ſchon ſchien ſein Vorhaben zu glücken; doch da nahte das Verhängnis und ſtieß ihn unerbittlich in die verhaßten Kloſtermauern zurück. Konnte das nicht göttliche Beſtimmung ſein? So wird er ein begeiſterter Anhänger der auguſtiniſchen Prädeſtinationslehre. Darin fand er den

Mut, ein Leben zu tragen, das wider ſeinen Willen in ſolche Bahnen eingelenkt; und während er, der vom Schickſal ſo hart verfolgte, ſich als einen Erwählten Gottes wußte, konnte nicht mancher ſeiner glücklicheren Gegner davon ausgeſchloſſen ſein? War das aber nicht einige Genugthuung? Und wenn dieſe Lehre immer, ſo oft ſie gepredigt ward, den Fanatismus der Menſchen erweckte, ſo beſaß auch G. Feſtigkeit und Freudigkeit genug, für ſie nötigenfalls zum Märtyrer zu werden. Es ſollte ihm nachmals hierzu Gelegenheit gegeben werden, und ſein feſtes Vertrauen, ein von Gott Erwählter zu ſein, hat eine mehr denn 20jährige harte Kerkerhaft einem einfachen Widerruf vorgezogen.

Schon früh iſt G. mit ſeinem Lehrbegriff von einer göttlichen Vorherbeſtimmung fertig. Es zieht ihn hinaus aus den Kloſtermauern, Anhang für ſeine Lehre zu werben. So verläßt er ſein Kloſter Orbais, was ihm nicht allzu ſchwer ward bei der Sedisvakanz des Reimſer Kirchenſprengels, und unternimmt ſeine erſte italieniſche Reiſe in den Jahren 837/38, dieſelbe, auf der er mit Biſchof Nothing zuſammentraf. Mit glühender Begeiſterung verkündet G. allerorten ſeine Lehre von der göttlichen Vorherbeſtimmung; und der Anhang, den er damit fand, kann nicht gering geweſen ſein. Denn ſelbſt, als er ſchon längſt wieder nach Orbais zurückgekehrt iſt, ſieht ſich Biſchof Nothing noch veranlaßt, den Beiſtand Hrabans gegen die aufwuchernde Saat anzurufen, der dann mit ſeinem Brief an Nothing das erſte Aktenſtück im Prädeſtinationsſtreit des 9. Jahrhunderts veröffentlicht. — Die nächſten Jahre finden wir G. wieder in Orbais, wo er unter der Gunſt der Zeiten es verſteht, ſich durch Chorbiſchof Richbold die Prieſterweihe erteilen zu laſſen. Dadurch erhält er das wichtige Recht der Predigt. Bald darauf unternimmt er ſeine zweite italieniſche Reiſe, in den Jahren 845—848, auf der er zwei Jahre lang gaſtliche Aufnahme in dem Hauſe des Grafen Eberhard von Friaul findet. Doch auch hier erreichte ihn bald der Haß ſeines alten Gegners Hraban, der, ſobald er Kunde von G.s Aufenthalt und Umtrieben hat, ſich mit einem warnenden Briefe an Graf Eberhard wendet, infolgedes G. mit Schimpf und Schande das Haus Eberhards verlaſſen muß. Lehrend und predigend durchzieht er Dalmatien, Pannonien, Steiermark und kommt ſo auch nach Deutſchland. Hier tagt gerade die Mainzer Reichsſynode von 848 und freiwillig ſtellt ſich ihr G. im Vertrauen auf die Gerechtigkeit ſeiner Sache, um hier kühn für ſeine Lehre Zeugnis abzulegen und ſeinem erbittertſten Gegner Hraban entgegenzutreten, weshalb er der Synode zwei Schriften unterbreitet, die eine ſein Glaubensbekenntnis, die andere eine Widerlegung der Schrift Hrabans an Nothing und eine Anklage gegen erſteren auf ſemipelagianiſche Lehranſicht. Doch die Synode, auf der Hraban Vorſitzender, Ankläger und Richter in einer Perſon war, ſpricht ihr Verdammungsurteil wider ihn aus: er wird gezüchtigt, als ein Ketzer erklärt und an ſeinen zuſtändigen Metropoliten, Erzbiſchof Hinkmar von Reims, überſandt. Es war ein ungerechtes und ein hartes Urteil, das G. hier zu Mainz traf. Aber noch weiter ging Hrabans Haß: er gab an den Reimſer Erzbiſchof Anweiſungen mit, um ihn zu ſcharfem Einſchreiten gegen den unglücklichen Mönch zu beſtimmen. Den Jüngling hatte der Abt ins Kloſter, das jenem verhaßt geworden war, zurückgeſtoßen; den Mann warf der Erzbiſchof in den Kerker, ſein Leben einſam zu vertrauern. — Auf der Synode zu Chierſy 849 kam dann G.s Angelegenheit zur nochmaligen Aburteilung ſeitens Hinkmars. Ohne eigentliche Unterſuchung, nur fußend auf dem anticipierten Urteil der Mainzer Synode, verlangte man von G. unbedingten Widerruf ſeiner Lehre und Schriften. Da er das nicht that, ergeht über ihn ein neues Verdammungsurteil: ſeine Prieſterweihe wird für ungiltig erklärt, da ſie ohne Wiſſen des zuſtändigen Biſchofs Rothad von Soiſſons vorgenommen; er wird zu ewiger Einſperrung in ein Kloſter verurteilt, und halb zu Tode gepeitſcht muß er ſeine Schriften ins Feuer werfen. Aus Mißtrauen gegen Rothad von Soiſſons bringt Hinkmar ſeinen Gefangenen aber nicht wieder nach Orbais, ſondern in das unweit Reims gelegene Kloſter Hautvilliers. Hier hat G. als Märtyrer ſeiner Lehre volle 20 Jahre heldenmütig ſein hartes Los in dem tröſtenden Bewußtſein getragen, daß ihm auch dies von ſeinem Gott vorherbeſtimmt ſei. Vergeblich harrte er zu Zeiten der Stunde der Erlöſung; er ſollte ſeine Kloſterzelle lebend nicht wieder verlaſſen. Mit ſeiner Einkerkerung verſchwindet G. auf immer von dem Schauplatz des Kampfes, den er im Abendland erregt. Er ging als ein bedeutender Charakter unter der Zeiten Ungunſt zu Grunde. Anfangs zwar war ſeine Haft noch eine verhältnismäßig gelinde: man geſtattete ihm wenigſtens wiſſenſchaftliche Beſchäftigung und ſelbſt noch zur Oſterkommunion 849 ließ ihn ſein harter Kerkermeiſter Hinkmar zu. Aber ſpäter, da der Mönch je länger je mehr unbeugſam blieb und auch vermittelnde Verſuche Hinkmars ſchroff von ſich wies, indem er denſelben ſeine beiden noch erhaltenen Glaubensbekenntniſſe entgegenſtellte, verſchärfte der in ſeinem Ehrgeiz gekränkte Erzbiſchof ſeine Haft.

Doch es war mit der Einkerkerung des unglücklichen Mönches der Prädeſtinationsſtreit keineswegs ausgetragen; im Gegenteil, er brach nunmehr erſt recht los und erſchütterte gleich einem gewaltigen Feuerbrande mehr denn ein ganzes Jahrzehnt die fränkiſche Kirche in ihren Grundfeſten. Mächtige Stimmen erhoben ſich für G. und verfochten mit ihm den auguſtiniſchen Lehrbegriff, der der Kirche dazumal faſt abhanden gekommen war: ſo als erſter der gelehrte Mönch Ratramn von Corbie, Biſchof Prudentius von Troyes, Abt Lupus von Ferrières, Erzbiſchof Amolo, Magiſter Florus und Erzbiſchof Remigius von Lyon; und ſelbſt G. findet noch einmal Gelegenheit, aus ſeiner Zelle heraus in den wogenden Kampf einzugreifen durch ſeinen Brief an Erzbiſchof Amolo vom Jahre 851, wie ihm ein Gleiches ja auch ſpäter noch gelang bei dem Trinitätsſtreite, den er 853 durch ſeine Abhandlung „schedula“ gegen Hinkmar heraufbeſchwor. Aber auch Hinkmar tritt in den Kampf ein mit ſeiner Schrift „Ad reclusos et simplices in Remensi parochia“, und neben ihm ſtehen Hraban, Amalarius von Metz und Joh. Skotus Erigena. Hin und her wogte ſo der Kampf, ohne zum Austrag zu kommen. So griff man nunmehr zu ſynodalen Machtmitteln, in der Hoffnung, ihn dadurch beizulegen. Für Hinkmar entſcheidet ſich die Synode von Chierſy 853, wo er ſeine bekannten vier Artikel über die Prädeſtination aufſtellt. Für den auguſtiniſchen Lehrbegriff treten ein die Synoden zu Paris 853, zu Valence 855 mit ihren ſechs Artikeln und zu Langres 859. Eine zu Savonnières 859 verſuchte Einigung ſchlug fehl; ebenſowenig gelang dies auf dem Konzil zu Toucy 860. Doch man war beiderſeits des langen und fruchtloſen Streites müde, und das letzte Wort in demſelben ſprach Hinkmar mit ſeiner weitſchweifigen Abhandlung De praedestinatione Dei et libero arbitrio.

Noch einmal aber drohte ſpäter von ſeiten des Papſtes der Gottſchalkſche Handel zur Erörterung zu kommen, auf der Synode von Metz 863, wohin Hinkmar mit ſeinem Gefangenen durch päpſtliche Legaten geladen ward; ſchließlich aber unterblieb das und fortan ruhte der Streit. Nur hören wir noch, daß noch einmal im Jahre 866 der Gefangene von Hautvilliers es verſucht, den Papſt in ſein Intereſſe zu ziehen durch eine Appellationsſchrift, die er über die Mauern ſeines Kloſters hinaus durch einen Mönch Guntbert an den Papſt entſendet, eine letzte vergebliche Hoffnung, doch noch einmal im Leben die Kerkerthüren ſich ihm öffnen zu ſehen. — In den letzten Zeiten ſeines Lebens umnachtete ſich G.s Geiſt. So ſtarb er ungebeugt aber auch unverſöhnt am 30. Oktober des Jahres 868 oder 869, nach ſtandhaft getragener 20jähriger Kerkerhaft. Ohne Sang und Klang ließ ihn ſein harter Kerkermeiſter in ungeweihter Erde einſcharren und ſelbſt den Toten noch ſuchte ſein Haß zu treffen, wenn er ihm (in ſeiner Schrift de una et non trina deitate) einen Leichenſtein ſetzte mit der Inſchrift: „Sicque indignam vitam digna morte finivit et abiit in locum suum.“ — G. war ein durchaus lauterer Charakter, deſſen ſittlicher Reinheit ſelbſt ſeine Gegner nichts nachzuſagen wiſſen; ein hochbegabter Mann, der an Geiſt und Wiſſen den bedeutendſten ſeiner Zeit beizurechnen iſt, ein Mann, der berufen geweſen wäre, am rechten Ort vielleicht Großes zu leiſten, aber das beengende Kloſter war nicht der geeignete Platz für einen Mann von ſolchem Charakter. Er pflegte einen ausgedehnten brieflichen Verkehr mit den bedeutendſten Männern ſeiner Zeit und einiges ſeiner vielen Schriften iſt uns noch erhalten, ſo ein Brief an Ratramn, eine Anzahl von Gedichten, ſeine beiden Glaubensbekenntniſſe und ſeine „schedula“ im Trinitätsſtreit. — Bei Aufſtellung ſeines Lehrbegriffs geht G. aus von dem Begriff der Unwandelbarkeit Gottes, die von Ewigkeit her alle ihre Dekrete vermöge ihrer Präſcienz feſt geordnet hat. So giebt es bei Gott eine Präſcienz und Prädeſtination, die zeitlich genommen aber in eins zuſammenfallen. Dieſe Prädeſtination erweiſt ſich nach zwei Seiten, in Wohlthaten der Gnade und in Gerichten der Gerechtigkeit: Gott beſtimmt die Guten zur Gnade und die Böſen zur Verdammnis, und unweigerlich muß ſich ſein Ratſchluß an jedem in der beſtimmten Weiſe erfüllen, daß alſo die Erwählten das Leben und die Verworfenen die Verdammnis erlangen müſſen. Deshalb iſt auch Chriſtus nicht für alle geſtorben, ſondern nur für die Erwählten, die wirklich durch ſein Blut zum Leben eingehen. Und die wahre Kirche auf Erden beſteht nur aus den Erwählten. — G. leitet bei dieſer Lehrbildung alſo nicht, wie Auguſtin, das anthropologiſche Intereſſe, ſondern das theologiſche, weshalb er manches ſchärfer faßt, als jener Kirchenvater es gethan. Aber auch bei ihm hat der freie Wille des Menſchen keinen Platz. Es iſt im weſentlichen Auguſtins Lehre, die er vorträgt, nur logiſcher und konſequenter durchgeführt. Und es war ſein tragiſches Geſchick, daß ob des gleichen Grundes, weshalb einſt der Biſchof von Hippo heilig geſprochen war, hier der Mönch von Orbais verketzert ward. Erſt ſpätere Zeiten haben ihm wieder mehr Gerechtigkeit widerfahren laſſen.

Albert Freyſtedt.

Gottſchalk (Godescalc), der Wende, geſt. 1066. — Adam Brem., Gesta Hamab. eccl. pontif. II, 64 u. 75; III, 18—21, 49—50; Helmoldi chron. Slavor. I, 19—22 kommt neben Adam als Quelle nicht in Betracht. — L. Gieſebrecht, Wendiſche Geſchichten II, S. 65, 85; W. Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit II, S. 460 ff.; III, S. 130 f.; Hirſch in Piepers Evang. Kalender 1856; Dehio, Geſch. des EB. Hamburg-Bremen I, 1877, S. 183 ff.; Steindorff in d. AdB IX, S. 489; Hauck, KG Deutſchlands III, 1896, S. 654 ff.

Zu den wendiſchen Gegnern der deutſchen Herrſchaft auf dem rechten Ufer der Elbe gehörte der Abodritenfürſt Miſtui (Miſtiwoi). Obwohl ein Chriſt zog er nach dem Tode Ottos II. gegen Hamburg, plünderte und verbrannte die Stadt (Thietm. chr. III, 18; der abweichende chronologiſche Anſatz Adams II, 40 iſt irrig). Auch ſein Sohn Uto hielt ſich äußerlich als Chriſt (Adam II, 58); aber Adam charakteriſiert ihn als male christianus (II, 64). Deſſen Sohn war Gottſchalk (= Gottesknecht; ob er neben dieſem deutſchen noch einen wendiſchen Namen führte, wiſſen wir nicht). Uto ließ ſeinen Sohn, ob freiwillig oder durch den ſächſiſchen Herzog Bernhard II. genötigt, ſteht dahin, im Michaelskloſter zu Lüneburg erziehen. Als der wegen ſeiner Grauſamkeit verhaßte Wendenfürſt von einem Sachſen ermordet wurde, entfloh Gottſchalk aus dem Kloſter, ſtellte ſich, um ſeinen Vater zu rächen, an die Spitze der Wenden und begann den Kampf gegen die Sachſen. Seine Erhebung bedeutete zugleich die Rückkehr zum väterlichen Heidentum. Der Kampf, der nun begann, wurde ſo ſchonungslos geführt, wie es zwiſchen Wenden und Deutſchen üblich war; Gottſchalk ſoll viele tauſende von Sachſen niedergemacht haben, umgekehrt behandelte Herzog Bernhard die aufſtändigen Wenden als Räuber. Auf die Dauer war Gottſchalk zu ſchwach, den Krieg durchzuführen; er ſelbſt geriet in die Hände des Herzogs, dieſer hielt ihn eine Zeit lang gefangen, entließ ihn dann aber, wie Adam ſagt, iniuncto secum foedere, offenbar hatte ſich Gottſchalk verpflichtet, das Land zu räumen. Er ging zum Dänenkönig Knut, und hielt ſich manches Jahr bei ihm in England auf. Das geſchah um 1030.

An Knuts Hofe ſcheint Gottſchalk es für paſſend erachtet zu haben, wieder als Chriſt aufzutreten. Denn nach dem großen Wendenſiege des Königs Magnus bei Schleswig erſchien er, zugleich als Prätendent und als Vorkämpfer des Chriſtentums, von neuem auf dem Schauplatz. Sowohl von Dänemark als auch von dem großen Hamburger Erzbiſchof Adalbert (1043—1072) unterſtützt, führte er den Kampf mit großem Erfolge: ſeine Herrſchaft erſtreckte ſich über das jetzige Mecklenburg, Teile von Holſtein, Pommern und der Mark. Dies ganze Gebiet ſollte nun chriſtlich werden. Gottſchalk berief fremde Prieſter, förderte die Erbauung von Kirchen und Klöſtern (Mecklenburg, Lübeck, Oldenburg, Lenzen, Ratzeburg), und machte es dem Erzbiſchof möglich, die kirchliche Organiſation durchzuführen; neben Oldenburg wurden Mecklenburg und Ratzeburg Biſchofsſitze. Allein das genügte Gottſchalk nicht: er ſelbſt ſprach zum Volke, um es zur Annahme des chriſtlichen Glaubens zu bewegen. Nach Adams Schätzung hat ein Drittel der Bevölkerung den neuen Glauben angenommen, freilich, wie der Ausgang zeigt, nur dem Drängen des Fürſten, nicht eigener Überzeugung folgend. Eine Reaktion konnte nicht ausbleiben, denn die heidniſche Nationalpartei konnte in Gottſchalk nur den doppelt Abtrünnigen erblicken. Wie ſchwach ſeine Stellung unter ſeinem Volke war, trat unmittelbar nach dem Sturze Adalberts 1066 hervor. Denn nun erhoben ſich die Wenden gegen ihn, ſein eigener Schwager Bluſſo war der Führer der Empörung; ſoviel wir ſehen können, ſtand Gottſchalk ganz ohne Anhang im Lande. Es kam nicht einmal zu einem Kampfe: er wurde am 7. Juni 1066 zu Lenzen ermordet, zugleich mit ihm eine Anzahl Geiſtliche und Laien: ehe das Jahr abgelaufen war, war die Vernichtung der chriſtlichen Kirche im Abodritenlande vollendet.

Bekanntlich führt das mecklenburgiſche Fürſtenhaus ſeinen Urſprung auf Gottſchalk zurück. Ein Beweis läßt ſich natürlich nicht führen. **Hauck.**

Gottſeligkeit. — Vgl. Cremer, Bibl. th. Wörterbuch der neut. Gräc. 1888, Art. *εὐσεβής, εὐσεβῶς, εὐσέβεια*; Wuttke, chr. Sittenlehre 1862, II, 252.

Dies Wort iſt in den religiöſen Sprachgebrauch, mehr aber den erbaulichen als den wiſſenſchaftlichen, durch Luther gekommen, in deſſen Bibelüberſetzung in der Regel zur Wiedergabe der griechiſchen Worte *εὐσέβεια, εὐσεβής* die Worte Gottſeligkeit, gottſelig verwendet ſind, nämlich einmal in einem altteſtamentlichen apokryphiſchen Buche (Sap 16, 12) und öfters im NT (Akt 10, 2; 1 Ti 2, 2. 10; 3, 16; 4, 7. 8; 6, 3. 5. 6. 11; 2 Ti 3, 5. 12; Tit 1, 1; 2, 12; 2 Pt 1, 6. 7. 9; 3, 11). Außer jenen griechiſchen Worten hat Luther auch das ihnen ſynonyme *θεοσέβεια* zweimal (Bar 5, 4; 1 Ti

2, 10 mit Gottseligkeit wiedergegeben, während er andererseits εὐσεβής ganz selten (Akt 10, 7 und 22, 12, wo aber besser εὐλαβής zu lesen ist) mit „gottesfürchtig" übersetzt, das er auch für θεοσεβής Jo 9, 31 gebraucht hat. Hiernach werden εὐσεβής, εὐσέβεια, θεοσεβής θεοσέβεια weder in der griechischen Übersetzung alttestamentlicher kanonischer Bücher noch auch in den meisten Schriften des NTs gebraucht, vielmehr nur wenigemale in alttestamentlichen Apokryphen (Sap 10, 12; Bar 5, 4) und im NT nicht anders als erstlich in geschichtlichen Schriften in Bezug auf vorchristliche Frömmigkeit (Jo 9, 31; Akt 10, 2. 7) und sodann von christlicher Frömmigkeit lediglich in den spätesten Briefen (Pastoralbriefen und 2 Pt), während dafür sonst in den Briefen des Paulus (z. B. Rö 8, 28; 2, 3), des Jakobus (1, 22; 5, 16), des Petrus (1 Pt 1, 15) und des Johannes (1 Jo 4, 2. 4. 15; 5, 1 u. a.) immer andere, zum Teil umschreibende Ausdrücke gesetzt werden. Dies hängt ersichtlich damit zusammen, daß der aus der heidnischen Religion und Moral entnommene Begriff εὐσέβεια die Frömmigkeit in voller, alle Formen von Religion umfassender, Allgemeinheit bezeichnet, während in den biblischen Schriften die Einzigartigkeit der alttestamentlichen und christlichen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung im Gegensatze gegen alle sonstige Religiosität in den Vordergrund gestellt wird. Erst nachdem diese Einzigartigkeit der christlichen Frömmigkeit hinreichend gesichert war, konnte in den spätesten neutestamentlichen Schriften seine allgemeine Bezeichnung ohne Gefahr eines Mißverständnisses angewandt werden. Und sie wurde in den Pastoralbriefen um so beliebter, da hier der paulinische Begriff des die Rechtfertigung vermittelnden Glaubens stark zurücktrat. Wenn aber Luther einigemale εὐσέβεια, θεοσέβεια ꝛc. mit Gottesfurcht statt mit Gottseligkeit übersetzte, so hatte das wohl darin seinen Grund, daß er den letzteren Ausdruck im NT nur für solche Stellen verwenden wollte, an denen von christlichem Glauben und Leben (Pastoralbr. und 2 Pt) oder doch (wie Akt 10, 3) von dem religiösen Zustande eines alsbald zum christlichen Glauben sich Bekennenden die Rede ist; und dies hing mit der etymologisch bedingten besonderen Bedeutung des deutschen Wortes Seligkeit zusammen. Denn dieses bezeichnet eigentlich einen Zustand, in welchem man in Gott seine Seligkeit, seine innerste, vollste und reinste Befriedigung findet, was nur auf das durch Christus vermittelte Kindesverhältnis zutrifft. Nur bedeutet Gottseligkeit nicht sowohl das in Gott gefundene Seligkeitsgefühl selbst als vielmehr unter der Einwirkung des griechischen εὐσέβεια das dadurch bestimmte Verhalten des Menschen, die ensprechende religiöse Grundtugend, welche weiter auch alle christliche Sittlichkeit aus sich herauswachsen läßt. Gottseligkeit beweisen bedeutet also einen christlich-sittlichen Wandel führen (1 Ti 2, 10; 6, 11; 2 Pt 1, 7); in diesem Sinne ist Gottseligkeit zu allen Dingen nütze (1 Ti 4, 8). (Palmer †) Sieffert.

Goudimel, Claude, gest. 1572. — Haag, la France protest. V, 308 ff.; G. Becker im Bulletin historique de la société de l'histoire du protestantisme français 1885 S 337 ff.; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot. 2 Bde 1878 f.; Wolfrum, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen evang. Kirchenliedes in musikalischer Beziehung 1890 S. 123 ff.; H. A. Köstlin, Geschichte der Musik, 5. Aufl. 1899 S. 145 f. 155.

Goudimel, gelegentlich als Vesontinus bezeichnet, dürfte etwa 1505 zu Besançon oder zu Vaison bei Avignon geboren sein. Rom, der Mittelpunkt des damaligen musikalischen Lebens, zog ihn an. Im Jahre 1534 finden wir ihn als Sänger der päpstlichen Kapelle. 1540 gründete er eine Musikschule, zu deren Schülern Animuccia, M. Nanini und wahrscheinlich Palestrina zählten. In Rom hat man das Gedächtnis des späteren Ketzers ausgetilgt; ohne Zweifel aber bedeutet seine Musik, welche Stimmführung und Harmonie in wunderbar ausgeglichener Einheit darbietet, einen wesentlichen Faktor für die Ausbildung des klassischen katholischen Kirchenstils. Vor 1549 begab sich Goudimel aus unbekannten Gründen von Rom nach Paris. Wann er sich dem Protestantismus angeschlossen, ist ungewiß (einzelne Psalmbearbeitungen seit 1555 sprechen nicht unbedingt für Protestantismus, 1558 wahrscheinlich nicht von ihm selbst edierte, viel früher geschaffene Messen noch weniger sicher für damals noch währenden Katholicismus). Jedenfalls wird er Glied der reformierten Kirche gewesen sein, als 1564 seine erste Bearbeitung des vollständigen Psalters erschien, wenn auch ein unwidersprechlicher Beweis dafür erst vom März 1565 datiert. G. starb zu Lyon, wo er die letzten Jahre seines Lebens verbrachte, als ein Opfer der Bartholomäusnacht am 24. August 1572. Durch seine majestätisch klare Harmonisierung der Melodien zu den Marot-Bezaschen Psalmen (über den Ursprung der Texte und Melodien selbst vgl. die A. Beza Bd II, 679, 14. 27., und Marot) hat er den evangelischen Kirchengesang weithin beeinflußt. Der französische Calvinismus zwar

konnte ſeine Arbeit nur für die Privaterbauung benützen, da man in den Kirchen einſtimmig und ohne Orgel ſang. Als jedoch nach einem unvollendeten Verſuche des mit Goudimel eng befreundeten Paul Schede oder Meliſſus (Zellinek, Die Pſalmenüberſetzung des Paul Schede Meliſſus 1572, Halle 1896; zwei Briefe von G. in des Meliſſus Schediasmatum reliquiae 1575) die Pſalmbereimung von Lobwaſſer (ſ. d. A.) den Pſalmengeſang auch in den reformierten Kirchen Deutſchlands und der deutſchen Schweiz zur Herrſchaft brachte, zogen Goudimels Tonſätze in ihrer Geſtalt von 1565 auch in die Gottesdienſte ein, wo ſie erſt ſehr ſpät und nur teilweiſe von den Sätzen des Baſeler Kantors Sam. Marſchall (arbeitete um 1600) abgelöſt wurden. **E. F. Karl Müller.**

Goulart, Simon, geb. zu Senlis den 20. Oktober 1543, geſt. zu Genf den 3. Februar 1628. — Theodori Tronchini, Oratio funebris Simonis Goulartii, Genevae 1628; Nicéron, Mémoires t. XXIX, Encyclopédie des sc. religieuses, t. 5, p. 638; France protestante, art. Goulart; Senebier, Hist. litt. de Genève; Godet, Hist. litt. de la Suisse française; Rossel, Hist. litt. de la Suisse romande.

S. Goulart, Theologe und Dichter, war einer der fruchtbarſten Schriftſteller des 16. Jahrhunderts. Er ſtudierte die Rechtswiſſenſchaft, ſchloß ſich der Reformation an und wandte ſich nun dem kirchlichen Dienſte zu. Nachdem er ſich im März 1566 in Genf niedergelaſſen hatte, wurde er noch in demſelben Jahr zum Pfarrer in Chancy ernannt. Im Jahre 1571 wurde er in die Stadt berufen, die ihm das Bürgerrecht umſonſt erteilte. Während ſeines Genfer Aufenthalts wünſchten mehrere franzöſiſche Gemeinden ſeine Dienſte, und mit Erlaubnis der Genfer Regierung diente er vorübergehend den Gemeinden in Forèz, Tremilly in der Champagne und Grenoble, während ihm die Überſiedelung nach Antwerpen, Orange, Montpellier und Nîmes verweigert wurde. Ebenſowenig wurde ihm geſtattet, eine Profeſſur an der Akademie von Lauſanne zu übernehmen, welche ihm der Rat von Bern im Jahre 1586 angeboten hatte. Im Jahre 1589 begleitete er als Feldprediger die Genfer Truppen in den Krieg um das Gebiet von Gex, im Jahre 1600 wurde er zum Kaplan der Prinzeſſin Katharina von Navarra beſtimmt. Wie die meiſten Prediger dieſer Zeit glaubte ſich Goulart berechtigt, von der Kanzel an den Handlungen der politiſchen Gewalten Kritik zu üben. Als er ſich nun in einer Predigt am 4. Auguſt 1595 heftig über Gabrielle d'Eſtrées, die Maitreſſe Heinrichs IV. äußerte, ließ ihn der Rat aus Rückſicht auf den König verhaften, beſchränkte jedoch auf das Andringen ſeiner Kollegen und der ſchweizeriſchen proteſtantiſchen Orte die Haft auf acht Tage, obgleich der franzöſiſche Geſandte eine ſtrengere Strafe gefordert hatte.

Nach dem Tode Th. Bezas — deſſen eigentlicher Nachfolger er wurde — wünſchte der Rat, daß der Vorſitz in der Vénér. Compagnie des pasteurs nicht mehr wöchentlich ſei, ſondern jährlich werde. Goulart hat ihn ſieben Jahre lang geführt. Bis in das höchſte Greiſenalter erlahmte ſeine Arbeitskraft nicht: am 15. Januar 1528, wenige Tage vor ſeinem Tod, hat er ſeine letzte geiſtliche Amtshandlung vollzogen.

Seine ausgedehnte Gelehrſamkeit verſchaffte ihm ausgebreitetes Anſehen; er hat eine Menge Werke aus der Geſchichte, den ſchönen Wiſſenſchaften und der Polemik hinterlaſſen, die er häufig nur mit ſeinen Initialen S. G. S. (Simon Goulart Senlisien) bezeichnete. Hervorzuheben iſt ſeine Fortſetzung der Histoire des martyres von Creſpin, ſodann Recueil contenant les choses plus mémorables advenues sous la Ligue 1590—1599, 6 Bde und Recueil des choses mémorables sous le règne des roys Henri II. etc. 1598. Das Verzeichnis der übrigen Werke ſ. in d. Encyclop. des sciences religieuses Bd 5 S. 639 ff. **E. Choiſy.**

Grab, das heilige, und Golgotha in Jeruſalem. — Litteratur: Im allgemeinen: G. Williams, The Holy City² II (1849). Darin beſonders S. 129 ff.: R. Willis, The architectural history of the Holy Sepulchre; T. Tobler, Golgotha. Seine Kirchen und Klöſter, St. Gallen u. Bern 1851; M. de Vogüé, Les églises de la terre sainte (Paris 1860), 118 ff.; Peter Schegg, Die Bauten Konſtantins über d. hl. Grabe, Freiſ. 1867; C. Schick, Das Stadtviertel der Grabeskirche u. ſ. w. in ZdPV VIII (1885), S. 259 ff.; über die ruſſiſchen Ausgrabungen 1883 und die dadurch veranlaßten Verhandlungen ſ. ZdPV VIII (1885), S. 245 ff.; XII (1889), S. 1 ff.; B. Manſſurov, Die Baſilika des Kaiſers Konſtantin, Moskau 1885 (ruſſiſch); derſ., Die Kirche des hl. Grabes zu Jeruſalem in ihrer älteſten Geſtalt. Aus dem Ruſſiſchen überſetzt von A. Böhlendorff, Heidelberg 1888; Hayter Lewis, The Holy Places of Jerusalem, London 1888; G. Jeffery, The Buildings of the Holy Sepulchre of Jerusalem, London 1895; J. Germer-Durand, La basilique de Constantin au St. Sépulcre in Echos d'Orient, Avrile 1898 (Paris); C. Mommert, Die hl. Grabeskirche zu Jeruſalem in

ihrem urſprünglichen Zuſtande, Leipzig 1898. — Zur Echtheitsfrage: Jonas Korte, Reiſe nach dem gelobten Lande u. ſ. w.[2] Halle 1743. 1751; F. A. de Chateaubriand, Itinéraire de Paris à Jérusalem etc., Paris 1811, deutſch Leipzig 1811 und ſonſt; Edw. Robinſon, Paläſtina (Halle 1841), II, 268 ff.; derſ., Neue Unterſuchungen über d. Topographie Jeruſalems, Halle 1847; Schaffter, Die echte Lage des hl. Grabes, Bern 1849; Fallmerayer, Ueber Golgotha und das hl. Grab in AMA, hiſt. Klaſſe VI 641 ff (1852); Berggren, Bibel u. Joſephus, Lund 1862; J. N. Sepp, Jeruſalem und das hl. Land[2] (1873) I, 263 ff., 418 ff.; Clermont-Ganneau, L'authenticité du Saint-Sépulcre, Paris 1877. — Andere Vorſchläge für G. und das hl. Grab: O. Thenius, Golgotham et sanctum sepulcrum extra Hierosolyma etc. in ZhTh hrsgeg. von Illgen, Leipzig 1842, 4. Heft. S. 3 ff.; James Fergusson, The Holy Sepulchre and the Temple at Jerusalem, London 1865; F. W. Unger, Die Bauten Konſtantins am heiligen Grabe zu Jeruſalem, Göttingen 1863; C. R. Conder in The Survey of Western Palestine, Jerusalem, S. 429 ff., London 1884; Selah Merrill, The Site of Calvary, in Andover Review (1885) V, 483—488; Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement 1892, 120 ff. 177. 188. 205; Ed. M. Clos, Kreuz und Grab Jeſu, Kempten 1898. — Einzelnes in Dr. E. G. Schultz, Jeruſalem, Berlin 1845; W. Krafft, Die Topographie Jeruſalems, Bonn 1846; zur Moſaikkarte von Mâdebâ C. Mommert in Mt u. Nachr. d. DPV 1898, 9 ff. 21 ff.; zur arabiſchen Inſchrift aus der Nähe der Grabeskirche, M. van Berchem in Mt u. Nachr. d. DPV 1897, 70 ff.; zur Grabeskirche des Modeſtus vgl. C. Mommert in ZdPV XX (1897), 34 ff. Die Unterſuchungen Mommerts über G. hat mir der Verfaſſer gütigſt im Manuſkript zur Verfügung geſtellt. — Demnächſt werden von ihm beſondere Monographien über G. und das hl. Grab erſcheinen. — Aus den Pilgerſchriften und der älteren Litteratur: Tobler-Molinier, Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae, Genevae 1877 ff.; Theodosius, De situ terrae sanctae und der Breviarius de Hierosolyma ed. Gildemeiſter. Bonn 1882; Antonini Placentini itinerarium ed. Gildemeiſter, Berlin 1889; Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta ed. Gamurrini in Biblioteca dell' Academia storico-giuridica IV. Rom 1887; Saewulf, Relatio de peregrinatione S. ad Hierosolymam in Palestine Pilgrim's Text Society Vol. IV (London); Fr. Quaresmii Elucidatio Terrae Sanctae, Venedig 1880—82; Touttée, Descriptio et historia basilicae S. Resurrectionis in einer Ausgabe der Werke Cyrills von Jeruſalem (1720); G. Mariti, Istoria dello stato ſpresente della Città di Gerus. Livorno 1790. Franzöſiſch unter dem Titel: Histoire de l'Etat présent de Jer., Paris 1853. — Zur Adamsſage: Das chriſtliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem Aethiop. überſ. von A. Dillmann, in H. Ewald, Jahrbücher der Bibl. Wiſſenſchaft V, Göttingen 1853, S. 111 ff.; andere Litteratur bei Fabricius, Codex pseudepigraphus Vet. Testamenti [2]I, 69. 75. 267 f. — Beſchreibungen und Pläne der jetzigen Grabeskirche in Baedekers Paläſtina und Syrien [4]Leipzig 1897: Ebers-Guthe, Paläſtina in Bild und Wort I, Stuttgart und Leipzig 1882; C. Schick in ZdPV VIII (1885), S. 259 ff. und Tafel VII, auf der die Beſitzverhältniſſe des Stadtviertels der Grabeskirche in Farben dargeſtellt ſind. — Zu den Oſterfeierlichkeiten in der Grabeskirche H. Guthe, Weihnachts- und Oſterſcenen aus Jeruſalem in Evang. Gemeindeblatt, Braunſch. 1886, Nr. 5—9; desgl. in Saat auf Hoffnung, Erlangen 1886, S. 149 ff. 1887, S. 30 ff.

Das Grab Jeſu Chriſti und Golgotha, wofür im deutſchen auch häufig Golgatha geſagt wird, lagen nach Jo 19, 41 nahe bei einander oder richtiger: der Garten mit dem Grabe, der dem jüdiſchen Ratsherrn Joſef von Arimathia gehörte, lag an der Stätte, die Golgotha hieß. Dieſer Name wird von den Evangeliſten übereinſtimmend gedeutet: Mt 27, 33 *κρανίου τόπος*; ebenſo Mc 15, 22; Jo 19, 17, während Lc 23, 33 knapper und genauer nur *κρανίον* ſetzt = Schädel, lat. calvaria. Der deutſche Ausdruck, „Schädelſtätte" iſt vielfach ſo verſtanden worden, als ob er einen Richtplatz bedeute, auf dem die Schädel der Hingerichteten, alſo unbeſtattet (!), umhergelegen hätten. Dieſe Meinung iſt ohne Zweifel falſch, wie man ſchon aus der urſprünglichen Bezeichnung mit Sicherheit entnehmen kann. Denn Golgotha iſt verkürzte Ausſprache des aramäiſchen גֻּלְגֻּלְתָּא (oder גֻּלְגַּלְתָּא, vgl. Ex 16, 16 Targum), entſprechend einem hebräiſchen גֻּלְגֹּלֶת, der Schädel, der Kopf (Singular, nicht Plural). Der Ausfall des l in der zweiten Silbe kommt in ähnlicher Weiſe für die erſte Silbe vor in der ſpäteren ſyriſchen Form des Wortes gāgultā und bei *βεεζεβούλ* ſtatt *βεελζεβούλ*. Die ſingulariſche, determinierte Form „der Schädel, der Kopf" kann nur als Bezeichnung einer Örtlichkeit aufgefaßt werden, und die Verbindung des Wortes mit dem Artikel weiſt darauf hin, daß man an eine beſtimmte, allgemein bekannte Örtlichkeit dieſes Namens zu denken hat. Die Vergleichung mit ähnlichen Ortsnamen im AT und im jetzigen Orient läßt vermuten, daß der Ausdruck urſprünglich eine nähere Beſtimmung, ſei es nach ſeiner Lage oder durch eine Perſon, die man mit ihm in Verbindung brachte, gehabt, alſo vollſtändiger gelautet hat. Vgl. die Verwendung des Wortes קֶדֶת (Abhang, Halde) in Joſ 15, 8. 10; 18, 12 ff., des Wortes שִׁכְמִם (Rücken, Sattel) Gen 48, 22 und die Behandlung der Örtlichkeiten in der Simſonſage Ri 15, 14 ff. 18 ff. Wir finden nun in der pſeudepigraphiſchen Litteratur des AT

und bei den Kirchenvätern die Spur einer jüdiſchen Sage, die die Stätte Golgotha auf den Kopf oder Schädel Adams bezieht. Vollſtändig, aber in ſpäter Geſtalt liegt ſie vor in dem chriſtlichen Adambuch, das Dillmann aus dem Äthiopiſchen überſetzt hat. Noah befiehlt ſeinem Sohne Sem, er ſolle mit Melchiſedek, dem Sohne Kainans, den Leichnam Adams aus der Arche herausnehmen, in eine Lade legen und an einem Ort im Mittelpunkt der Erde beiſetzen; denn dort werde Gott die Erlöſung für die ganze Welt vollbringen. Von Engeln geleitet, vollziehen beide den Auftrag. „Und als die Lade auf den Felſen kam, zerriß er in zwei Teile ſo, daß die Lade einen Ort bekam, und Melchiſedek und Sem erkannten, daß dies der Ort ſei, den Gott wollte.“ Melchiſedek wird als Prieſter der heiligen Stätte eingeſetzt, Sem kehrt heim. Es iſt ohne weiteres klar, daß dieſe Darſtellung nur von einem Chriſten herrühren kann. Aber er verwertet vielfach jüdiſche Stoffe, und was gerade die Beziehung Adams zu Golgotha betrifft, ſo begegnen wir wiederholt der ausdrücklichen Angabe, daß ſie jüdiſchen Urſprung habe. Athanaſius (? In pass. et crucem Domini 12), Epiphanius (Panar. haer. 46) und Baſilius von Seleucia (orat. 38) berufen ſich dafür, daß Golgotha von dem Schädel Adams ſeinen Namen trage, auf die *παραδόσεις* oder *διδάσκαλοι τῶν Ἰουδαίων*. Fabricius giebt Codex pseudepigr. V. T.[2] I, 60. 75. 267 f. die Sage in einer, wie es ſcheint, rein jüdiſchen Geſtalt: Noah habe nicht nur die Erde unter ſeine Söhne verteilt, ſondern auch die Gebeine Adams; Sem habe den Schädel Adams und das Land Judäa erhalten; jener ſei dann von Sems Nachkommen, als ſie das Land beſetzten, in Adams Grabe beſtattet worden. Hier iſt die Sage ſcharf auf den Ortsnamen zugeſchnitten; zugleich erfahren wir, daß man ein Grab Adams kannte. Über das Alter der Sage ſind nur allgemeine Urteile möglich. Sie iſt aus der gleichen Wurzel hervorgegangen, der das Buch der Jubiläen oder die kleine Geneſis ſeinen Urſprung verdankt; dieſes Merkmal würde uns auf das letzte vorchriſtliche Jahrhundert führen. In die Zeit nach dem Tode Chriſti darf man die Entſtehung nicht herabrücken, da es undenkbar iſt, daß die Juden an dieſe Stätte, nachdem Jeſus dort gekreuzigt worden war, eine Sage oder Legende geknüpft hätten. Demnach führen Name und Sage dazu, daß wir uns von Golgotha zur Zeit Chriſti etwa folgende Vorſtellung machen: Auf dem felſigen Boden fällt ein Höcker oder beſſer ein Abhang auf, deſſen eine Seite oder Wand in ſtarker Rundung vorſpringt, ſo daß der Beſchauer dadurch an die Form eines Schädels erinnert wird; an dem Fuße des Abhangs befindet ſich unter dem ſchädelartigen Vorſprung des Felſens wie in einer Niſche ein Grab (Mt 23, 27. 29), das Grab Adams. Die auffallende Beſchaffenheit des Bodens hat dem Orte ſeinen Namen eingetragen; die jüdiſche Phantaſie, die ſich in jener Zeit ſo gern mit dem grauen Altertum beſchäftigte, hat den grotesken Schädel für den Adams erklärt und ihm darunter ſein Grab angewieſen; auf dieſe Weiſe hatte man ſelbſt das Andenken an den erſten Menſchen für Jeruſalem, den Mittelpunkt der Erde (Ez 5, 5; 38, 12), geſichert. Dieſe Ergebniſſe über Namen, Bekanntheit und Beſchaffenheit des Ortes ſchon in der Zeit vor dem Tode Chriſti dürfen als durchaus wahrſcheinlich gelten.

Wo lag nun Golgotha? Das NT antwortet darauf nur: außerhalb der Stadt Jeruſalem Hbr 13, 12; Mt 27, 32; Mc 15, 20; Jo 19, 17, nahe bei ihr Jo 19, 20, in der Nähe eines Weges Mt 27, 39; Mc 15, 29. Alle dieſe Bemerkungen ſind nur beiläufig, die Lage des Orts wird offenbar als bekannt vorausgeſetzt. Fragen wir, an welcher Seite der Stadt G. zu ſuchen iſt, ſo wird jeder Ortskundige ſofort an die Nordſeite Jeruſalems denken, da nur dort die Hochebene neben der Waſſerſcheide unmittelbar an die Stadt grenzt, während ſie im Weſten, Süden und Oſten von breiten und tiefen Thälern umgeben wird. Eine ſolche Vermutung wird aber erſt durch die Nachricht des Euſebius, Biſchofs von Cäſarea, beſtätigt, der in ſeinem Onomasticon (ed. de Lagarde S. 229 vgl. 99 und 248 vgl. 130) bemerkt, G. liege nördlich dem Berge Zion (d. i. dem Südweſthügel Jeruſalems) gegenüber. Selbſtverſtändlich meint Euſebius hiermit die auf Befehl des Kaiſers Konſtantin durch einen prächtigen Kirchenbau ausgezeichnete Stätte, an der noch heute die Kirche des heiligen Grabes ſteht. Damit ſtehen wir vor der Frage, ob die unter Konſtantin aufgedeckte Stätte des Todes Jeſu wirklich das G. der Evangelien iſt oder nicht. Je nachdem dieſe Frage beantwortet wird, iſt auch die andere entſchieden, ob wir heute den Ort der Kreuzigung Jeſu noch nachweiſen können oder nicht.

Euſebius erzählt von dem Befehl Konſtantins, über dem Grabe Jeſu prächtige Bauten zu errichten, und von deſſen Ausführung in ſeiner Schrift über das Leben des Kaiſers Konſtantin III, 25—40. In den erſten Abſchnitten, die die Aufdeckung des Grabes betreffen, iſt nirgends davon die Rede, daß Konſtantin dem Biſchof Macarius von Jeruſalem oder einem kaiſerlichen Beamten den Auftrag erteilt habe, Nachforſchungen über die wahre

Stätte des Todes und der Auferſtehung Jeſu anzuſtellen. Euſebius erwähnt auch ſeinerſeits von ſolchen Nachforſchungen gar nichts, ſondern erzählt c. 26, wie damals, nämlich im Jahr 326, die Stätte des letzten Leidens Jeſu beſchaffen geweſen iſt. Das Grab war tief verſchüttet, auf den Schutt ein Pflaſter von Steinen gelegt und darüber ein Heiligtum der Venus erbaut worden. Auf Befehl des Kaiſers wurden die Gebäude ſamt den Götzenbildern zerſtört, das Baumaterial und ebenſo der Schutt, als unrein infolge des heidniſchen Kultus, weit fortgeſchafft. Als man den alten Boden, alſo den Felſen, wieder erreichte, ſtieß man auf die Höhle, in der der Leichnam Jeſu gelegen hatte. Der Kaiſer feiert dieſen Erfolg ſeiner Anordnungen in dem von Euſebius mitgeteilten Brief an den Biſchof Macarius mit ſtolzen Worten: „So groß iſt die Gnade unſeres Heilandes, daß keine Kunſt der Worte dem Wunder, das geſchehen iſt, gewachſen zu ſein ſcheint. Daß nämlich das Denkmal ſeines hochheiligen Leidens, ehemals unter der Erde verſteckt, eine ſo lange Reihe von Jahren verborgen geblieben iſt, bis daß es für ſeine Diener, nachdem ſie durch die Vernichtung des gemeinſamen Feindes aller befreit worden waren, wieder ans Tageslicht kommen ſollte, iſt wahrlich mehr, als alles Erſtaunen begreifen kann. Denn wenn auch alle, die auf der ganzen Welt als Weiſe gelten, ſich vereinigen und etwas der Sache Würdiges vorbringen wollten, ſo würden ſie doch nicht im geringſten damit wetteifern können. Die Größe dieſes Wunders überſteigt alle Faſſungskraft menſchlichen Denkens in dem Maße, in welchem Himmliſches mächtiger iſt als Menſchliches“ .... (Vita Const. III, 30).

Dieſe Darſtellung des Euſebius geht offenbar davon aus, daß in Jeruſalem, wenigſtens unter den Chriſten, nicht der geringſte Zweifel über die Lage des Grabes Jeſu vorhanden geweſen iſt. Er verliert über dieſe Frage kein Wort, das iſt bedeutſam. An dieſe Thatſache haben nun namentlich der bekannte Edw. Robinſon und andere Gelehrte, die ſich von der Echtheit der heutigen Grabesſtätte nicht überzeugen konnten, ihre Zweifel geknüpft, indem ſie darauf hinwieſen, daß nach den Worten des Euſebius ſelbſt jener Ort *λήθῃ τε καὶ ἀγνοίᾳ παραδεδομένος* genannt werde (c. 26), ſo daß von einer ſicheren Kenntnis der Stätte keine Rede ſein könne, ferner daß der Kaiſer die Entdeckung des Grabes als ein unbegreifliches Wunder feire, wodurch die bisherige Bekanntſchaft mit der Stätte ebenfalls ausgeſchloſſen erſcheine, und endlich daß die von Euſebius h. eccl. IV, 5 angeführte regelmäßige Folge von Biſchöfen ungewiſſer ſei, als es Euſebius darſtelle. Doch halten dieſe Gründe bei näherer Betrachtung nicht Stand. Die aus Vita Const. III, 26 angeführten Worte ſind ein Partizipialſatz, der die Abſicht der Feinde des Chriſtentums näher beſchreibt: „Vom Geiſte Gottes getrieben, befahl der Kaiſer, da er es nicht ertragen konnte, daß jener Ort nach den Abſichten der Feinde durch allerlei unreine Dinge verſteckt und ſo der Verborgenheit und Vergeſſenheit überliefert worden war .... ihn zu reinigen.“ Es wird damit durchaus nicht geſagt, daß die Kunde von der Stätte des Grabes Jeſu den Chriſten in Jeruſalem abhanden gekommen wäre; wenn das die Meinung wäre, ſo müßten wir erwarten, daß der Kaiſer zunächſt den Befehl gegeben hätte, ſorgfältige Erkundigungen über den Ort des Grabes Jeſu einzuziehen. Die göttliche Eingebung, der Antrieb des Heilandes ſelbſt, der göttliche Beiſtand, von denen in c. 26 u. 25 die Rede iſt, beziehen ſich nicht darauf, daß der Kaiſer und ſeine Helfer in Jeruſalem beim Suchen nach dem Grabe auf die rechte Spur gekommen ſind, ſondern auf den Entſchluß, das Grab bloßzulegen, und auf deſſen erfolgreiche Ausführung. Das vom Kaiſer geprieſene Wunder beſteht nach dem Wortlaut von c. 30 (ſ. oben) und c. 28 nicht darin, daß ein der Kenntnis entſchwundener Ort neu entdeckt wurde, ſondern darin, daß das bis dahin verſchüttete Grab, über deſſen Lage man nicht im Unklaren war, als ein thatſächlicher Beweis der Auferſtehung Jeſu wieder ans Licht kam. Die dafür gewählten Worte ſcheinen uns ſehr überſchwänglich zu ſein; doch dürfen wir nicht vergeſſen, daß man in der damaligen Zeit bereits die Gräber der chriſtlichen Märtyrer zu ehren pflegte, und hier war doch mehr als das! Was endlich die Reihe der Biſchöfe in Jeruſalem anlangt, ſo berichtet Euſebius (h. eccl. IV, 5f.; V, 12 ꝛc.), daß er ihre Zahl und ihre Namen aus ſchriftlichen Urkunden geſchöpft, nur über ihre Amtsdauer keine ſchriftlichen Nachrichten habe erlangen können. Bei der bekannten Zuverläſſigkeit des Euſebius (vgl. oben Bd V 614. 617f.) hat man dieſen Angaben volles Vertrauen entgegenzubringen. Doch hat dieſer Umſtand für unſere Frage durchaus nicht das Gewicht, das ihm katholiſche Schriftſteller, wie z. B. der flüchtige Chateaubriand, beigelegt haben. Es genügt zu wiſſen, daß ſich die chriſtliche Gemeinde in Jeruſalem nach den kurzen Unterbrechungen der Jahre 70 und 135 ſtets raſch erneuert hat, daß ihr daher die Kenntnis der denkwürdigen Stätte des Todes und der Auferſtehung Jeſu nicht leicht verloren gehen konnte. Selbſt wenn

wir annehmen, daß die erſten Generationen der dortigen chriſtlichen Gemeinde in rechter geiſtiger Nachfolge Chriſti auf den Ort der Auferſtehung keinen großen Wert gelegt haben, ſo dürfen wir doch nicht der Vorſtellung Raum geben, als ob ſie ihn darüber ganz vergeſſen hätten. Das wäre doch wider alle menſchliche Art und Gewohnheit! Daß man G. nicht mehr gekannt hätte, iſt nach dem im Anfang dieſes Artikels Ausgeführten im höchſten Grade unwahrſcheinlich; denn G. war, ganz abgeſehen von der Kreuzigung Chriſti, eine bekannte Örtlichkeit in Jeruſalem. Wußten die Chriſten aber, wo G. lag, ſo beſaßen ſie damit einen ſicheren Fingerzeig für die Stätte des heiligen Grabes. Von einer Ehrung des Grabes Jeſu durch die älteſten Chriſten wiſſen wir jedoch nichts; ſie ſcheint durch die äußeren Umſtände, wie ſich zeigen wird, eher ausgeſchloſſen als ermöglicht worden zu ſein.

Die Verſchüttung und Verunreinigung der Grabhöhlen führt Euſebius auf gottloſe Menſchen, im letzten Grunde auf die geſamte Rotte der Dämonen zurück (c. 26). Er nennt keinen Namen, und wir können dieſe Lücken heute nicht mehr ausfüllen. Hieronymus hat das freilich verſucht; er teilt ep. 49 ad Paulin. mit, ſeit Hadrians Zeiten bis zum Kaiſertum Konſtantins, 180 Jahre lang, habe auf dem Orte der Auferſtehung ein Bild Jupiters, auf dem Kreuzesfelſen ein Bild der Venus geſtanden, beide von Heiden errichtet, um den Glauben an Auferſtehung und Kreuz zu vernichten. Inſofern er dem Euſebius widerſpricht, wird man ſeinen Angaben nicht den Vorzug geben, da er nicht wie jener Zeitgenoſſe und Augenzeuge iſt. Die von ihm gegebene Zeitbeſtimmung liegt nahe; wurde doch Jeruſalem durch die Umgründung in Aelia Capitolina erſt eine heidniſche Stadt! Aber die Darſtellung des Euſebius führt nicht darauf, ſich über dem Grabe einen kaiſerlichen Tempel vorzuſtellen. Seine Worte machen den Eindruck, daß er ein unanſehnliches Winkelheiligtum (*σκότιος μυχός*) ſchildern will, nicht einen auf kaiſerlichen Befehl etwa errichteten Bau. Die Verſchüttung des Platzes kann ſchon verhältnismäßig früh ſtattgefunden haben; denn in ſeiner Nähe fand nach Joſ. Bell. jud. V, 7 f. der Angriff des Titus auf die zweite Mauer ſtatt, deren nördlicher Teil damals eingeriſſen wurde. Es iſt daher möglich, daß die Verſchüttung und Bebauung des Platzes nicht ausſchließlich auf die Abſicht der Feinde des Chriſtentums zurückgeht, ſondern auch durch die Verhältniſſe herbeigeführt worden iſt. Eine Ehrung der Stätte durch die Chriſten iſt dann in den älteſten Zeiten nicht möglich geweſen.

Demnach kann die oben aufgeworfene Frage, ob die von Konſtantin aufgedeckte Stätte wirklich G. und das Grab Jeſu geweſen ſei, mit großer Wahrſcheinlichkeit bejaht werden. Nur bleiben Bedenken übrig in betreff des Umſtandes, daß von Euſebius gar kein Merkmal erwähnt wird, an dem man das gefundene Grab als Grab Jeſu erkannt habe. So lange man von anderen Gräbern in jener Gegend nichts wußte, konnte man ſich dabei beruhigen, daß das gefundene Grab das einzige neben G. geweſen ſei. Wir kennen aber jetzt innerhalb des Stadtviertels der Grabeskirche ſelbſt noch andere Gräber. Zunächſt finden ſich weſtlich vom heutigen heiligen Grabe in der Wand der Rotunde zwei Gräberpaare, angeblich die des Nikodemus und des Joſef von Arimathia. Man hat gemeint, ſie hätten urſprünglich zu derſelben Grabkammer gehört, der auch das heilige Grab angehört habe, und ſeien nur durch die ſpätere Bearbeitung des Felſens (ſ. unten) von dieſem getrennt worden. Das iſt in der That nicht unmöglich; ſie ſind auch von mehreren Gelehrten, z. B. Clermont Ganneau, als ein Beweis für die Echtheit des h. Grabes geltend gemacht worden. Doch ſind ſie z. T. ſo klein, daß ſie nur als Kindergräber angeſehen werden können; man hat daher von anderer Seite an ihrem Alter gezweifelt und ſie als künſtliche Nachbildungen jüdiſcher Gräber aufgefaßt. Dagegen hat Dr. Schick in Jeruſalem uns ZdPV VIII, 1885, 171 ff. mit einer Grabkammer unter dem jetzigen koptiſchen Kloſter neben der Grabeskirche bekannt gemacht, die fünf Grabſtätten enthält und zweifellos eine alte jüdiſche Anlage iſt. Einerſeits iſt damit bewieſen, daß in jüdiſcher Zeit wirklich Gräber in dieſer Gegend geweſen ſind; andererſeits wächſt dadurch die Unſicherheit, ob man zur Zeit Konſtantins das rechte Grab Jeſu gefunden hat. Dieſen Punkt in beſtimmter Weiſe zu erledigen, iſt nicht möglich. Doch wird man zu der Annahme geneigt ſein, daß man damals, wenn man überhaupt noch über das Grab Jeſu Beſcheid wußte, auch ſeine Lage neben G., der Kreuzesſtätte, gekannt hat und dadurch im ſtande geweſen iſt, es von anderen Gräbern in der Nähe zu unterſcheiden.

Der deutſche Buchhändler Jonas Korte, der erſte Bekämpfer der Echtheit des h. Grabes, gründete 1741 ſeine Bedenken hauptſächlich darauf, daß das jetzige h. Grab niemals „außerhalb der Stadt“ (Hbr 13, 12) geweſen ſein könnte, da es dem Platz des jüdiſchen Tempels ſo nahe liege. Die Entfernungen ſind nämlich folgende: Zieht man eine gerade

Linie von der Nordwestecke der heutigen Stadt über das h. Grab nach dem Haram esch-Scherîf, dem alten Tempelplatz, so mißt die Linie von der westlichen Stadtmauer bis zum Grabe 380 m, vom Grabe bis zur Westmauer des Haram 420 m; vom Jafathore bis zum h. Grabe sind 280 m, vom Damaskusthor 370 m; von der jetzigen Südmauer der Stadt 640 m, von der Nordostecke der Stadt 900 m. Setzt man voraus, daß Jerusalem zur Zeit Jesu den jetzigen Umfang gehabt habe, so ist der Einwand Kortes richtig. Aber er wußte nicht, daß die jetzige Nordmauer von Jerusalem teils von Agrippa I. (41—44 nach Chr.), teils erst vor der Belagerung durch Titus 70 nach Chr. angelegt worden ist. Ihr Lauf kommt daher bei der Frage nach dem Grabe Christi gar nicht in Betracht. Die sogenannte zweite Mauer, die von der Burg Antonia am Tempelplatz westlich bis zum Herodespalast zog, war zur Zeit Jesu die Grenze der Stadt gegen Norden und Nordwesten. Die Frage ist nun so zu stellen: hat diese Mauer das jetzige G. und heilige Grab eingeschlossen oder ausgeschlossen? Nur in letzterem Falle kommen diese Stätten „außerhalb der Stadt", so wie sie zur Zeit Jesu war, zu liegen. Schick hat im Jahre 1885 ZdPV VIII, 261 ff. unter und neben der Grabeskirche eine große Anzahl dicht neben einander liegender Vertiefungen im Felsengrunde nachgewiesen, die nicht als natürliche Lücken des Gesteins aufzufassen, sondern künstlich und mit Absicht angelegt sind. Diese künstlichen Vertiefungen lassen sich zu einem zusammenhängenden Graben verbinden, in dem Schick im Anschluß an ältere Angaben (Tobler, Golgotha 309) die Reste des ehemaligen zur zweiten Mauer gehörenden Festungsgrabens erkennt. Da er nun auf dem inneren, der Stadt zugekehrten Rande dieses Grabens mehrfach noch Reste dicker Mauern gefunden hat, so erblickt er darin eine Bestätigung seiner Vermutung. Ferner hat man bei dem Bau der Fundamente der deutsch-evangelischen Erlöserkirche auf dem Muristan fast genau in der Mittelachse der alten Kreuzfahrerkirche Reste einer starken Mauer gefunden, die ebenfalls auf die zweite Stadtmauer Jerusalems zurückgeführt werden (vgl. ZdPV XVII, 1894, 128). Auf Grund dieser Beobachtungen ist der Lauf der zweiten Mauer in der Nähe der Grabeskirche wahrscheinlich so anzusetzen, daß G. und das h. Grab westlich und nördlich von den beiden hier ungefähr rechtwinkelig an einander stoßenden Schenkeln der Mauer zu liegen kommt, d. h. außerhalb der Stadt nach ihrem Umfange zur Zeit Jesu. Zur Stunde läßt sich jedenfalls über den Lauf der zweiten Mauer nichts vorbringen, das stichhaltiger wäre.

Unter und neben denen, die die Echtheit der heute gezeigten Stätten bekämpften, gab es auch solche, die sich bemühten, das echte G. anderswo nachzuweisen. C. Thenius schlug vor, die Jeremiasgrotte nordöstlich von dem Damaskusthore für das Grab Christi und den darüber sich erhebenden Hügel für G. zu halten. James Fergusson kam auf den seltsamen Einfall, daß das h. Grab auf dem Berge Moria, d. h. in dem heutigen Felsendom der Muslimen, zu suchen wäre. Ende der siebziger Jahre fing man an, einen kleinen Hügel vor dem Damaskusthore links von der nach Nâbulus führenden Straße für das wahre G. auszugeben; da sich der bekannte General Gordon, 1883 in Jerusalem, für diese Meinung lebhaft interessierte, so pflegen die Engländer das dort gefundene Felsengrab „Gordons Tomb" zu nennen. Ed. M. Clos sucht das h. Grab (nicht Golgotha) 180—200 m südlich von der heutigen Grabeskirche. Aber alle diese Vorschläge sind wertlos.

Nicht von Eusebius, sondern erst von seinen Nachfolgern, von Rufinus, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, wird auch Helena, die Mutter Konstantins, mit der Auffindung des Grabes, der drei Kreuze nebst der Inschrifttafel des Pilatus und dem Bau der Grabeskirche in Verbindung gebracht. Dagegen meldet Eusebius nur, daß Helena an dem Bau der Heiligtümer in Bethlehem und auf dem Ölberge beteiligt gewesen ist (Vita Const. III, 42—45). Man wird auch hier gut thun, bei der Darstellung des Eusebius u. a. stehen zu bleiben, zumal da die anderen Angaben schon stark mit Legenden durchflochten sind.

Indem ich nun dazu übergehe, die Bauten Konstantins über dem h. Grabe und über G. kurz zu beschreiben, erinnere ich zunächst daran, daß es längst in christlichen Kreisen Sitte geworden war, die Gräber der Märtyrer zu ehren (vgl. das Martyrium des Polykarp bei Euseb. h. eccl. IV, 15). Ferner teilt Eusebius in seiner Demonstratio evang. VI, 18 (ed. Gaisford II, 577 f.) mit, daß damals (vor 311) schon Christen von allen Enden der Welt nach Jerusalem kamen, um sich durch den Anblick der zerstörten Stadt von der Erfüllung der Aussagen der alttestamentlichen Propheten zu überzeugen und um auf dem Ölberge oder in der Höhle der Geburt Christi in Bethlehem ihre Andacht zu verrichten. Im Zusammenhang mit diesen Strömungen jener Zeit ist es zu verstehen,

wenn Konſtantin den Entſchluß faßte, G. und das Grab Jeſu durch einen Prachtbau zu ſchmücken. Darauf weiſt auch der Name, der bald dem ganzen Bau, bald nur dem über dem Grabe Jeſu errichteten Teile des Ganzen beigelegt wurde, nämlich *μαρτύριον* oder Confessio. Die Kenntnis dieſes Baues verdanken wir hauptſächlich der Beſchreibung, die Euſebius in Vita Constant. III, cc. 25—40 giebt. Aus IV, 46 erfahren wir, daß er auch in einer beſonderen Schrift über die Geſtalt der Kirche und die Beſchaffenheit des h. Grabes gehandelt hat, doch iſt uns dieſe Schrift nicht erhalten. Die Pilgerſchrift der Silvia Aquitana, die um 380—390 Jeruſalem beſuchte, beſtätigt und ergänzt mehrfach die Darſtellung des Euſebius. Ihr Verſtändnis iſt weſentlich gefördert teils durch die ziemlich genaue Kenntnis des Baugrundes und der jetzigen Grabeskirche, die die Forſchungen der letzten dreißig Jahre dargeboten haben, teils durch die lehrreiche Nachbildung des konſtantiniſchen Baues auf der 1896 in Mâdeba gefundenen Moſaikkarte Paläſtinas. Mit fleißiger Benutzung des geſamten Materials hat C. Mommert in ſeiner tüchtigen Monographie „die heilige Grabeskirche zu Jeruſalem in ihrem urſprünglichen Zuſtande“ das Verſtändnis dieſes vornehmſten Baues der alten Kirche weſentlich gefördert. Das Bild, das ich im folgenden davon zu geben verſuche, ſchließt ſich an ſeine Löſung der oft ſehr verwickelten Fragen an.

Der Baugrund, den die Künſtler Konſtantins benutzten, iſt noch heute ein nach allen Seiten durch Straßen von der Umgebung getrenntes Stadtviertel. Im Weſten läuft die Patriarchen- oder Chriſtenſtraße, im Norden die Hâret el-Chânkah, im Oſten die Gaſſe des Chân ez-Zêt, im Süden die Gerberſtraße, die die Grabeskirche von dem Muriſtan trennt. Dieſer Baugrund war von Weſten nach Oſten ſtark geneigt; der Felſen in der Chriſtenſtraße dicht hinter der Grabeskirche liegt 764,10 m über dem Meere, der Felſen im Chân ez-Zêt im Oſten 752 m, d. h. auf eine Länge von rund 150 m haben wir rund 12 m Gefälle. Der Unterſchied zwiſchen der höheren Nordſeite und der niedrigeren Südſeite iſt bedeutend geringer; auf eine Entfernung von rund 100 m fällt der Boden 2—3 m. Da für den von Weſten nach Oſten gerichteten Bau eine Ebene zu ſchaffen war, ſo mußte der Felſen im Weſten weggebrochen werden. Das iſt bis zu dem Grade geſchehen, daß der Felsboden jetzt dort nur etwa 0,50 m (752,50 m) höher anſteht als im Oſten. Wo man den natürlichen Felſen hat ganz oder zum Teil ſtehen laſſen, werden wir im Verlauf der weiteren Darſtellung ſehen. Ich beſpreche nun kurz die einzelnen Teile des konſtantiniſchen Baues in der Reihenfolge von Weſten nach Oſten.

1. Die Anaſtaſisrotunde. Der Felſen um das h. Grab wurde weggebrochen, ſo daß dieſes wie ein Denkmal (*μνῆμα*, monumentum), nach allen Seiten frei, ſtehen blieb. Vielleicht brachte es die Herſtellung des ebenen Grundes, auf dem gebaut werden ſollte, mit ſich, daß auch der Boden im Innern des Grabes etwas tiefer gelegt und die Eingangsöffnung dadurch höher wurde. Möglicherweiſe war aber von Anfang an der Eingang zum Grabe an dem natürlichen Abhang des Felſens ſo tief angebracht worden, daß man auf einigen Stufen zu ihm hinabſtieg, wie man das noch heute an alten Felſengräbern bei Jeruſalem häufig findet. Dann hätte das Wegbrechen des Felſens nur die Folge gehabt, daß das Grab dadurch auf eine ebene Fläche zu ſtehen kam. Vor dem Grabe, d. h. öſtlich, lag der Stein, von Antoninus Placentinus (c. 570) mit einem Mühlſtein verglichen, der vor den Eingang des Grabes gewälzt zu werden pflegte, um das Grab zu verſchließen (Mc 16, 3). Mit Bezug auf Mt 28, 2 erhielt er bald den Namen „Engelſtein“. Das Innere der Grabkammer, in das man von Oſten her eintrat, war nach Arculf (Adamnanus, c. 670) ſo groß, daß neun Menſchen darin ſtehen konnten, und ſo hoch, daß man ſtehend mit der Hand die Decke berühren konnte. Das Grab Jeſu befand ſich an der Nordſeite, rechts vom Eingang aus, drei Spannen über dem Boden, ein Einleggrab oder Troggrab (nach der Benennung von T. Tobler). Das Grabmal ließ Konſtantin mit koſtbaren Säulen und der größten Pracht ausſchmücken, damit es jedermann als die Hauptſache des Ganzen erkannte. Um das Grab wurde ein großer runder Platz hergerichtet, der nach außen hin mit einer kreisförmigen Halle abſchloß, deren innere Seite durch mächtige Säulen, deren äußere Seite durch eine feſte Mauer gebildet wurde. Vor 1808 ließ ſich noch erkennen, daß die Baſen einiger Pfeiler der jetzigen Rotunde aus dem anſtehenden Felſen gehauen waren (Mariti); dieſe Baſen ſtammen demnach von dem erſten Bau her und beweiſen, daß die damalige Anordnung der Säulen dem jetzigen Kreiſe der Pfeiler entſprach, alſo einen Kreis von 20 m im Durchmeſſer bildete. Ebenſo ſteht die heutige Außenmauer noch auf den Grundlagen des Konſtantiniſchen Baues; ſie beſchreibt einen Kreis, deſſen Durchmeſſer 33 m beträgt. Nach Weſten hin ſtößt ſie nicht unmittelbar an die Felswand, auf deren Kopffläche die Chriſtenſtraße (ſ. oben) läuft, ſon-

dern ſteht etwa 5 m von ihr ab. Die Kuppel des Rundbaues war oben nicht geſchloſſen, ſondern offen; es ſollte gleichſam der Weg zwiſchen dem Himmel und dem h. Grab frei bleiben. Die Verbindung dieſes Rundbaues mit dem übrigen Gebäude wurde dadurch ermöglicht, daß weder der innere Säulenkreis noch der äußere Mauerkreis nach Oſten geſchloſſen wurden, ſondern beide offen blieben, ſo daß ſich an den in gerader Linie abgeſchnittenen Kreis, gleichſam an die Oſtſeite eines in den Kreis gezeichneten Quadrates die eigentliche Baſilika anſchloß (Euſebius, Vita Const. III, 33—36).

2. Die Baſilika im engeren Sinn. Sie dehnte ſich in einem breiteren Mittelſchiff und in zwei ſchmäleren Seitenſchiffen von der Rotunde nach Oſten hin aus in einer Länge von etwa 75 m. Der erhöhte Chor mit dem Altar, dem Thron des Biſchofs und 12 prächtig gezierten Säulen, die auf die Apoſtel Jeſu hinweiſen ſollten, ſchloß das Mittelſchiff im Oſten durch ein Halbrund (τὸ ἡμισφαίριον) ab. Mommert ſetzt den erhöhten Chorraum teils über der jetzigen unterirdiſchen Helenakapelle, teils über der Felsdecke der jetzigen Kapelle der Kreuzfindung an. Dieſe Felsdecke erhebt ſich noch gegenwärtig um 4,50 m über den Boden der Grabeskirche, und in ihr hätten wir — ſo meint Mommert — die Höhe des Chors der konſtantiniſchen Baſilika. Da das Atrium der Kirche ohne Zweifel nach Oſten lag (ſ. u.), ſo wird dieſe Anſetzung des Chors richtig ſein. Ferner ſucht Mommert mit Hilfe dieſes erhöhten Chorraums, der den öſtlichen Teil des Mittelſchiffes einnahm, die rätſelhafte Angabe des Euſebius zu erklären, daß die das Mittelſchiff begrenzenden Säulen teils ἀνάγειαι (über dem Boden), teils κατάγειαι (unten auf dem Boden) geweſen ſeien. Unter ἀνάγειαι verſteht Mommert diejenigen Säulen, die auf der Hochfläche des Chores ſtanden, unter κατάγειαι diejenigen, die auf dem Niveau des Pflaſters der Kirche ſtanden und auf hohen Sockeln ruhten. Drei Thore führten von Oſten her in die Baſilika, die demnach hinter, d. h. öſtlich von dem Chorraum (τὸ ἡμισφαίριον), durch eine Quermauer abgeſchloſſen wurde.

Ehe ich zu dem dritten und vierten Teile des konſtantiniſchen Baues übergehe, bedürfen noch zwei Punkte der Baſilika einer Beſprechung, nämlich der Ort der Kreuzfindung und Golgotha. Bekanntlich ſoll Helena, die Mutter Konſtantins, das Kreuz Jeſu und die Kreuze der beiden Schächer gefunden haben, entweder auf oder neben Golgotha oder im hl. Grabe oder, wie man wohl erſt ſpäter annahm, in der ſogenannten Helenakapelle, die in den einſtigen Stadtgraben eingebaut, alſo unterirdiſch iſt, oder wie man endlich ſeit 1400 ſagte, in einer noch tiefer liegenden Felshöhle neben der Helenakapelle, der ſogenannten Kreuzfindungskapelle. Das gefundene Kreuz wird zuerſt ſicher erwähnt von Cyrill von Jeruſalem um 350 (Catech. 10, 19), weder von Euſebius noch dem Pilger von Bordeaux; die Kreuzfindung erzählen zuerſt Rufinus, Sokrates u. ſ. w., doch in verſchiedener Weiſe. Wir haben es offenbar mit einer Legende zu thun, die ſich, ſo ſcheint es, erſt im Anſchluß an den Kirchenbau Konſtantins gebildet hat. Man hat daher keinen Grund, die jetzt gezeigten unterirdiſchen Kapellen (Helena- und Kreuzfindungskapelle) ſchon für die Baſilika Konſtantins vorauszuſetzen. Sie laſſen ſich auch nach ihrer Lage gar nicht in den Bau eingliedern.

Die Stätte der Kreuzigung, Golgotha, kam in die ſüdlichen Seitenſchiffe, etwas weſtlich von dem Chorraum zu liegen. Hier haben die Künſtler Konſtantins den Felſen in ähnlicher Weiſe behandelt wie am hl. Grabe; ſie haben ihn rings herum weggebrochen, ſo daß nun die Kreuzigungsſtätte wie ein hoher Felswürfel aus der Ebene ſich erhob. Auf dieſe Umgeſtaltung des natürlichen Bodens gehen die Bezeichnungen zurück, die ſeitdem oft gebraucht worden ſind: crucis rupes, monticulus G., mons calvariae; während man früher nur von einem Abhang oder einer eigentümlichen Felsbildung an dem G. genannten Orte ſprechen konnte, redete man jetzt von einer Höhe oder einem Berge G. Manche Forſcher ſind der Meinung geweſen, daß gegenwärtig von natürlichem Felſen nichts mehr vorhanden ſei. Das iſt jedoch ein Irrtum. Auch über dieſe Frage hat Mommert durch ſeine ſorgfältigen Unterſuchungen an Ort und Stelle neues Licht verbreitet. Die Adamskapelle zu ebener Erde weſtlich von G. und was von der Kapelle der Kreuzerhöhung über ihr liegt, ferner die Zimmer des griechiſchen Geiſtlichen ſüdlich von G. zu ebener Erde und was über ihnen liegt (Kapelle der Kreuzannagelung), iſt durch Mauerwerk hergeſtellt. Dagegen befindet ſich der Standort des Kreuzes, der oben auf G. gezeigt wird, wirklich im gewachſenen Felſen, und der Spalt, der von der Adamskapelle aus unten gezeigt wird, aber auch oben 1,30 m ſüdlich von dem Standort des Kreuzes wahrzunehmen iſt, geht durch den anſtehenden Felſen. Durch die ſenkrechte Behandlung des Felſens im Weſten wurde das von der jüdiſchen Legende (ſ. oben) hierher verlegte Grab Adams umgeändert: aus dem Grabe wurde eine runde Niſche (Apſis) von faſt 4 m Höhe,

2,95 m Tiefe und 2,75 m Breite, in deren Oſtwand der ſchon im Adamsbuch (ſ. Anfang des A.) erwähnte Spalt ſichtbar wird. Mommert nimmt nun aus Gründen der Symmetrie an, daß dieſe Niſche die Mitte der Weſtwand des G.-Felſens eingenommen habe; er ſchließt daher aus ſeinen übrigen Meſſungen auf eine Breite von rund 6 m. Ferner hat der Schädel Adams der Sage nach unter dem Standorte des Kreuzes gelegen; dieſer wird vermutlich durch den Baumeiſter Konſtantins als die Mitte der Kopffläche des G.-Felſens angenommen ſein; der Spalt unten in der Niſche der Adamskapelle würde demnach auch die Mitte des Felſens bezeichnen, und da dieſer etwa 3 m von dem äußeren Weſtrande zurückliegt, ſo würden wir für die Dicke des G.-Felſens von Weſten nach Oſten ebenfalls etwa 6 m erhalten. Von dieſer Zahl iſt das jetzt den Felſen an verſchiedenen Seiten umſchließende Mauerwerk mit rund 1 m abzuziehen. Da nun auch die Höhe des G.-Felſens über dem Felsboden der Kirche 4—5 m beträgt, ſo iſt die Geſtalt, die er in dem Bau Konſtantins erhielt, wahrſcheinlich die eines Würfels von 5 Kubikmeter geweſen. Man ſcheint in alter Zeit nicht nur dieſen Würfel, ſondern auch den ihn umgebenden Platz, der, ebenſo wie das hl. Grab, durch ein ſilbernes Gitter eingefriedigt war, G. genannt zu haben. — Merkwürdig iſt, daß Cyrill von Jeruſalem Catech. 14, 5 auf die Spuren und Reſte, die von dem ehemaligen Garten in dem konſtantiniſchen Bau noch vorhanden ſeien, aufmerkſam macht.

Die Legende vom Schädel Adams und vom Felsſpalt wurde in den chriſtlichen Gedankenkreis aufgenommen und mit dem gekreuzigten Heiland ſo verbunden, daß man erzählte, Tropfen des Blutes Chriſti am Kreuz ſeien durch den Spalt auf den unten liegenden Schädel Adams gefallen, und ſo ſei der erſte Adam durch das Blut des zweiten Adams der Erlöſung teilhaftig geworden (Ewald, Jahrbücher für bibl. Wiſſenſchaft V, 114. 142; Gretſer, de sancta cruce Lib. I, 18; Sagittarius, historia pass. Christi II, c. 10, § 80 f.). Schädel und Knochen, die noch heute zu Füßen eines Kruzifixus der Regel nach nicht fehlen dürfen, ſind nichts anderes als eine Darſtellung dieſer chriſtlichen Legende.

3. Das Atrium. Die oben erwähnten drei Thore in der Oſtwand der Baſilika ſtellten die Verbindung mit dem Atrium her. Daß dieſes an der Oſtſeite der Kirche lag, iſt freilich auffallend, aber ſicher bezeugt. Die aus Euſebius Vita Const. III, 37—39 erſichtliche Reihenfolge der Beſchreibung weiſt dem Atrium ſeine Stelle zwiſchen der eigentlichen Kirche und den Propyläen an. Die Moſaikkarte von Mādebā hat es an derſelben Stelle. Die 1883 gemachten Funde auf dem ruſſiſchen Platz im Oſten der heutigen Grabeskirche können nur als Reſte des Atriums, als deſſen ſüdöſtliche Ecke, gedeutet werden. Bedenkt man die örtlichen Verhältniſſe, ſo verſteht man ſehr wohl, weshalb der Baumeiſter das Atrium gegen die herrſchende Gewohnheit in den Oſten der Kirche verlegte. Hier lag der Markt, der Mittelpunkt des ſtädtiſchen Verkehrs (vgl. unter Nr. 4). Im Weſten dagegen lag das hl. Grab, das in einem Hof nicht den paſſenden Platz gefunden hätte. Auch hob ſich der natürliche Boden nach Weſten zu ſtetig, ſo daß man das Atrium hätte in den Felſen hineinhauen und zu dem Eingang der Kirche hätte hinabſteigen müſſen. Dieſe Umſtände ließen es nicht ratſam erſcheinen, das Atrium an das Weſtende der Baſilika zu verlegen. Es war von Säulenhallen eingefaßt und mit einem Waſſerbecken für Waſchungen verſehen. Südlich und nördlich ſtießen Vorhöfe mit Nebengebäuden daran.

4. Die Propyläen. Durch die Oſtwand des Atriums führten wiederum drei Thore in die Propyläen. Zwei von dieſen Thoren, das mittlere und ſüdliche, ſind noch nachzuweiſen; das dritte, bisher noch nicht nachgewieſen, iſt der Symmetrie wegen anzunehmen. Der preußiſche Konſul Dr. Schultz und nach ihm Prof. Krafft aus Bonn hatten ſchon 1844 und 1846 auf drei (nach Schick vier) verſtümmelte Säulen weſtlich von der Straße Chān ez-Zēt als Reſte der konſtantiniſchen Propyläen aufmerkſam gemacht, und Mommert hat S. 230 ff. den ſicheren Beweis für die Richtigkeit dieſer Beobachtung geliefert. Ihm iſt es auch gelungen, die von den Ruſſen 1883 gefundene abgetretene Thürſchwelle in geeigneter Weiſe zu erklären. Es iſt ein Hofthor, das aus der Propyläenhalle in den ſüdlich angrenzenden Hof führte. An der damaligen Marktſtraße Jeruſalems erreichte demnach der konſtantiniſche Bau ſein Ende. Das Commemoratorium de Casis Dei giebt die geſamte Länge des Baues auf 96 dexteri an = 145,44 m, und dieſes Maß entſpricht genau dem Abſtande der erwähnten Säulenreſte von dem äußerſten Weſten der Rotunde des hl. Grabes.

Dieſer Bau, der 326 begonnen und 336, während der Synode von Tyrus, eingeweiht wurde (Vita Const. IV, 43—47), wird von Euſebius a. a. O. III, 33 auf das von dem Propheten geweisſagte neue Jeruſalem gedeutet (Jeſ 62, 2; Ez 48, 35; Apk

3, 12; 21, 2), indem er als Gegensatz dazu den zerstörten Tempel der Juden im Auge hat. Aber auch dieses großartige Gebäude ist dem Schicksal der Zerstörung nicht entgangen. Die Perser verwüsteten es unter Chosroës II. durch Feuer 614. Doch betrieb der Abt des Theodosiusklosters in der Wüste südöstlich von Jerusalem, Modestus, der zum Stellvertreter des gefangen genommenen Bischofs Zacharias ernannt worden war, die Wiederherstellung mit der lebhaftesten Energie und bewirkte in etwa zehn Jahren (616 bis 626), durch den Patriarchen Johannes Eleemon von Alexandrien unterstützt, einen Neubau, der jedoch von dem Bau Konstantins verschieden war. Die Grabrotunde stellte er möglichst wieder her und versah sie mit den drei noch heute vorhandenen Nischen im Süden, Osten und Norden, wo er Altäre aufstellte. Südöstlich davon baute er eine Marienkirche. Golgotha überbaute er mit einer besonderen Kapelle. Über der Stätte der Kreuzfindung errichtete er eine Basilika, die Martyrium genannt wird. Es ist jedoch nicht recht klar, ob damit eine Erneuerung der konstantinischen Basilika in kleinerem Umgang, nicht so weit nach Osten sich ausdehnend, gemeint ist, oder ob hier zuerst die unterirdische Helenakapelle (s. oben) auftaucht. Zwischen diesem Martyrium und der Rotunde (der Auferstehungskirche) war ein freier Platz, dessen Hauptzugänge nach Süden lagen. Seit der Eroberung Jerusalems durch die Araber unter Omar 637 war die Lage der dortigen Christen und ihres Besitzes nicht mehr so sicher. Doch scheinen erst im 10. Jahrhundert ernstliche Gefahren für die Heiligtümer bei G. und dem hl. Grabe eingetreten zu sein. Aus einer altarabischen Inschrift, die am 31. Juli 1897 auf einem Stein gefunden wurde, der zu der konstantinischen Mauer zwischen Propyläen und Atrium gehörte, erfahren wir, daß in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts die Muslimen eine Moschee (Moschee Omars) auf der Stelle des einstigen Atriums Konstantins besaßen, die an die Thatsache erinnerte, daß dort Omar nach seinem Einzuge in Jerusalem gebetet hatte. M. van Berchem vermutet, daß dieses Vordringen des Islam mit der Thatsache in Verbindung steht, daß die Pilgerfahrten nach Mekka um 929 aufgehoben und etwa 20 Jahre lang nach Jerusalem, nach der Moschee Omars, geleitet wurden. Beiläufig bemerkt, bestätigt diese Inschrift mittelbar die Lage des Atriums im Osten des konstantinischen Baues. Die Unruhen des Chalifenreichs im 10. Jahrhundert führten wiederholt zu Brandlegungen an den Gebäuden des Modestus, deren Schäden jedoch bald wieder ausgebessert zu sein scheinen. Die schlimmste Verwüstung hatte besonders das hl. Grab durch den fatimidischen Chalifen Hakim zu erleiden; es wurde auf seinen Befehl nach Möglichkeit zerstört 1010. Unter Beihilfe der byzantinischen Kaiser gelang die Erneuerung bis zum Jahr 1048. Nach Wilhelm von Tyrus (8, 3) umfaßte dieser Bau die Grabrotunde, ferner Kapellen über G. und dem Stein, auf dem Christus vor seiner Bestattung gesalbt sein sollte, endlich die Kapelle der Kreuzfindung (St. Helenakapelle). Die Erneuerung schloß sich im allgemeinen an den Bau des Modestus an, jedoch wurde der Hof zwischen G. und der Grabrotunde nach Süden erweitert. Er endigte in einer von Osten nach Westen laufenden Reihe von sieben Säulen, von denen die westlichste noch heute an der Ecke der Jakobskapelle steht, während sich von den sechs anderen die Basen am Südrande des Vorhofs zur Grabeskirche erhalten haben. Damals entstand demnach der Hauptsache nach die jetzige Gestalt des Hofes im Süden der Grabeskirche. Dies war der Bau, den die Kreuzfahrer 1099 vorfanden. Sie begannen etwa 1140 einen durchgreifenden Neubau, dessen Weihe am 15. Juli 1149 stattfand, vollendeten aber die Arbeiten im Innern wahrscheinlich erst 1167 oder 1168. Sie öffneten wieder die Grabrotunde nach Osten und bauten nach dieser Seite hin eine dreischiffige Kirche im französischen Stil des 12. Jahrhunderts. Die Kapelle über dem Salbungsstein verschwand, die übrigen Heiligtümer, wie z. B. die Kapellen neben dem G.-Felsen, nahmen sie in ihren Bau auf. Über den vier großen Pfeilern in der Mitte wölbten sie eine Kuppel. Auch erlitt das hl. Grab ziemlich große Veränderungen, die sich z. B. aus dem Siegel der Chorherren des heiligen Grabes erkennen lassen; man hatte an die Ostseite eine kleine Vorhalle gebaut. Nach den Verwüstungen der Chowaresmier 1244 wurde die Kirche der Kreuzfahrer im 13. und 14. Jahrhundert wiederhergestellt. Die Grabkapelle erhielt eine ähnliche Gestalt, wie sie der Franziskaner Bonifatius von Ragusa 1555 ganz neu herrichten ließ. Statt der Vorhalle erscheint jetzt ein viereckiges Vorgemach, die sog. Engelskapelle. Die zahlreichen meist lateinischen Inschriften aus dieser Zeit hat uns Quaresmius aufbewahrt. Die schönen Basreliefs über dem Doppelthor am Hof sind wahrscheinlich in Frankreich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts angefertigt. Im Osten der Kirche befand sich ein stattliches Kloster der Chorherren vom heiligen Grabe, von dem sich noch mancherlei Reste in den jetzigen Gebäuden der Griechen, Abessynier und Kopten erhalten haben. Im 18. Jahrhundert wurde mehrfach an der Kuppel

der Grabrotunde gebeſſert. Am 12. Oktober 1808 brannte ein großer Teil der Grabeskirche, beſonders der weſtliche, nieder; die Kuppel über dem hl. Grabe ſtürzte ein, die Grabkapelle erlitt mancherlei Schaden. Die Griechen, unterſtützt von den Armeniern, nahmen den Aufbau in die Hand und erlangten dadurch die größten Rechte an dem ganzen Gebäude. In den Jahren 1809 und 1810 wurden die Arbeiten vollendet; ihr Leiter war Kalfa Komnenos aus Mitylene. Bei dieſer Gelegenheit wurde die Marmorplatte von dem hl. Grabe abgenommen und darunter, ebenſo wie im Jahre 1555, die in den Felſen gehauene Grabſtätte bemerkt. Der Grundriß des Kreuzfahrerbaus wurde beibehalten, die Ausſchmückung erfolgte jedoch ganz im griechiſch-orientaliſchen Geſchmack. Die jetzige Kuppel iſt 1868 auf Betreiben Napoleons III. unter Mitwirkung Rußlands vollendet worden. Sie beſteht aus Eiſen und iſt doppelt. Über der Öffnung befindet ſich ein eiſerner, mit Glas bedeckter, vergoldeter Schirm; er trägt ein vergoldetes Kreuz.

Lehrreich für die wechſelnde Geſtalt des hl. Grabes oder der Grabeskapelle ſind einige Nachbildungen in Europa. Die älteſte iſt das hl. Grab in San Stefano Rotondo in Bologna, das der hl. Petronius um 430 nach vollendeter Pilgerfahrt erbaut haben ſoll. Für ſeinen Rundbau hat demnach die konſtantiniſche Anaſtaſis das Vorbild geliefert. Die Konſtanzer Grabkapelle, ein Achteck mit Säulen, ſoll auf das 10. Jahrhundert zurückgehen; ſie wäre demnach eine Nachbildung des von Modeſtus erneuerten Baues. Der Bürgermeiſter Georg Emerich ließ 1480—1489 nach genauen Meſſungen und Zeichnungen in ſeiner Vaterſtadt Görlitz die Grabkapelle nachbilden. Er unternahm zwei Reiſen nach Jeruſalem, 1465 und 1476. Das Gebäude entſpricht daher der Grabkapelle, wie ſie nach der Verwüſtung durch die Chowaresmier wiederhergeſtellt wurde.

Eine genaue Beſchreibung der jetzigen Grabeskirche ohne das Anſchauungsmittel eines Plans würde vergebliche Mühe ſein. Das Gleiche gilt von den gegenwärtigen Beſitzfragen, die von ſehr verwickelter Art ſind. Außer den Griechiſch-Orthodoxen haben folgende Konfeſſionen und Nationen Beſitzrechte an die Grabeskirche und das ſie umgebende Stadtviertel: Armenier, Abeſſynier, Kopten, Lateiner (d. i. Römiſche Kirche), Ruſſen und Neuſyrer (Jakobiten). Gewiſſe Teile der Grabeskirche befinden ſich im gemeinſamen Beſitz der genannten Konfeſſionen. Einige am Rande liegende Gebäude des Stadtviertels ſind in die Hände von Privatleuten übergegangen. Vgl. hierzu die Litteraturnachweiſe am Schluß.

Guthe.

Grab, heiliges: Orden vom heiligen Grabe. — Helyot, Hist. des ordres mon. etc. II, 114; Röhricht, Regesta regni Hierosolymitani, Innsbruck 1893, Nr. 75; auch deſſen Geſch. des Königr. Jeruſ. (ebd. 1898), S. 96 u. ö.; Streber im KKL², 977 f.; Heimbucher, Orden u. Kongregat. I, S. 400 f. 437 f. Zum Ritterorden vom hl. Grabe: Hermens, Der Orden vom hl. Grabe, 2. Aufl. Köln u. Neuß 1870; Passini, Il sacro militare ordine gerosolimitano del s. Sepolcro; cenni storici, Piſa 1889. — Ueber die Franziskaner als „Väter" vom hl. Grabe: Gaudentius, O. S. Fr., Gegenwärtiger Stand der Miſſionen der Franziskaner ꝛc., Bozen 1876; Alois Michieli Album missionis terrae sanctae, 2 Bde, 1893; Holzammer im KKL² V, 978—980; Heimbucher II, 336—338.

1. Chorherren vom hl. Grabe (Fratres cruciferi dominici sepulcri Hierosolymitani, auch kürzer „Sepulcriner" genannt), ſah ſchon die Anfangszeit des lateiniſchen Königreichs Jeruſalem ins Leben treten. Patriarch Arnulf von Jeruſalem (1111—1118) vereinigte die Kleriker der hl. Grabeskirche zu gemeinſamem Leben. Papſt Calixt II. beſtätigte 1122 den neuen Kanonikerorden, der bereits 1144 über ſieben Häuſer in Paläſtina verfügte. Seit 1187 wurde der Sitz des Ordens nach Acco, und ſeit 1291 von da nach dem Abendlande verlegt, wo ſeine Häuſer den nach dem hl. Lande reiſenden Pilgern Herberge und Pflege gewährten. Durch die Bulle Cum solerti vom 28. März 1489 vereinigte Innocenz VIII. die Kanoniker vom hl. Grabe (ſowie zugleich den Lazarus-Ritterorden) mit dem Johanniterorden, wodurch ihre ſelbſtſtändige Exiſtenz in den meiſten Ländern aufhörte. Nur in Spanien, auf Sizilien und in Polen behauptete ein Teil ihrer Häuſer die urſprüngliche Selbſtſtändigkeit bis gegen Anfang unſeres Jahrhunderts. Als einziges derſelben beſteht jetzt noch das der „Kreuzherren vom hl. Grabe" in Krakau.

2. Chorfrauen vom hl. Grabe (Sepulcrinerinnen) heißt der ſeit dem Mittelalter in Paläſtina bezw. für Paläſtinapilger thätige weibliche Zweig dieſes Kanonikerinſtituts. Er gelangte zu beſonderer Blüte ſeit der Reform, welche die Marquiſe Claudia de Mouy, Witwe eines Grafen de Chaligny, bei Errichtung des Chorfrauenhauſes zu Charleville ihm angedeihen ließ. Ihre ziemlich ſtrengen Statuten — welche, außer allwöchentlichen Geißeldisziplinen und häufigen Kreuzwegandachten, für jeden Freitag Abend einen Umzug zu den die Hauptorte des hl. Landes darſtellenden und nach denſelben be-

nannten Kapellen des Klosters anordnen — wurden 1631 von Urban VIII. bestätigt und erschienen 1637 zu Charleville unter dem Titel: Constitutions des Chanoinesses régulières de l'ordre du saint Sépulcre. Verschiedene ihrer Häuser bestehen noch in Frankreich und Belgien, auch eins (gestiftet 1673 durch die badische Markgräfin Maria Franziska) in Baden-Baden, nebst Filiale in Bruchsal.

3. Ritter vom hl. Grabe (oder „Goldene Ritter") hießen seit Ende des Mittelalters alle die Palästinapilger ritterlichen Standes, welche in Jerusalem vom Guardian des hl. Grabes den Ritterschlag erhalten hatten. Die betreffende Ceremonie, wurde wegen der feindseligen Haltung der Türken streng geheim gehalten (s. die Beschreibung, welche der Dominikaner Felix Faber in seinem Evagatorium in Terrae sanctae peregrinationem von einem am 16. Juli 1483 erteilten Ritterschlage mitteilte, veröffentlicht in den „Publikationen des Suttgarter litterarischen Vereins, Bd III, 1843, S. 3 ff.). Zum Vollzuge der Handlung soll Papst Leo X. mittels mündlicher Erklärung den jeweiligen Guardian des hl. Grabes autorisiert haben. Erst Benedikt XIV. verlieh die betreffende Genehmigung schriftlich (durch die Bulle „In supremo" vom 7. Januar 1746), indem er mit Vollziehung des feierlichen Akts den Pater Guardian samt vier anderen patres discreti beauftragte und die vom Empfänger der Ritterwürde zu spendende Gebühr (100 venetianische Zechinen zur Unterhaltung des hl. Grabes) festsetzte. — Anstatt dieses älteren Instituts, welches jeder festen Organisation ermangelte, hat Pius IX, nachdem er bei Wiederherstellung des lateinischen Patriarchats Jerusalem (23. Juli 1847) dem jeweiligen Patriarchen das ausschließliche Recht, Ritter vom hl. Grabe zu ernennen zugesprochen, durch das Breve „Cum multa" vom 24. Januar 1868) förmliche Statuten für den Ordo sequestris s. Sepulcri" erlassen. Die Ritter sollen auf ihrem weißen Mantel ein fünffaches, rot emailliertes Kreuz (das „Kreuz Gottfrieds von Bouillon") tragen. Der Ritterschlag ist in Jerusalem selbst zu erteilen, kann jedoch eventuell durch einen Prokurator erlangt werden. Der Empfänger legt das Versprechen ab, für die Interessen des hl. Landes wirken zu wollen. Der Orden hat drei Grade: Ritter, Komthure, Großkreuze, von welchen die Erstgenannten bei der Aufnahme je 1000 Frcs. zu zahlen haben, die zweiten 2000, die dritten 3000 (vgl. Hermens a. a. O.).

4. Als Väter vom hl. Grabe (d. h. Pfleger oder Wächter desselben) gelten die in Jerusalem stationierten Mönche des Franziskanerordens. Den Besitz dieses Ehrenvorrechtes verdankt der Minoritenorden der Pilgerfahrt seines Stifters zum Sultan Kamel im Jahre 1219 (s. d. A. „Franziskus", VI, S. 201, 9). Auch nach dem Falle Accos blieben Minderbrüder als Pfleger und Seelsorger der zu den hl. Stätten Pilgernden in Palästina zurück, nicht ohne die Behauptung ihrer Sitze in Jerusalem, Nazareth, Bethlehem, Rama ꝛc. mit wiederholten Marttyrien, welche die Muselmanen ihnen bereiteten, zu erkaufen. Die Zahl sämtlicher in der Kustodie des hl. Landes nach und nach gefallenen franziskanischen Märtyrer wird auf nahezu 2000 geschätzt. Hauptsitz des Ordens ist seit 1567 das große Kloster S. Salvator in Jerusalem, 200 M. nordwestlich von der hl. Grabeskirche gelegen und berühmt wegen der prachtvollen Aussicht auf diese und die ganze Stadt, welche es gewährt. Die Zahl seiner Insassen beträgt in der Regel 80, nämlich 25 Ordenspriester und 55 Laienbrüder. Ein kleineres Franziskanerkloster, unmittelbar angebaut an die Grabeskirche und mit dieser durch einen besonderen Eingang verbunden, dient denjenigen Priestern und Laienbrüdern als Wohnung, welche jeweilig den Dienst in der Kirche zu versehen haben. Dieser Dienst, ausgeübt von 6—7 Patres und etwa eben so vielen Laienbrüdern, währt drei Monate, so daß jeder jener 25 Priester regelmäßig einmal im Jahre ihn ausübt; doch kann eine öftere Wiederholung des Dienstes Einzelnen als besondere Gunst gewährt werden. Bis zum Jahre 1870, wo Kaiser Franz Josef aus Anlaß seiner Reise zur Eröffnung des Suezkanals Jerusalem besuchte, waren die räumlichen Verhältnisse dieses kleineren Klosters (über welchem sich der Pferdestall der benachbarten Chanke-Moschee befand!), höchst unbefriedigende und gesundheitsschädliche. Erst auf Verwendung des genannten Monarchen wurde in dieser Beziehung Wandel geschafft und (statt jenes Stalles) ein aus Quadern erbauter Glockenstuhl über dem Klostergebäude errichtet. — Wegen der sonstigen von den Franziskanern Jerusalems geleiteten katholischen Anstalten (Spital, Armenhaus, Arbeiterschulen ꝛc.) s. die Beschreibungen des heutigen Jerusalem (u. a. in Bädekers, Palästina und Syrien", 3. A. 1891).

Zöckler.

Graban, Joh. Andr. Aug., geb. zu Olvenstädt bei Magdeburg i. J. 1804, seit 1834 Pfarrer in Erfurt, 1839 nach Amerika ausgewandert, gest. 1879 s. d. A. Nordamerika Lutherische Kirche.

Grabe, Johannes Ernſt, geſt. 1711. — Spener, Der Evangeliſchen Kirchen Rettung, Frankf. a. M. 1695; Bernhard von Sanden, Beantwortung der dubiorum M. Graben, Königsbg. 1695; Schelwig, de eruditionis gloria in Anglia per advenas propagata in memoriam J. E. Grabii 1712; Reinh. Grubers Königsbergiſches Diarium in tom. V d. „Erleuterten Preuſſens"; Acta Borussica I. Stück, Königsbg. 1730; Brem. und Verdiſche Bibliothek Bd II, Hambg. 1756; Arnoldt, Preuß. Kirchengeſchichte, Königsbg. 1769; Breitingers Nachdruck d. Grabeſchen Septuaginta 4. Bd, Zürich 1730—32; Erſch u. Gruber, Encyklop. I. 77, S. 208 f. AdB IX S. 536 f.; Dictionary of national biography XXII, 306 f.; Lagarde, Mt Bd II. — Schriften: Mehrere Disputationen (über Pſ 2, 7—9; utrum magistratus summus leges civiles servare teneatur; de electione et inauguratione Romani Pontificis). Animadversiones historicae in controversias Bellarmini 1692; Abgenöhtigte Ehren-Rettung 1696; Spicilegium SS. Patrum ut et Haereticorum saec. p. Chr. I. II et III vol. I 1698, vol. II, 1700; Justini Martyris Apologia I, pro Christianis, variorum propriisque notis illustrata, Oxon. 1700; Irenaei contra haereses libri V cum tractatum deperditorum fragmentis, Oxon. 1702; Georgii Bulli opera, annotatis prolixis illustrata, Lond. 1703; Epistola ad Millium — subnexis III novae τῶν ὁ editionis speciminibus, Oxon. 1705; Septuaginta Interpretum e MS. Alexandrino tom. I, Oxon. 1707, tom. IV 1709; Dissertatio de vitiis LXX interpretum versioni ante Origenis aevum illatis, Oxon. 1710; An essay upon II Arabic Manuscripts and that ancient Book call'd the doctrine of the Apostles against Mr. Whiston, Lond. 1711. — Some instances of the defects and omissions in Mr. Whistons collection of testimonies from the Scriptures and the Fathers against the true Deity of the Holy Ghost, Lond. 1712; Septuaginta Interpretum tom II Oxon. 1719, tom III 1720; Liturgia graeca ed. Ch. M. Pfaff 1715.

Grabe wurde am 10. Juli 1666 in Königsberg geboren und ſtarb in Oxford am 3. November 1711. Sein Vater Martin Sylveſter (aus Thüringen) war 1662—1679 Profeſſor theol. in Königsberg und ſtarb 1686 als Generalſuperintendent von Hinterpommern; ein „polyhistor et helluo librorum", von denen er 6000 Bände beſaß. Die Mutter Sophia war eine Tochter des Profeſſors Michael Behm (1645 auf colloq. charit. in Thorn), über deſſen Begräbnis Arnoldt S. 526 ff. Gelehrte Erziehung des Sohnes, der ſchon als Kind, bevor er noch leſen und ſchreiben konnte, der lateiniſchen Sprache mächtig war. 1682 kam er auf die Königsberger Univerſität, wurde 1685 Magiſter und Dozent, als dort eben die ſynkretiſtiſchen Streitigkeiten wieder aufblühten, welche neben den durch einſeitige Bevorzugung des Studiums der Kirchenväter von der Fakultät geradezu genährten katholiſierenden Neigungen, z. B. für Wiedereinführung der Quadrageſimalfaſten, den Jeſuiten ihre damals beſonders lebhafte Propaganda erleichterten. 1686 beſuchte Gr. im Anſchluß an die Reiſe zum Begräbnis des Vaters mehrere deutſche Univerſitäten (trieb bei Danz in Jena Arabiſch); Ende 1687 wieder zurück las er über Kirchengeſchichte mit großem Beifall, verweigerte aber die Übernahme eines theologiſchen Lehramtes, da er, vielleicht durch ſeine Beſchäftigung mit Bellarmin, der lutheriſchen Kirche entfremdet mit religiöſen Zweifeln zu kämpfen hatte. 1694 wurden der Profeſſor theol. Pfeiffer, mehrere Univerſitätslehrer und Studenten katholiſch (Erleutertes Preuſſen Bd III). In die vom Kurfürſten angeordneten Unterſuchungen wurde auch Gr. verwickelt, der dem Konſiſtorium ſeine „dubia" ſchriftlich einreichen mußte, worin er mit der Beweisführung Bellarmins Luther und die Seinen des Abfalls von der wahren Kirche und fünffacher Häreſie beſchuldigte. Am 3. Oktober wurde er „aus dem Bette" durch Soldaten nach Pillau gebracht und darauf in Königsberg in Hausarreſt gehalten, bis er im Mai 1695 Königsberg verlaſſen durfte und nach Breslau ging. Unterwegs erſt erhielt er die auf kurfürſtlichen Befehl wider ihn verfaßten Schriften von Baier (Halle), Spener (Berlin) und v. Sanden (Königsberg). Die letztere veranlaßte ihn zur Abwehr mit der „Abgenöhtigten Ehrenrettung", während Spener durch ſeine Milde ſein Vertrauen gewann und ihn vom Vorhaben des Übertritts abbrachte. In Berlin verſuchte man dann vergeblich ihn für eine Landesuniverſität zu gewinnen, Grabe wanderte vielmehr 1697 nach England aus, in deſſen biſchöflicher Kirche er ſein Ideal verwirklicht fand. Er nahm ſeinen Wohnſitz in Oxford, wo ihm ein königliches Jahrgeld und die Einkünfte einer Kirchenſtelle die Muße zu den wiſſenſchaftlichen Arbeiten gewährte, die ihn bei ſeinen Zeitgenoſſen berühmt und ſeinen Namen auch in der Nachwelt unſterblich machen (Lagarde Mt II Bd 190). Zuerſt veröffentlichte er das (unvollendet gebliebene) Werk Spicilegium patrum et haereticorum sec. I—III p. Chr. und gab Juſtins Apologie und des Irenäus libr. adv. haeres. heraus; erſt dann erkannte er die ihm beſtimmte Lebensaufgabe. Der berühmte Herausgeber des NT Mill ſuchte ihn zu einer neuen LXX Ausgabe d. h. einer ſolchen der editio Romana bezw. des Cod. Vaticanus zu veranlaſſen, und zwar wollte Gr. nur den Pentateuch und die Propheten herausgeben. Bei der Arbeit kam er zur Überzeugung

des Vorrangs des in England befindlichen Cod. Alexandrinus vor jenem und faßte nunmehr den Plan einer Herausgabe der Septuaginta auf der Grundlage des Cod. Alexandrinus, deren Vollendung er freilich nicht erlebte, der 2. und 3. Bd des vierbändigen Werkes erſchienen erſt nach ſeinem Tode, auf Grund ſeiner Aufzeichnungen. Seine umfaſſende Kenntnis der Patriſtik kam ihm vorzüglich zu ſtatten; er nennt die bekannte Stelle der Praef. des Hieronymus zu Paralip. „cedro digna verba, ideo notatu dignissima, quod quasi clavem ad Auctores interpolationum Versionis τῶν ὁ inveniendos nobis praebeant"; er ſucht die drei Recenſionen der LXX in den ihm bekannten Hdſchr. nachzuweiſen und hat damit Richtlinien und Ziel auch der heutigen Septuagintaforſchung geſteckt (vgl. Lagarde). Wie gewiſſenhaft er arbeitete, zeigt Diss. de vitiis S. 103. In ſeinen Schriften finden ſich frühe Klagen über die Schwäche ſeiner Geſundheit, ſo riß ihn ein frühzeitiger Tod von ſeiner Arbeit; in den letzten Jahren empfand er eine große Sehnſucht nach ſeinem Vaterlande, dem er die Vorzüge der engliſchen Kirche (Biſchof, Liturgie) immer wieder empfahl (Planck, Geſch. d. prot. Theol. 1831 S. 355). Sein neues Vaterland hatte ihn 1706 mit der theologiſchen Doktorwürde beſchenkt; dasſelbe bewahrt noch heute die Schätze ſeiner unvollendeten Arbeiten. Nach ſeinem Tode blieb der Verſuch nicht aus, ſeine Verdienſte zu verkleinern und ſeinen Charakter zu verunglimpfen (vgl. Breitinger praef. zu tom. III ſ. Nachdrucks), um ſo bezeichnender heißt er bei ſeinen Bewunderern Grabius ὁ μακαρίτης. Über ſein Denkmal in der Weſtminſter-Abtei ſ. Acta Boruss. I, 898. **J. Erdmann.**

Gradnale. — M. Gerbert, de cantu et musica sacra etc. I, pp. 398 sqq.; KKL² A. Gr. 5 S. 981 ff.; V. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik II, S. 95 ff.; L. Schöberlein, Schatz d. liturg. Chor- und Gemeindegeſangs I, S. 198 ff.

1. Innerhalb der Meſſe (Nr. IX derſ.) iſt das Graduale der Geſang zweier (bisweilen auch mehrerer) Verſe, die, gewöhnlich aus den Pſalmen, manchmal auch aus anderen bibliſchen Büchern entnommen, einigemale auch von der Kirche gebildet, nach der Verleſung der Epiſtel vom Chor geſungen werden, und an die ſich (außer in den Trauerzeiten) das Halleluja bezw. der Traktus und die Sequenzen (ſ. den A.) anſchließen. Dieſe Verſe werden als Reſponſorium geſungen, d. h. ſo, daß der Text von (einer einzelnen Stimme oder) einem Teil des Chors ganz geſungen und von (einer anderen Stimme oder) dem vollen Chor ebenſo ganz wiederholt wird, im Unterſchiede von den Antiphonen (ſ. d. A. Bd I S. 598,26). Im engeren Sinne wird im Missale romanum der erſte Doppelvers allein graduale genannt, während mit versus das ſich anſchließende zweite Glied bezeichnet iſt. Auf das graduale folgen zwei Halleluja, auf den versus ein Halleluja. Früher war die Form ſo, daß der erſte Pſalmvers (das Reſponſum im engeren Sinne) von einem Sänger vorgeſungen wurde, worauf der Chor denſelben wiederholte. Darauf ſang der Präcentor den ſog. versus, worauf der Chor das erſte Reſponſum noch einmal ſang. Sodann ſang der Präcentor das Reſponſum nochmals in erhöhter Tonlage (Durandus, Rationale div. offic. IV, 19, 8) und der Chor wiederholte dasſelbe zum drittenmale. In einigen Meſſen der römiſchen Kirche findet ſich noch dieſe frühere Geſtaltung. Darum hieß auch früher dieſes geſamte Geſangsſtück der Meſſe im ſolennen Wortſinne responsorium oder responsum (Amalarius, de eccl. off. III, 11. MSL 105, 1118: „lectionem sequitur cantus, qui vocatur responsorius . . quod alio desinente id alter respondeat". Gregor von Tours: psalmus responsorius. Ordo Rom. I n. 10). Schon Hrabanus Maurus (de inst. cler. I, 33. MSL 107, 323), und ſpäter Belethus, (div. offic. explic. c. 38. MSL 202, 46), Hildebert v. Tours (de expos. miss. MSL 171, 1157). Honorius Auguſtod. Gemma animae III, 96. MSL 172, 575, Durandus, a. a. O. kennen beide Namen, graduale und responsum, für dieſes Stück der Meſſe. Im Sacramentarium Gregorian. ſteht gradalis seu alleluja. — In der früheren ſpaniſchen Liturgie heißt dies Geſangſtück, das mit Halleluja ſchloß, „laudes" (Iſid. v. Sevilla, de eccl. off. I, 13. MSL 83, 750). Die 4. Synode von Toledo 633 can. 12 verbot das Singen der laudes nach der Epiſtel und verordnete es nach dem Evangelium (Bruns, Canon. apost. et concil. 1, 227). — Der Name Graduale kommt jedenfalls von gradus = Stufen her, auf denen der Vorſänger erhöht ſtand. In Rom waren es die Stufen des Ambon, von dem aus der Lektor vorher die Epiſtel verleſen hatte, und den ſodann der Vorſänger einnahm (Ordo Rom. I n. 10, II n. 7, III n. 9, VI n. 5). Nach Belethus (a. a. O.) wurde das Gr. an den gewöhnlichen Sonntagen von den niederen, an den Feſttagen von den höheren Altarſtufen aus angeſtimmt. Nach Durandus (a. a. O.) erfolgte die Intonation an den gewöhnlichen Sonntagen vor

den Stufen, an den Festtagen auf den Stufen des Altars. Jetzt stimmt der Chor vom Orgelchor aus das Gr. an. — Die Deutung des Namens, daß er von dem Besteigen der Stufen der Chorbühne seitens des Diakonus zur Verlesung des Evangeliums herrühre, oder „quia gradibus cantant et uno cessante hoc ipsum caeteri respondent" (Hildebert von Tours a. a. O.) „quia gradatim cantatur" (Belethus a. a. O.) sind unwahrscheinlich. Ohne historischen Wert sind die mystischen Deutungen („quia de gradu ad gradum procedere debemus" und ähnliche bei Belethus, Durandus u. a.). — Das Graduale rührt von dem Singen ganzer Psalmen her, das zwischen den Lektionen in der alten Kirche stattfand. (Vgl. Const. ap. II c. 57 ed. Lagarde S. 85; Augustin, enarr. in Ps 44, 1. 119, 1. 138, 1; De verb. ap. serm. 176, 1. MSL 36, 493. 37, 1596. 1784. 38, 950). Zu welcher Zeit die Wandlung der ganzen Psalmen in die einzelnen Verse erfolgt ist, ist nicht zu bestimmen.

Luther stellte in der Form. missae den Gebrauch des Graduale frei, wollte aber die längeren Gradualien der Quadragesimalzeit der Hausandacht zuweisen („cantet quisquis velit in domo sua" WW WA 12, 210). In der Deutschen Messe ließ er an dieser Stelle „ein deutsches Lied: Nun bitten wir den hl. Geist oder sonst eines, und das mit dem ganzen Chor" singen. Manche KOO erwähnen das Graduale neben dem Traktus, dem Halleluja und den Sequenzen (Brandenb.-Nürnb. 1533, Richter KOO I, S. 206; Ottheinrich 1543 a. a. O. II, S. 28; Cöln. Ref. 1543 a. a. O. II, S. 42; Wittenberg 1533: „ein gewonlich alleluja lateinisch, zu Zeiten auch ein Gradual, darnach ein deutsch lied aus der heiligen schrifft" a. a. O. II, S. 223). Ein Graduale für die Passionszeit und eins für Ostern findet sich bei Lossius Psalmodia sacra 1553. Bald gingen aber die Gradualia in der lutherischen Kirche verloren. Neuerdings wird vielfach wieder eine Art Graduale angeordnet oder gewünscht, und zwar entweder ein Gemeindelied (z. B. im Mecklenburger Cantionale) oder ein Chorgesang mit oder ohne Gemeindelied. Besonders für die Festtage wird zwischen den Lektionen Chor- und Gemeindegesang verlangt (Schöberlein a. a. O. I, S. 240).

2. Graduale heißt in der römischen Kirche auch das Buch, das alle Gesänge der Messe enthält, im Unterschiede von dem Antiphonarium, das die Gesänge für die Gebetsoffizien bietet. Diese Zweiteilung bestand schon im fränkischen Reich zu des Amalarius Zeit, während Rom damals eine Dreiteilung hatte, wobei das Graduale den Namen Cantatorium trug (Amalar. de ord. antiph. prol. MSL 105, 1245). Später schloß sich Rom der fränkischen Zweiteilung an. Das Graduale wurde auf Anregung des Tridentiner Konzils und durch päpstliche Anordnung von Palestrina und Joh. Guidetti einheitlich geordnet und erschien 1614/15. Von neuem revidiert und ergänzt wurde es unter Pius IX. von einer Kommission, in der besonders Friedrich Pustet aus Regensburg thätig war. Die authentische Ausgabe (Graduale de tempore et de sanctis juxta ritum Rom. eccl. cum cantu sub auspiciis Pii IX. Rituum congregatione curante Ratisb.) erschien 1872 (in fol.) und 1877 (in oct.) und wurde unter Leo XIII. im Jahre 1883 gegenüber dem Bestreben seitens der Musikhistoriker, den gregorianischen Gesang zu der ursprünglich musikalischen Form zurückzuführen, von der Congregatio rituum endgiltig für die einzig authentische Ausgabe erklärt. **Georg Rietschel.**

Gräter, Kaspar, gest. 21. April 1557. — Fischlin, memor. theol. rit. 1, 40 ff.; Jäger, Mt z. schwäb. u. fränk. Ref.-G 80 ff. 256; Schnurrer, Erläuterungen der württb. Kirchen-Ref. u. Gelehrten-Geschichte 183 ff.; Hartmann, Aelteste katechet. Denkmale S. 81 ff.; Pressel, Anecdota Brentiana 306, 309, 363, 434 ff.; Finckh, Verzeichnis der Lehrer an der Gelehrtenschule zu Heilbronn (Heilbr. Gymn.-Progr. 1858). Beschreibung des Oberamts Cannstatt, herausg. vom stat. Landesamt 1895, S. 519. AdB 9, 599. Ungedruckte Briefe von Brenz, Gräter, Wurzelmann vom J. 1542 (Mt von Prof. D. Kolde).

Gräter, oder wie er selbst schreibt, Gretter, Greter, Kaspar, war c. 1501 zu Gundelsheim am Neckar unweit Heilbronn und Wimpfen geboren, weshalb er sich im Unterschied von einem gleichnamigen Haller Bürger den Beinamen Gundelsheimer giebt. Im Hause seines Vaters Jakob, eines Beamten der v. Gemmingen, später pfälzischen Amtmanns zu Obrigheim, trefflich erzogen, wurde er wahrscheinlich in Wimpfen geschult und kam 1519/20 nach Heidelberg, wo er 1522 Baccalaureus wurde. Ohne Zweifel lernte, er hier Brenz schon kennen. Tüchtig humanistisch in Latein, Griechisch und Hebräisch gebildet, mußte er seine Studien abbrechen, ehe er Magister werden konnte und wurde Hauslehrer bei dem gut evangelischen Dietrich von Gemmingen auf Guttenberg am Neckar, wo er auch den 1522 aus Weinsberg vertriebenen Schnepf kennen lernte, aber nicht

Schnepf, sondern ein anderer Prediger der H. von Gemmingen war es, den er dort Hebräisch lehrte. Nach Dietrichs Tod (Dezember 1526) ging Gr. auf einige Zeit zu Brenz nach Hall, bei welchem er fleißig arbeitete. Aber schon am 27. Jan. 1527 empfahl ihn Br. dem Heilbronner Rat zum Schulmeister, wie das auch am 24. Januar Wolf und Philipp von Gemmingen thaten.

Mit 50 fl. Jahresgehalt übernahm Gr. die bisher in altgläubigem Geist von dem tüchtigen Konrad Kolter geleitete, vielfach von auswärts besuchte Schule und zugleich die schon von dem Heilbronner Prediger Joh. Lachmann begonnene katechetische Unterweisung der Jugend. Für diesen Zweck bearbeitete er auf Lachmanns Anregung den von J. Hartmann 1844 in den ältesten katech. Denkmalen neu herausgegebenen Katechismus „Catechesis oder underricht der Kinder, wie er zu Haylbrunn gelert und gehalten wirdt" (o. O. Straßburg, Univ. u. Landesbibliothek) und widmete ihn an Barthol. (24. August) 1528 dem Bürgermeister Joh. Riesser. Die Autorschaft Gr. und die Priorität dieses eigenartigen Katechismus vor dem von Brenz und Althamer ergiebt sich gegenüber J. Hartmann (a. a. O. 81) und J. Haller (Ev. KBlatt f. Württemberg 1898, 39), welche den Katechismus Lachmann zuschreiben, ganz unzweideutig aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Catechesis (1530, Stuttgarter öffentl. Bibl.) und zu dem Herrenberger Katechismus (o. J. gedruckt zu Tübingen, Ebenfalls in Stuttgart), wie aus einem ungedruckten Brief von Brenz an den Markgrafen Georg von Brandenburg vom 6. Juni 1542 (Kolde, And. Althamer S. 55 Anm. 1). Die Mängel dieses Jugendwerkes erkannte Gr. später selbst. Viel Spott mußte er hören, weil aus Versehen im Glaubensbekenntnis der Artikel von der Himmelfahrt ausgelassen war, was er 1530 verbesserte. Einige Jahre später hatte Gr. auch erkannt, daß er „zu lang und für die Jugend an etlichen Orten viel zu hoch und scharf" sei (Vorw. zum Herrenberger Kat.).

Am Kampf gegen die altgläubige und libertinistische Partei in Heilbronn beteiligte sich Gr. 1530 mit der dem Heilbronner Rat gewidmeten Flugschrift: „Das der Christlich Glaub der einich, gerecht vnd warhafftig sey" (Nürnberg, Peypus 1530). Gr. will hier aus vermeintlich heidnischen Aussprüchen der Sibyllinen, des Hermes Trismegistus u. s. w., welche er Lactanz entnahm, die Wahrheit der lutherischen Lehre erweisen. Brenz' Schrift „Wie man in Ehesachen" übersetzte Gr. ins Lateinische und gab sie 1532 heraus. (Tractatus casuum matrimonalium Joan. Brentio autore, Erlangen, 1536 von B. Westheymer in Basel als Libellus cas. mat. etc. neugedruckt, Univ.-Bibl. Tüb.). Immer stärker wurde der Zug des Philologen zur Theologie. Er entschloß sich, noch einmal zur Universität zu gehen, obgleich er Weib und Kind hatte, und sich ganz der Theologie zu widmen. Am 9. Oktober 1533 erbat er seine Entlassung vom Schulamt, ging nach Heidelberg, wo er eine Stelle als Pädagog, wohl bei einem vornehmen Studenten, übernahm und Zeit zum Studieren fand, so daß er schon am 10. Februar 1534 Magister werden konnte.

Im Herbst 1534 verließ Gr. Heidelberg und übernahm das Pfarramt in der württembergischen Amtsstadt Herrenberg bei Tübingen, wo er bald bei seinem nächsten Vorgesetzten Amb. Blarer hohe Anerkennung und bei der Gemeinde großes Vertrauen gewann, so daß ihm die Durchführung der Reformation rasch gelang (Sattler, Gesch. d. Herzoge von Württemb. 3, Beil. 26; Schneider, Württb. Ref.-G. 52, 53). Auf Wunsch des Malers H. Fülmaurer verfaßte er hier einen kurzen, Brenz und Luthers Arbeit vereinigenden Katechismus und galt bald als einer der hervorragenden Theologen des Landes, weshalb er auch 10. September 1537 auf den „Götzentag" nach Urach zur Beratung der Frage über Abschaffung der Bilder berufen wurde, wobei Gr. eine vermittelnde Stellung einnahm. Um seine Kraft auch für das Kirchenregiment zu verwerten, wurde Gr. Ende 1537 oder Anfang 1538 nach Cannstatt berufen, wo er das Pfarramt und Diakonat neben einander versah und bald am Ehegericht und an den theologischen Prüfungen teilnahm (Akten des St. Archivs und des Finanzarchivs, Schneider W. Ref.-G. 44). 1540 erscheint er auch als Hofprediger. Er siedelte nunmehr nach Stuttgart über, gab aber vorerst nur das Pfarramt, nicht das Diakonat in Cannstatt auf. Auf dem schwierigen Boden am Hof Ulrichs brachte eine Predigt in Gegenwart des Herzogs im Frühjahr 1542 eine solche Aufregung hervor, daß Gr. schleunig floh. Er wandte sich zu seinen Gönnern, den Herren von Gemmingen, und wohnte in Neckarmühlbach. Bernh. Wurzelmann in Dinkelsbühl und Joh. Brenz empfohlen ihn an Markgraf Georg als Nachfolger des Ansbacher Stiftspredigers Rurer, während ihn die Stadt Wimpfen zum Prediger berief. Aber diese Berufung muß rückgängig geworden sein. Gräter kehrte nach Stuttgart zurück. Wahrscheinlich gelang es Georg von Ow, dem Leiter des württembergischen Kirchenwesens,

einen völligen Umſchwung zu Gunſten Gräters am Hof herbeizuführen. Denn Gr. rühmt die „väterliche Treue", die ihm dieſer Mann bewieſen, und widmete ihm eine am 4. Trinitatis 1544 zu Nürtingen vor Ulrich gehaltene Predigt (Ein ſermon über die wort Chriſti, Seidt barmhertzig, Tübingen o. J.), ein anſprechendes Spezimen ſeiner Hofpredigerthätigkeit. Fortan blieb Gr. in unerſchütterter Vertrauensſtellung bei Ulrich, der jeden Tag, auch im Bad und auf der Jagd, eine Predigt von Gr. hören wollte, und beteiligte ſich an allen wichtigen Kundgebungen der württembergiſchen Kirche, ſo 21. Januar (16. Februar) 1540 an dem Gutachten über das Feſthalten an der Auguſtana, 1. Oktober 1541 an dem über die Wiedervereinigung mit den Katholiken. Im folgenden Jahr unterſtützte Gr. in ſcharfem Gegenſatz zu Schnepf den Mömpelgarder Prediger Touſſaint im Kampf für die Eigenart jenes der Schweiz benachbarten Ländchens gegen den dortigen Hofprediger Joh. Engelmann, der die württembergiſche Kirchenordnung auch dort ſtreng durchgeführt wiſſen wollte. Dem ſtillen, nachhaltigen Einfluß Gräters iſt es wohl mit zu verdanken, daß die Interimszeit ohne zu großen Schaden für Gemeinden und Kirchendiener vorüberging, und Männer wie Alber, Andreä und vor allem Brenz ſich der treuſten Fürſorge des Herzogs zu erfreuen hatten.

Nach dem Tode Ulrichs 6. November 1550 wußte Gr. auch das volle Vertrauen des neuen Herzogs Chriſtoph zu gewinnen. Wenn gleich Chriſtoph ſeinen Mömpelgarder Hofprediger Engelmann nach Stuttgart mitbrachte und beibehielt, ſo mußte ſich dieſer doch mit der zweiten Stelle begnügen. Beide nahm der Herzog mit nach Tübingen, als er dort wegen des Stuttgarter Schloßbaues vom 1. Oktober 1551 bis April 1553 Hof hielt. Mit großer Treue beteiligte ſich Gr. an den Arbeiten der Oberkirchenbehörde. Die Neubeſetzung der Pfarreien ging durch ſeine Hand (Befehl an Gr. 26. Januar 1552, den Katalog der Kandidaten zu beſehen). In einem Gutachten über die Stellung des Kurfürſten Moritz von Sachſen zum Konzil von Trient, vom Januar 1552 ſagte Gr. mit Frecht und Iſemann dem Herzog voraus, daß alle Koſt und Mühe für das Konzil verloren ſein werde (Kugler, Chriſtoph 1, 169 Anm.). Im Juni hatte Gr. die Confessio Wirtembergica mit durchberaten, ebenſo war er an den Erklärungen der württemberger Theologen über Oſianders Lehre vom 12. Juni 1552 und 30. Januar 1553, wie an der ſcharfen bündigen Antwort auf die Vorwürfe von Amsdorf, Schnepf, und Menius wegen der Haltung der Schwaben in dieſer Frage vom 14. Januar 1553 beteiligt (Anecd. Br. 363).

Die innigſte auf Hochachtung und Dankbarkeit gegründete Freundſchaft verband Gr. mit Brenz (vgl. den ſcharfen Zuſatz Gräters zu dem Schreiben an die Thüringer An. Br. 363). 1552 gab er den von Brenz nur zum Privatgebrauch ſeiner Freunde verfaßten „Catechismus pia et utili explicatione illustratus. Joanne Brentio autore 1552" mit einem Vorwort voraus. Am Oſterfeſt 1557 wurde Gr. in der Schloßkapelle unmittelbar vor dem Abendmahl von Unwohlſein betroffen und erlag am 21. April einem Schlaganfall. **G. Boſſert.**

Gramann (Graumann) Johann ſ. Poliander.

Granatapfelbaum ſ. Bd VI S. 305, 11—34.

Grandmont (Grammont), **Orden von.** — Vita Stephani Grandimontensis diaconi et confessoris, auctore Geraldo (ſ. Gerardo) Itherii, priore Grandim., in ASB t. II Febr. p. 205—212. Dieſelbe (vollſtändiger und beſſer) bei Martene und Durand, Ampliss. coll. VI, p. 1045—1134, ſowie in MSL t. CCIV, p. 1005—1046; Ch. Frémont, La vie, la mort et les miracles de S. Étienne, fondateur de l'ordre de Grandmont, Dijon 1647; H. de la Marche de Parnac, La vie de S. Étienne, Paris 1704. — Vgl. J. Levêque, Annales Ordinis Grandimontensis, Trecis (Troyes) 1662, ſowie die Ausgabe der Regula s. Stephani fundatoris Ordinis Grandimontensis, Rouen 1671. Ferner Helyot, VII, 470—493 und Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 212—214.

Der Grandimontenſer-Orden gehört zu den wichtigeren der gegen Ende des 11. Jahrhunderts erfolgten Ordensgründungen. Sein Stifter Stephan wurde 1046 als Sohn des Vizegrafen Stephan von Thiers (Tiernum oder Tigernum) in der Auvergne geboren und angeblich ſchon vor ſeiner Geburt von den Eltern zum Dienſte des Herrn geweiht. Als der 12jährige Knabe 1058 ſeinen Vater auf einer Wallfahrt zum Grab des hl. Nikolaus nach Bari begleitete, erkrankte er und wurde daher bei ſeinem Verwandten, dem Biſchof Milo von Benevent zurückgelaſſen. Von ihm wurde er, nach wieder erlangter Geſundheit, zum Geiſtlichen herangebildet und zum Subdiakon, ſpäter zum Diakon geweiht. Nachdem Milo geſtorben war, begab ſich der 24jährige Stephan zu vierjährigem Aufenthalt nach

Rom. Seiner Bitte, einen geiſtlichen Orden ſtiften zu dürfen, der nach den ſtrengen Sitten der calabriſchen Mönche eingerichtet wäre, wurde von Alexander II. wegen der Jugend Stephans nicht entſprochen, wohl aber im J. 1073 von Gregor VII. Freudig kehrte er nun nach Frankreich zurück, nahm von den Seinen und überhaupt vom Verkehr mit dem Weltleben für immer Abſchied und wurde Einſiedler. In der in den Schluchten des rauhen Auvergnerlandes gelegenen Einöde Muret erbaute er ſich eine kleine Hütte von ineinander geflochtenen Baumzweigen und richtete ſein Leben ganz nach dem Vorbild jener calabriſchen Einſiedler ein. Nachdem in den erſten Jahren ſeine ſtrenge Askeſe nur wenige Nachfolger gefunden hatte, zog doch allmählich der Ruf ſeines heiligen Lebens viele an, die ſich ſeiner Leitung unterwarfen. Stephan verbat ſich übrigens den Namen eines Meiſters oder Abtes, und ließ ſich bloß „Korrektor" heißen. Trotz der Härte ſeiner Kaſteiungen (beſtehend im Schlafen auf bloßen Brettern ohne Polſtern und Decken, im Tragen eines Eiſenrings auf dem Leibe und eines mit eiſernen Maſchen geſtrickten Bußhemds, auch im vieljährigen Verzicht auf den Genuß warmer Speiſen und den Gebrauch von Wein u. ſ. f.) erreichte er ein Alter von faſt 80 Jahren (geſt. 8. Februar 1124).

Sowohl die Auguſtiner-Chorherren wie die Benediktiner behaupteten, Stephan habe ihre Ordensregel befolgt. Er ſelbſt wich auf die Frage danach einer entſcheidenden Antwort ſtets aus. Nach der Bulle Gregors VII. war er wohl nur dazu ermächtigt, einen Orden nach Benediktiner-Ordnung zu gründen; allein er ſcheint ſeinem Inſtitut auch einiges eingefügt zu haben, was ihm von anderen klöſterlichen Einrichtungen, beſonders ſolchen der Chorherren-Inſtitute, nachahmenswert ſchien. Gleich nach ſeinem Tode hatten ſeine Mönche, weil Muret von den Auguſtinern von Ambazoc beanſprucht wurde, ihren Sitz nach der benachbarten Einöde Grandmont verlegt und den Namen Grandimontenſer angenommen. Der dritte Nachfolger Stephans, Stephan von Liſiac, ſchrieb 1143 die bis dahin nur mündlich überlieferte Ordensregel auf. Unter ihm erreichte der Orden bereits eine Stärke von über 60 Niederlaſſungen (beſ. in Aquitanien, Anjou und der Normandie). Der achte Prior, Ademar von Friac, verfaßte neue, äußerſt ſtrenge Ordensſatzungen, welche Innocenz III. beſtätigte und welche erſt im 17. Jahrhundert (durch den 42. Prior, G. Bary) zu milderer Geſtalt umgeformt wurden. Doch ſonderte ſich ſeitdem eine ſtrikte Obſervanz (begründet durch Ch. Frémont, den Verfaſſer einer Biographie Stephans, ſ. o.), vom Gros des Ordens ab. — Die Klöſter der Grandimontenſer hießen Cellen; die Aufnahme in dieſelben erfolgte bloß durch das Ordenshaupt, das ſeinen Sitz zu Grandmont hatte. Da von Anfang an der Orden mehr Laienbrüder als Prieſter und Geiſtliche zählte, kam es ſchon frühe zu Spaltungen unter ihnen, denen die Päpſte Lucius III., Urban III., Innocenz III. u. a. nur mit Mühe ſteuern konnten. Der Orden kam hierdurch immer mehr in Verfall; ſeine Geſchichte bietet ſowohl im Mittelalter wie in der neueren Zeit, faſt nur unerquickliche Streitigkeiten dar. Die Kleidung der Grandimontenſer oder der „boni homines", wie man ſie vielfach auch nannte, beſtand aus einem Rock und Scapulier, an welche eine ſpitzige Kapuze befeſtigt war. Clemens V. verordnete, ihre Kleidung ſollte ſchwarz ſein. Auch drei Frauenklöſter dieſes Ordens werden gegen Ende des 13. Jahrhunderts erwähnt; ſ. darüber Heimbucher S. 214. Der Orden erlag, nachdem er in ſeiner Ausbreitung ſtets auf ſein Mutterland Frankreich beſchränkt geblieben, letzlich den Stürmen der franzöſiſchen Revolution. **Zöckler.**

Graphens, Cornelius, geb. 1482 zu Aalſt in Flandern, Stadtſekretär von Antwerpen, geſt. daſ. 19. Dez. 1558, Herausgeber von Schriften Johanns v. Goch (ſ. Bd VI, 740). — Litteratur bei v. d. Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden unter S; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation ²(1866) I 373–391; O Clemen, Johann Pupper von Goch (1896) S. 269—275. Die Quellen über ſeinen Prozeß (ſ. u.) ſind zuſammengeſtellt bei Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neederlandicae III (unter der Preſſe) Nr. 50. 64. 74. 77. 83. 84. 85. 90. 107. 108. 129.

Grapheus (Schryver, Scribonius) war ein vielſeitig gebildeter Humaniſt und Kunſtenthuſiaſt, der Italien durchreiſt hatte und mit Erasmus, Dürer, Pirkheimer, Geldenhauer u. a. befreundet war. Mit einem geharniſchten Vorwort vom 23. Auguſt 1520 gab er Gochs epistula apologetica contra Dominicanum quendam und mit einer ebenſo ſchneidigen Vorrede vom 29. März 1521 Gochs Hauptſchrift de libertate christiana heraus. In beiden Vorworten (das erſtere abgedruckt bei Walch, monimenta medii aevi II 1 p. XII—XVII, das andere deutſch zum größten Teil bei Ullmann I 130—137, nach dem Originaldruck bei Clemen S. 256—260) klagt er mit rhetoriſchem Pathos über die Pflichtvergeſſenheit des Klerus, der die Laien als die ewig Unmündigen knechtet und ausſaugt, und über die Unterdrückung der evangeliſchen Wahrheit; zugleich aber begrüßt er zuverſichtlich-jubelnd

die anbrechende beſſere Zeit. Daß er Luthers Bücher las und weiter gab, verrät uns ein Eintrag Dürers in ſein niederländiſches Reiſetagebuch (Thauſing, Dürers Briefe, Tagebücher und Reime [1872] S. 129). Bald fiel er als eines der erſten Opfer der Inquiſition in die Hände. Die wichtigſte Quelle für ſeinen Prozeß iſt ſeine Bittſchrift an Johann Carondilet, Erzbiſchof von Palermo und Präſident des consiglio secreto, Brüſſel 18. November 1522 (bei Brandt, Historie der Reformatie in en ontrent de Nederlanden [1677] I 70—79). Ferner vgl. Antwerpsch Archievenblad VII 126 f.; K. u. W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Reformationszeit (1875) S. 43; Antwerpsch chronijkje (1743) S. 20; Dierxſens, Antverpia Christo nascens et crescens III 365 f. Danach wurde Grapheus Anfang Februar 1522 nach Brüſſel abgeführt. Hier mußte er zunächſt ſchriftlich am 23. April einige Sätze, die die Inquiſitoren aus ſeinen Äußerungen aufgegriffen und zuſammengeſtellt hatten, widerrufen und Antitheſen, die dieſe Punkt für Punkt ſeinen Sätzen entgegenſetzten, anerkennen (das Schriftſtück bei Gerdes, scrinium antiquarium [1756] VI 1 p. 496—508). Am 29. April mußte er dann auf dem Brüſſeler Markte öffentlich Widerruf thun und ſeine Vorrede zu Gochs Schrift de libertate christiana eigenhändig verbrennen. Danach vernahm er ſein Urteil: Konfiskation ſeiner Güter, Verluſt ſeines Amtes, Erklärung der Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter überhaupt, Wiederholung des öffentlichen Widerrufs zu Antwerpen (erfolgte am 6. Mai von der Kanzel der dortigen Kathedrale herab) und darauffolgende Gefangenſchaft innerhalb der Mauern Brüſſels. Erſt 1540 nach Jahren elender Armut wurde er wieder als Sekretär in Antwerpen angeſtellt (Antwerpsch Archievenblad VII 128).

Otto Clemen.

Gratian, Kaiſer, 375—383. — Quellen: ſ. Ambroſius vv. ll.; Auſonius vv. ll.; Prudentius vv. ll.; Symmachus vv. ll.; namentlich epp. l. X; Themiſtius vv. ll.; Rufin. h. e. XI, 12—14; Sulp. Severus, Chron. II, 47, Vit. Mart., Dial.; Socrates, h. e. IV, 10. V, 2 f. 11; Sozomenos, h. e. VI, 10. VII, 1 f. 13; Theodoret, h. e. V, 1 f. 12; Philoſtorgius, h. e. IX, 16 f. X, 5; Hieronymus, Epp. und Chron. ad ann. 2391; Excerpta Latina Barbari (Schöne, Euseb. Chron. I App. p. 237—239); Oroſius VII, 33 f.; Auguſtin, de civ. dei V, 21; Idacius; Prosper Aquit.; Gregor v. Tours I, 43; Theophanes; Malalas; Zonaras, l. XIII; Cedrenus; Ammian. Marcell.; Eunapius; Aurel. Victor, Epit.; Zoſimus, l. IV. Edikte im Cod. Theodos. namentlich ll. I. XVI und im Cod. Justin. namentlich ll. I. IX. ſ. Krüger S. 500—502. Münzen bei Eckhel und Cohen.

Gratian geboren zu Sirmium im Jahre 359, älteſter Sohn des im Jahre 364 zum Kaiſer erwählten kriegstüchtigen, energiſchen und harten Valentinian I. und deſſen ſpäter verſtoßenen Gemahlin Severa, empfing ſeinen Namen nach ſeinem Großvater, der ſich vom pannoniſchen Seilerburſchen zum General emporgeſchwungen hatte. Am 24. Auguſt 367 erhielt der 8jährige Knabe den Kaiſertitel; am 17. November 375 wurde er nach dem Tode ſeines Vaters Kaiſer im Weſtreich, während ſein Oheim Valens im Oſten bis zum Unglückstage von Adrianopel (9. Auguſt 378) regierte. Gleich bei ſeinem Regierungsantritt ſetzten es die herrſchſüchtige Juſtina, die zweite Gemahlin Valentinians I., und der Franke Merobaudes, der mächtige Miniſter Gratians durch, vielleicht um auch für dieſen den Thron zu ſichern, daß der 4jährige Sohn der Juſtina, Valentinian II., nomineller Mitregent im Weſten wurde (gemeinſame Erlaſſe von Valens, Gratian, Valentinian II. 375—378). Nach dem Tode des Valens berief Gratian den entſchloſſenen Spanier Theodoſius, den Sohn eines der verdienteſten und mit Undank belohnten römiſchen Generale, zum Herrſcher des Oſtreichs (gemeinſame Erlaſſe von Gr., Valent. II., Theodoſ. 378—383). Im Sommer 383 erhob ſich der General Maximus in Britannien wider Gratian, erbittert über die Thronerhebung ſeines ehemaligen Waffengenoſſen Theodoſius (ſo Zoſimus) und die Mißſtimmung der hinter die Ausländer zurückgeſetzten römiſchen Offiziere klug benutzend. Er nahm den Kaiſertitel an und zog gegen Gr., der ſich in Gallien befand. Von ſeinem Magiſter Militum verraten (ſo Prosper) floh dieſer nach Lyon und ward dort heimtückiſch niedergemacht am 25. Auguſt 383 im 25. Lebensjahr. Gratian, zweimal verheiratet, ſtarb ohne männlichen Erben. Das Geſchlecht Valentinians I. erloſch in der männlichen Linie mit dem im Jahre 392 durch Arbogaſt ermordeten Halbbruder Gratians, Valentinian II. Aber der erbärmliche Valentinian III. (Kaiſer des Weſtreichs 425—455) war ein Urenkel Valentinians I. durch deſſen Tochter Galla, deren Ehe mit Theodoſius Valentinians III. Mutter, Galla Placidia entſtammte. — Über die ereignisvolle Regierung des liebenswürdigen, als Ehemann ſittenſtrengen und dem orthodoxen Glauben und ſeiner Geiſtlichkeit bis zum äußerſten ergebenen, aber zugleich beſtimmbaren, ſchlaffen und durch den Purpur mehr und mehr gefährdeten Jünglings, der

für ſeinen Nachruhm nicht zu früh geſtorben iſt (die katholiſchen Zeitgenoſſen und Berichterſtatter ſind dem Kaiſer ſehr wohl geſinnt; anders die heidniſchen, beſonders Zoſimus; der Arianer Philoſtorgius vergleicht ihn mit Nero), ſind die ausführlichen Darſtellungen von Tillemont (Bd V), Gibbon (Sporſchil Bd V, S. 57 f. S. 127 f. S. 193 f.), Broglie (L'église et l'empire Rom. au IVe siècle. III. edit. T. V chap. 1. 3. 4. T. VI chap. 5), Villemain (Mélang. T. II p. 36 sq.), Cleß (Pauly, R.-Encykl. Bd VI, 2 S. 2307 f.) vor allem aber die vortreffliche von H. Richter (d. weſtröm. Reich beſ. unter d. Kaiſern Gratian u. ſ. w. S. 269—576) zu vergleichen, ſ. auch Rauſchen, Jahrbücher der chriſtl. Kirche unter dem Kaiſer Theodoſius d. Gr. Hier handelt es ſich lediglich um die epochemachende kirchliche Politik Gratians (Gieſeler Bd II, S. 23 f.; Neander Bd III, S. 155 f.; Ribbeck, Donatus und Auguſtinus S. 257 f.; Rudelbach, Ambroſius; vgl. auch die Arbeiten über den Prisciliianismus und Beugnot, La destruct. du paganisme). Das Prinzip der Religionsfreiheit hatte in thesi ſeit der Zeit des Mailänder Edikts zwei Menſchenalter hindurch geherrſcht. Zwar war es durch die Politik Konſtantins während der letzten Jahre ſeines Lebens bereits mehr als gefährdet worden und die kaiſerlichen Meinungsäußerungen des Konſtantius waren faktiſch die Signale zu einer Schreckensherrſchaft des homöiſchen Bekenntniſſes geworden; aber ein trüglicher Schein wurde ſelbſt unter ihm bewahrt. Julian hatte ſeine enthuſiaſtiſche Reformpolitik ausdrücklich unter den Grundſatz der Freiheit der religiöſen Bekenntniſſe geſtellt. Jovian und Valentinian I. ſuchten mit dieſem Grundſatz wieder vollen Ernſt zu machen. Indeſſen unter den obwaltenden Umſtänden mußte ſich derſelbe als undurchführbar und zugleich als gefährlich erweiſen. Keiner der mächtigen kirchlichen Parteien im Reich war damit gedient; denn alle erſtrebten bereits unter dem Titel der Glaubenseinheit die Alleinherrſchaft im Reiche. Waren aber die kirchlichen Kämpfe ſo weit gediehen, daß eine gleichmäßige Duldung aller Parteien den Religionskrieg verewigte und ſomit auch den Beſtand des Reiches gefährdete, und hatte man von dem untergehenden Heidentum, welches durch die dehnbarſten Geſetze ſchon betroffen war, auch einem Todesurteil gegenüber keinen nachhaltigen Widerſtand zu erwarten, ſo war der Zeitpunkt gekommen, in welchem die Leiter des Staates durch Erhebung eines kirchlichen Parteibekenntniſſes zur Staatsreligion und durch Unterdrückung aller übrigen die Art von Frieden herbeiführen konnten, welche in jener Zeit allein erreichbar und in Rückſicht auf den Beſtand des Reiches und der Kultur deshalb auch wünſchenswert war. Die Monarchen, deren Regierung dieſen Umſchwung bezeichnet, ſind Gratian und Theodoſius I. Und zwar hat Gratian die orthodoxe Staatskirche gegenüber den heterodoxen Parteien begründet und Theodoſius hat ſeine Politik lediglich fortgeführt, während umgekehrt dieſer Kaiſer zuerſt mit der ſyſtematiſchen Unterdrückung des Heidentums begonnen hat und Gratian ihm hierin gefolgt iſt. Wie weit Gratian bei ſeinen kirchenpolitiſchen Erlaſſen direkt unter dem Einfluß der Biſchöfe geſtanden hat, läßt ſich nicht ermitteln. Jedenfalls darf neben der inneren Hingebung des Jünglings an den nicäniſchen Glauben der perſönliche Einfluß des Ambroſius ſehr hoch angeſchlagen werden. „Es läßt ſich bemerken, wie faſt jeder perſönlichen Zuſammenkunft des jungen Kaiſers und des Biſchofs Geſetze folgten, welche entweder die Kirche und den Klerus ausnehmend begünſtigten oder die Freiheit der nicht nicäniſchen Chriſten beſchränkten.“ Ein beſonderer politiſcher Scharfblick braucht dem Kaiſer nicht zugeſprochen zu werden. Im Occident, für welchen er zunächſt handelte, war nicht nur die numeriſche, ſondern auch die geiſtige Übermacht der Nicäner längſt entſchieden; Gratian hatte einen bedeutenden Widerſtand nicht zu erwarten. Daß er eine konſequente Durchführung ſeiner Erlaſſe nicht ſofort vorgenommen hat, iſt einerſeits aus ſeinem unentſchiedenen und weichen Charakter zu erklären, andererſeits aus der bereits zur Regel gewordenen Unfähigkeit der Kaiſer, den Eigenwillen der Beamten, der hohen ſowohl wie der niederen, zu beſchränken. Das erſte kirchliche Geſetz zu Gunſten „der Religion katholiſcher Heiligkeit“ iſt von ihm wahrſcheinlich ſchon im Anfang des Jahres 376 gegeben worden. Alle Zuſammenkünfte der häretiſchen Anmaßung hätten zu ruhen, ſowohl in den Städten als auf dem Lande. Die Orte, wo die Ketzer dennoch unter falſchem Vorgeben der Religion ihre Altäre aufſtellten und ſich verſammelten, ſollten dem Fiskus anheimfallen; ihre Kirchen ſollten den Katholiſchen übergeben werden. Das Geſetz ſelbſt iſt nicht mehr erhalten; Gratian beruft ſich auf dasſelbe in dem folgenden vom Jahre 378 (Cod. Theod. XV, 5, 4). Dieſes iſt an den prätoriſchen Präfekten von Italien gerichtet und ſoll die Ausführung der erlaſſenen Beſtimmungen einſchärfen. „Wenn dergleichen,“ heißt es am Schluß, „ſei es durch die Nachläſſigkeit der Beamten, ſei es durch die Nichtswürdigkeit der Profanen, geſchieht, ſo ſoll beide dasſelbe Verderben ereilen“. Man kann nur an die Todesſtrafe denken; aber man

darf nicht vergeſſen, daß die Geſetzgebung in dem Grade rhetoriſch-drakoniſcher geworden iſt, als der Geſetzgeber ſich der Unfähigkeit zur Exekution bewußt war. Im Jahre 379 erfolgte ein drittes Geſetz an denſelben (Cod. Theod. XVI, 5, 5; ſ. Cod. Justin. I, 5, 2) von Mailand aus. Der Kaiſer giebt darin ſeinem Abſcheu gegen die Häretiker noch einmal Ausdruck und definiert als Häretiker alle „qui vel levi argumento indicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare". In allen dieſen Geſetzen iſt zwar das private Bekenntnis der als Häretiker Bezeichneten nicht angetaſtet, befanden ſich doch in der Umgebung des Kaiſers und in den höchſten Stellen ſolche; aber das Verbot jedes nicht katholiſchen Gottesdienſtes und die Entziehung von Recht und Eigentum kam dem Todesurteil gleich. Hiervon wurden auch die Donatiſten betroffen, welche Valentinian I. nicht geradezu bedrängt hatte, wenn er auch ihre Geiſtlichen als unwürdige Prieſter bezeichnet hat (Edikt vom Jahre 373 Cod. Theod. XVI, 6, 1). Gratian hat gegen ſie zwei beſondere Edikte erlaſſen, von denen das zweite vom Jahre 377 an Flavian, den Vikar von Afrika, noch erhalten iſt (Cod. Theod. XVI, 6, 2 ſ. Cod. Justin I, 6, 1). Das Edikt iſt im gereizteſten Tone geſchrieben, als wäre es von einem fanatiſchen Biſchofe diktiert; ſein Inhalt iſt weſentlich mit dem der Geſetze gegen alle Häretiker identiſch. Die Kirchen der Donatiſten ſollen den Katholiſchen, die ſonſtigen Orte ihrer Zuſammenkünfte dem Fiskus zufallen. Durch eine Reihe von Geſetzen begünſtigte Gratian gleichzeitig den orthodoxen Klerus und ſeine Kirche. In das Jahr 376 fällt ein die Rechte des Staats zugleich beſchützendes Edikt über die kirchliche Gerichtsbarkeit (Cod. Theod. XVI, 2, 3); im folgenden Jahre erließ der Kaiſer das berühmte Geſetz, nach welchem nicht nur die Geiſtlichen der höheren Grade, ſondern ſchlechthin alle bis herab zum Oſtiarius frei ſein ſollten von allen Zwangsämtern und Perſonallaſten (Cod. Theod. XVI, 2, 24; ſ. Cod. Justin. I, 3, 6). Im Jahre 379 folgt das Edikt, nach welchem der Kleinhandel der Kleriker in Illyrien, Italien und Gallien für ſteuerfrei erklärt wurde (Cod. Theod. XIII, 1, 11). Unter dem Einfluß des Ambroſius endlich kam jenes humane Geſetz zu ſtande, welches die Schauſpielertöchter, die rechtens an ihr Gewerbe gebunden waren, von demſelben entband, wenn ſie ſich zum Chriſtentum bekannten (ſ. die Geſetze über die Schauſpieler Cod. Theod. XV, 7, 1—9, die zugleich den Mißbrauch des gratianiſchen Ediktes bezeugen). In dem ſchmählichen römiſchen Schisma ergriff Gratian für Damaſus Partei. Die Sache als eine innerkirchliche betrachtend hat er dieſen Vorläufer der ſchlimmſten Päpſte in eigener Sache zum Richter in letzter Inſtanz über alle abendländiſchen Biſchöfe, die in den Streit verwickelt waren, eingeſetzt. So hat auch hier wiederum der römiſche Stuhl aus einer Epiſode, die ſein Anſehen aufs gefährlichſte bedrohte, ſchließlich nur Vorteil gezogen. Aber Gratian war doch nicht willens, das Recht des Staates gegenüber den prätentiöſen Wünſchen des römiſchen Biſchofs aufzugeben. Das Anſinnen der römiſchen Synode von 378, den Biſchof der Stadt ganz von der Gerichtsbarkeit des ſtaatlichen Forums zu befreien und ihm das Recht zu geben, ſich nur vor einem Konzil oder direkt vor dem Kaiſer verteidigen zu dürfen, hat er zurückgewieſen. Das Jahr 378/9 bildet einen Abſchnitt in der Regierung Gratians. Ausgerüſtet mit einer erbetenen Schrift ſeines heiligen Freundes Ambroſius de fide, eilte der Kaiſer ſeinem Oheim gegen die Goten zu Hilfe. Der von Gratian erwählte Nachfolger im Orient überſtrahlte raſch ihn ſelbſt. Gegenüber den „Häretikern" ſetzen die beiden Monarchen die begonnene Politik fort. Schon das Edikt von 379 iſt in Gemeinſchaft mit Theodoſius erlaſſen. Die große Synode zu Konſtantinopel 381 ſprach das Anathem über alle Nichtnicäner aus. Die kaiſerlichen Edikte vom Jahre 381 bis 383 beſtätigen für das ganze Reich die gratianiſche Geſetzgebung (Cod. Theod. XVI, 1. XVI, 5. Cod. Justin. I, 1, 2). Zwar wird auf das bloße Bekenntnis als ſolches nicht eine Kapitalſtrafe geſetzt. Aber Ausſtoßung aus der Geſellſchaft, Bann, Exil, Konfiskation des Vermögens trifft die nichtnicäniſchen öffentlichen Gottesverehrer; Manichäer aber und Audianer — jene waren ſchon ſeit 378 verfehmt — ſollen als ſolche die Todesſtrafe erleiden; ihnen ſoll auf jedem Wege nachgeſpürt werden; die Angeberei wurde eingeſchärft und die Strafen zurückgenommen, die ſonſt verleumderiſche Denuncianten nach dem Geſetze trafen. Rätſelhaft iſt nur Gratians Verhalten gegen die ſpaniſchen und ſüdgalliſchen Prisciillianiſten. Durch ein Geſetz wahrſcheinlich v. J. 381 hatte er ſie aus den Kirchen, aus den Städten, aus dem Lande vertrieben. Im folgenden Jahre, da Priscillian ſich perſönlich um Aufhebung desſelben bemühte, zog er es zurück und gab zum Entſetzen des rechtgläubigen Klerus, „verführt" durch den „beſtochenen" Oberhofmeiſter Macedonius, den Prisciillianiſten ihre Kirchen zurück. — Seit dem Jahre 380 aber beginnt unter Theodoſius Führung der ſyſtematiſche Angriff gegen das Heidentum. Noch in dieſem Jahre iſt von Theſſalonich aus das be-

rühmte Edikt erlassen worden, welches jetzt an der Spitze des Cod. Justin (I, 1, 1) steht und als das Zukunftsprogramm der kaiserlich byzantinischen Reichs- und Kirchenpolitik zu bezeichnen ist (Cod. Theod. XVI, 1, 2). Theodosius hat dasselbe gleich nach dem Empfang der Taufe in Gemeinschaft mit den beiden Mitkaisern gegeben: „Wir befehlen, daß alle Völker, welche unsere Milde und Mäßigung regiert, in derjenigen Religion leben, welche der heil. Apostel Petrus den Römern überliefert hat; in der Religion, deren Überlieferung bis heute fortdauert, und von der es bekannt ist, daß die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien sie befolgen, Männer apostolischer Heiligkeit. Das ist, daß wir gemäß apostolischer Disziplin und evangelischer Lehre die eine Gottheit des Vaters und Sohnes und heiligen Geistes in gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit glauben. Wir befehlen, daß die Anhänger dieses Gesetzes (d. h. Bekenntnisses) den Namen „katholische Christen" annehmen, indem wir erklären, daß alle übrigen als Irrsinnige und Wahnwitzige die Infamie eines häretischen Dogmas auf sich laden; sie haben nächst der göttlichen Rache die Strafe zu erwarten, welche unsere Entschließung, gelenkt durch des Himmels Absicht, ihnen auferlegen wird". Man darf nicht übersehen, auch dieses Gesetz ist in dem fanatischen und deklamatorischen Kirchentone abgefaßt und geht weit über das zunächst Erreichbare, wohl auch Beabsichtigte hinaus. Aber es bezeichnet doch den Umschwung. Im Jahre 381 folgte der pompösen Ankündigung ein bescheideneres, aber wahrscheinlich wirksameres Gesetz, welches den Apostaten zum Heidentum das Recht nahm, Testamente zu machen (Cod. Theod. XVI, 7, 1). Dieses war nur der Anfang einer Reihe von Spezialedikten, in welchen zunächst gegen die Ausübung von Opfern mit scharfen Strafen vorgegangen wurde (s. Cod. Theod. XVI, 10, 7; vgl. auch die Gesetze gegen die Haruspizien, über das Sakrileg [Cod. Justin. IX, 29, 1] und das Gesetz vom Jahre 383, durch welches den Juden die Immunitäten genommen werden). So energisch wie Theodosius gegen das Heidentum scheint Gratian nicht vorgegangen zu sein; die Opfer blieben erlaubt. Aber doch erließ auch er speziell für seine Provinzen im Jahre 382 eine Reihe von Erlassen, welche das Heidentum, namentlich das römische, hart bedrängten. Gratian residierte während dieses Jahres in Mailand und stand so unter dem unmittelbaren Einfluß des Ambrosius. Durch spezielle Verordnungen werden alle Grundstücke vom Staate eingezogen, welche der „verrottete Irrtum der Vorzeit" den Tempeln geweiht hatte. Die Staatssubventionen werden den Priesterkollegien und dem heidnischen Kultus entzogen. Die Vorrechte der Priester werden aufgehoben, selbst die der vestalischen Jungfrauen nicht ausgenommen. Alle liegenden Gründe, die fortan den Tempeln und dem Kultus testamentarisch vermacht werden, sollen vom Staat mit Beschlag belegt werden (Cod. Theod. XVI, 10, 20. Ambros. ep. 17. 18. Symmach. ep. X, 61). Am empfindlichsten aber traf der Kaiser den Senat, als er den Befehl gab, den Altar der Viktoria aus dem Senatssitzungssaal zu entfernen. Die entsetzten Väter beschlossen eine Deputation unter der Führung eines der trefflichsten Römer, des Symmachus. Aber Ambrosius und Damasus standen mit der christlichen Majorität im Senate im Bunde und wußten selbst den Empfang der Deputation zu hintertreiben. Schon früher hatte Gratian die Senatoren aufs tiefste verletzt, als er (375 76) das ihm überbrachte Gewand des Pontifex Maximus ablehnte mit dem Bemerken, daß es einem Christen nicht zieme, dies Gewand zu tragen (Zosim. IV, 36). Noch kurz vor seinem Untergang erließ Gratian ein Gesetz (Cod. Theod. XVI, 7, 3), durch welches Apostasie zu Heidentum und Judentum mit dem Verlust des römischen Rechtes zu bestrafen sei. Auch des Manichäismus wird in diesem Gesetze wiederum gedacht. So wurde die orthodoxe Staatskirche geschaffen. Wie viel Blut sie in diesen und den folgenden Jahren gekostet, wissen wir nicht; denn unsere Quellen schweigen; aber die Widerstandskraft der Heiden ist jedenfalls eine geringe gewesen. Wenn man urteilt, daß diese entgeistigte, tyrannische und öde Schöpfung die einzige Hilfe gewesen ist gegenüber dem Fanatismus der kirchlichen Parteien, die sich untereinander zu zerfleischen drohten, so ist damit das schärfste Urteil über die ganze Zeit ausgesprochen. Aber Gratian und sein Mitkaiser haben die Staatskirche nicht eigentlich geschaffen; es ist keine That hoher politischer Einsicht gewesen, sondern ein sich mit Notwendigkeit aufdrängendes Resultat der geschichtlichen Entwickelung. Sie brauchten nur zuzugreifen und sie mußten es; sie waren durch ihre kirchliche Erziehung außerdem selbst schon dazu innerlich disponiert. Der jähe Untergang des jugendlichen Kaisers hinderte die Entwickelung im Abendlande nicht mehr. Arianer und Heiden wußten sich seinen frühen Tod zu deuten; die Katholiker waren entsetzt; erst Baronius (s. Richter S. 575) hat den göttlichen Pragmatismus durchschaut: die Nachsicht Gratians gegen die Priscillianisten — dieser böse Flecken — mußte gesühnt werden.

Adolf Harnack.

Gratian, der Kamaldulenſer ſ. Kanonen- und Dekretalenſammlungen.

Grau, Rudolf Friedrich, geſt. 1893. — Conſt. Wilh. von Kügelgen, Zur Erinnerung an Prof. D. Grau (Allg. ev.-luth. Kirchenz. 1893, S. 1086—1088); derſelbe, Rud. Grau, ein akademiſcher Zeuge der luth. Kirche, München 1894; O. Zöckler, Rud. Friedr. Grau, Erinnerungen an ſein Leben und Charakteriſtik ſeiner Schriften (Bew. des Glaubens 1893, S. 357—370).

Der als akademiſcher Lehrer ſowie als Schriftſteller, beſonders auf apologetiſchem und bibliſch-theologiſchem Gebiete hervorragende Theologe, wurde am 20. April 1835 als Sohn des Pfarrers Grau zu Heringen an der Werra (Niederheſſen) geboren. Schon frühzeitig entſchied er ſich für den theologiſchen Beruf. Die akademiſche Ausbildung für denſelben gewährten ihm — nachdem er ſchon vom 9. Lebensjahre an ein knappes und wenig bietendes Penſionsleben fern von ſeinem Elternhauſe geführt — die nacheinander beſuchten Hochſchulen Leipzig, Erlangen und Marburg. In Leipzig, wo er dem von Kahnis geleiteten theologiſchen Studentenverein ſowie zeitweilig auch der Philadelphia angehörte, wirkten die Vorträge von Liebner und Kahnis hauptſächlich auf ihn ein. In Erlangen ſchloß er ſich zumeiſt an Hofmann an, in Marburg an A. F. C. Vilmar (deſſen Verſetzung in die dortige theologiſche Fakultät kurz vor Graus Überſiedelung aus Erlangen nach der Lahn-Univerſität erfolgt war). Der von letzterem auf ihn geübte Einfluß wurde weniger durch ſeine Lehrvorträge vermittelt als durch perſönlichen Verkehr, beſonders ſeitdem Grau, nach Dazwiſchentritt eines mehrjährigen Hauslehrerlebens (1857—1860), ſich zuerſt als Repetent, dann als Privatdozent (1861) bei der Marburger Fakultät habilitiert hatte. In Bezug auf ſeine theologiſche Ausbildung, namentlich was Geiſt und Methode ſeines Schriftſtudiums betrifft, wußte er ſich zumeiſt Hofmann verpflichtet, als deſſen Schüler er ſich vorzugsweiſe gern bekannte. Den beiden hier Genannten hat er, bald nachdem auch der letztere abberufen worden, in dankbarer Pietät ein Denkmal geſtiftet in dem Schriftchen: „A. F. C. Vilmar und J. Ch. K. v. Hofmann; Erinnerungen“ (Gütersloh 1879 — aus den beiden vorhergegangenen Jahrgängen des Beweis des Glaubens abgedruckt).

Die Marburger Docentenwirkſamkeit, zu welcher die Licentiatendiſſertation De Andreae Osiandri doctrina commentatio (1860) ihm den Weg gebahnt hatte, erſtreckte ſich über etwas mehr als ein Quinquennium und brachte ihm gegen ihr Ende (1865), in Anerkennung bedeutender Lehrerfolge, die Beförderung zum außerordentlichen Profeſſor ein. Anregenden theologiſchen Verkehr gewährten ihm während dieſer Jahre teils einige der älteren Marburger Kollegen (außer Vilmar beſonders noch Ernſt Ranke, ſowie der damals noch in Marburg wohnende irvingianiſche Theologe F. W. J. Thierſch [vgl. d. A.]), teils zwei, ſeinem Lebensalter näher ſtehende Freunde in dem benachbarten Gießen. Mit dem Verfaſſer dieſer Zeilen ſtand er ſeit Anfang der 60. Jahre in freundſchaftlicher Beziehung, welche bald durch die gemeinſam übernommene Redaktionsführung des apologetiſchen Organs „Der Beweis des Glaubens“ (ſeit Juli 1865) noch enger geknüpft wurde. Als Dritter im Freundesbunde trat uns beiden ſeit 1864 Gerhard v. Zezſchwitz nahe (ſ. d. A.). Das öftere freundnachbarliche Zuſammenſein — eine Zeit lang zu einer gewiſſen Regelmäßigkeit entwickelt durch die Einrichtung einer zu Fronhauſen, in der Mitte zwiſchen Marburg und Gießen allmonatlich tagenden kleinen Konferenz, an welcher auch noch andere theologiſche Freunde teilnahmen — fand während des Kriegsjahres 1866 ſein Ende dadurch, daß (gleichzeitig mit v. Zezſchwitzs Berufung von Gießen nach Erlangen an Th. Harnacks Stelle, ſowie mit meiner Verſetzung hierher) Grau dem an ihn ergangenen Rufe nach Königsberg als Prof. ordinarius für Neues Teſtament folgte.

An der Albertina, wo alsbald noch erheblichere Lehrerfolge als jene Marburger ihm zu teil wurden und wo er im Jahre 1870 mit Martha von Behr einen glücklichen Ehebund ſchloß, iſt dann ſeine Wirkſamkeit während weiterer 27 Jahre verlaufen. Der Theologie ſtudierenden Jugend boten hier ſeine über das Geſamtgebiet der neuteſtamentlichen Exegeſe und bibliſchen Theologie ſich erſtreckenden Vorleſungen eine ſtetig mit Eifer begehrte Geiſtesnahrung. Auch Dogmatiſches und Apologetiſches nahm er gelegentlich mit gutem Erfolge in den Kreis ſeiner Lehrthätigkeit mit auf. Die an einen weiteren Hörerkreis ſich wendenden Publika über Gegenſtände von allgemeinerem Intereſſe zogen vielfach auch nichttheologiſche Studierende an. Wie gern er als außeramtlicher Redner ebenſowohl in paſtoralen Verſammlungen der Provinz wie ſeitens der hauptſtädtiſchen gebildeten Kreiſe gehört wurde, zeigt die anſehnliche Zahl von Vorträgen über die verſchiedenſten Gebiete, die er nach und nach zu halten veranlaßt wurde und die dann teils in der genannten apolo-

getiſchen Monatsſchrift, teils als beſondere Broſchüren gedruckt erſchienen. Er hat dieſe Thätigkeit eines Profeſſors auch für nichtſtudentiſche Kreiſe ſowie eines viel begehrten Feſt- und Konferenzredners faſt alljährlich zu mehrerenmalen ausgeübt. Noch bis ins letzte Lebensjahr hinein, während bereits das zu ſeiner Todesurſache gewordene ſchmerzhafte Übel ihn plagte, hat er dieſelbe erſtreckt. — An mannigfacher Anerkennung hat es ihm denn auch nicht gefehlt. Zu den von auswärts her ihm dargebrachten Ehrungen gehörte der ſeitens der Roſtocker philoſophiſchen Fakultät 1870 ihm honoris causa geſpendete philoſophiſche Doktorgrad, ſowie die theologiſche Doktorwürde, womit er 1875 von Leipzig aus geſchmückt wurde. Kurz bevor ihm die Auszeichnung zu teil wurde als Prorektor an die Spitze der Albertus-Univerſität zu treten, durfte er (21. Juni 1888) im großen Saale des oſtpreußiſchen Landeshauſes zu Königsberg bei der 100jährigen Gedenkfeier Hamanns die Rede auf dieſes Originalgenie halten (ſ. dieſelbe unter dem Titel: „Über J. G. Hamanns Stellung zu Religion und Chriſtentum", im Beweis des Glaubens Bd 24, S. 283—304). Nicht geringeren Beifall als dieſe Gedenkrede erntete die im folgenden Jahre in der Univerſitätsaula gehaltene Rektoratsrede „Einem unbekannten Gott", bezüglich auf Pauli Auftreten auf dem atheniſchen Areopag und anknüpfend an das hierauf bezügliche Roſenfelderſche Gemälde in der genannten Aula (ſ. die Rede in Bd 23 des Beweis des Glaubens S. 201—223; auch ſeparat, 2. Aufl. 1895). Vielerlei Kundgebungen aus älteren wie jüngeren Zuhörerkreiſen erfreuten ihn im Herbſte 1891 bei der 25jährigen Gedenkfeier des Beginnes ſeiner Königsberger Lehrwirkſamkeit.

Schon damals waren die erſten Anfänge des tückiſchen Übels hervorgetreten, das ſeinem geſegneten Wirken ein frühes Ende bereiten ſollte. Ein krebsartiges Darmgeſchwür, deſſen gefährlicher Charakter ihm anfänglich verborgen blieb und das durch den mehrwöchentlichen Gebrauch einer Kiſſinger Brunnenkur (Herbſt 1892) zunächſt eine vorübergehende Linderung erfuhr, trat im Sommer des Jahres 1893 dergeſtalt verſchlimmert auf, daß die Notwendigkeit eines operativen Eingreifens ſich herausſtellte. Er unterzog ſich demſelben, als dem einzigen möglicherweiſe noch Rettung gewährenden Mittel, mit männlichem Mute, überſtand auch die Operation ſelbſt glücklich, erlag jedoch zwei Tage ſpäter (am 5. Auguſt des genannten Jahres) der infolge davon eingetretenen Entkräftung. In feſtem Glauben an ſeinen Erlöſer, zu dem er wiederholt ſich bekannte und im Gebet ſeine Zuflucht nahm, hat er, umſtanden von den Seinen, den ſchweren Todeskampf ausgekämpft. An der zweiten Strophe von Herbergers Lied „Valet will ich dir geben" hat der Sterbende ſich beſonders erquickt. Auf dem Denkſtein ſeines Grabes ſtehen die Worte Apk 7, 7—14.

Entſprechend ſeinem hauptſächlich von Hofmann und Vilmar beeinflußten theologiſchem Bildungsgange war Graus kirchlicher Standpunkt ein entſchieden lutheriſcher. Dieſer Überzeugung auch auf ſynodalparlamentariſchem Boden — etwa als Mitglied der preußiſchen Provinzialſynode oder einer der ſeit 1875 in Berlin tagenden Generalſynoden — Ausdruck zu geben iſt ihm nicht vergönnt geweſen. Er hat aber ſeine lutheriſch-konfeſſionelle Haltung auf ſonſtigem Wege vielfach betätigt; ſo durch frühzeitigen Beitritt zum lutheriſchen Verein ſeiner Provinz (welchen Schritt er im Jahre 1871 gegenüber dem Kultusminiſter von Mühler mit gutem Erfolge verantwortet hat); durch regen perſönlichen Verkehr mit hervorragenden konfeſſionell gerichteten Geiſtlichen ebenderſelben Provinz wie Superintendent Wald-Königsberg, Sup. Horn-Powunden (ſpäter in Königsberg), Sup. Künſtler-Tilſit ꝛc., auch durch fleißige Korreſpondenz mit lutheriſchen Theologen Nordamerikas, insbeſondere aus dem Generalkonzil, u. ſ. f. Dem gewaltigen Aufſchwunge des amerikaniſchen Luthertums war er ſtets mit warmem Intereſſe zugewendet, begrüßte insbeſondere auch das zu St. Louis ſeit 1883 ins Leben getretene Unternehmen einer verbeſſerten und ergänzten Neugeſtaltung der Walchſchen Lutherausgabe mit lebhafter Freude (weshalb ein Kreis dankbarer Schüler ihn bei ſeinem 25jährigen Jubiläum mit einem Exemplare dieſes Werkes beſchenkte), fühlte ſich aber keineswegs etwa zum theologiſchen Standpunkte der Miſſourier hingezogen. Überhaupt würde er, ſo ſehr ſein Hoffen und Sehnen dem friſchen Glaubensleben der Bekenntnisgenoſſen jenſeits des Oceans zugekehrt war, doch nie zu einem Eintritte in die amerikaniſch-lutheriſche Kirche ſich verſtanden haben. „Er war und blieb auch hierin der treue Schüler Hofmanns, der den Geiſt des Luthertums nicht in den Maulkorb der orthodoxen Inſpirationslehre des 17. Jahrhunderts zu zwängen vermochte" (v. Kügelgen S. 10). Gegen die hier und da über ihn verbreitete Nachrede: er habe bei ſeiner Annahme des Rufs nach Königsberg im Jahre 1866 „zwar den Unionsrevers unterſchrieben, aber ſpäter dennoch Polemik gegen die Union geübt", hat er ſich in mündlicher Äußerung gegen einen während ſeiner letzten Jahre ihm naheſtehenden Lieblingsſchüler ausdrücklich ver-

wahrt. „Ich muß dies," ſchreibt hierüber v. Kügelgen (S. 9), „auf die ausdrückliche Bitte des Heimgegangenen als „unrichtig" abweiſen. Er war und blieb ein treuer Sohn ſeiner lutheriſchen Kirche, an deren unverfälſchten Gnadenmitteln er ſich als Glied der nicht der Union beigetretenen altſtädtiſchen Pfarrgemeinde Königsbergs gar oft geſtärkt hat". Seine lutheriſche Richtung trug überhaupt mehr praktiſchen als dogmatiſch motivierten Charakter. Antiunioniſtiſche Polemik gehört keineswegs zu den in ſeinem ſchriftlichen Nachlaß zumeiſt hervortretenden Zügen. Das apologetiſche Element, die Bezeugung des Chriſtenglaubens gegenüber den glaubensfeindlichen Zeitrichtungen, erſcheint bei ihm durch die drei Jahrzehnte ſeines Wirkens hindurch ſtets vorzugsweiſe reichlich und kräftig vertreten. Er hatte auch in dieſer Hinſicht ſich vor allem an v. Hofmann gebildet, in deſſen Weiſe des bibliſchen Forſchens er die unentbehrlichen und allein richtigen Grundlagen für alle Apologie des Chriſtentums in Gegenwart und in Zukunft erblickte (ſ. die oben erwähnten „Erinnerungen", beſ. S. 81 ff.). — Auch was er dem Studium des in mehrerlei Hinſicht ihm kongenialen Hamann zu danken hatte, erwies ſich insbeſondere darin bei ihm wirkſam, daß es ihn zum Nachſinnen über die großen „göttlichen Paradoxien in der Geſchichte" ſowie zur Darlegung von deren Bedeutſamkeit fürs chriſtliche Glauben und Erkennen antrieb. Hierbei hat er freilich die unruhig hin und her ſpringende, in dunklen Orakelworten ſich gefallende Schreibweiſe des Magus des Nordens nicht nachgebildet, vielmehr Hamannſche Gedanken in zeitgemäßer Einkleidung zu reproduzieren und zugleich fortzubilden geſucht. „Seine Darſtellungsweiſe gefiel ſich in ſinnendem Verweilen bei gewiſſen Lieblingsgedanken von apologetiſchem Gehalt, gefloſſen zumeiſt aus chriſtlich-philoſophiſcher Geſchichtsbetrachtung, deren Konſequenzen er jedesmal möglichſt voll und reichlich zu ziehen beſtrebt war. Man hat wegen der energiſchen Einſeitigkeit, womit er in dieſer Richtung vorzugehen liebte, ihn gelegentlich hart angelaſſen, ihm Mangel an Rückſichtnahme auf entgegenſtehende Schwierigkeiten, Oberflächlichkeit, verkehrte Methode, in einem Falle ſogar völlige „Methodeloſigkeit" — ſo H. J. Holtzmann in einer Beſprechung ſeines „Selbſtbewußtſein Jeſu" (ThLZ 1887, S. 103 f.) — vorgeworfen. Und doch war, was er mit ſeinem geradewegs aufs Ziel losgehenden, genial einſeitigen Verfahren erreichte, vielfach von hohem Werte; doch hat er damit manchen wichtigen Geſichtspunkt gewonnen, manche ſonſt verkannte Wahrheit ins richtige Licht geſtellt, manches treffende Kernwort zum Ausdruck gebracht" (Zöckler a. a. O. S. 364). Er ſelbſt pflegte den Gegenſatz zur ſtrengeren Methode des wiſſenſchaftlichen Produzierens, in dem er ſich befangen wußte, etwa damit zu bezeichnen, daß er von dem „Prophetenmantel" redet, welchen er beim Gange aufs Katheder „anſtatt des Doktorentalars" anzulegen gewohnt ſei, oder daß er ſich der Stimme eines Wüſtenpredigers verglich, „deſſen ganze Theologie in den Worten *ὁ κύριος Ἰησοῦς*, „mein Herr!" wie Luther ſagt, enthalten war" (v. Kügelgen, S. 14 f.; vgl. S. 9).

Von den beiden Hauptgruppen ſeiner Schriften, der die apologetiſchen und der die bibliſch-theologiſchen und -exegetiſchen Arbeiten enthaltenden, umſchließt erſtere die Mehrzahl ſeiner Geiſteserzeugniſſe und dabei diejenigen, welchen auch von wiſſenſchaftlicher Seite die meiſte Anerkennung zu teil geworden iſt. So ſein geniales Erſtlingswerk auf dieſem Gebiete: „Semiten und Indogermanen; eine Apologie des Chriſtentums vom Standpunkte der Völkerpſychologie" (Stuttgart 1864; 2. Aufl. Gütersloh 1867), gerichtet wider E. Renans naturaliſtiſche Auffaſſung der Semiten als einer (im Verhältnis zu den kulturbegabteren Indogermanen) „inferioren Raſſe" und im Gegenſatze hierzu vielmehr den bibliſch bezeugten beſonderen Beruf des Semitentums zur glaubenden Hingabe an den einen lebendigen Gott betonend. Das in großen Zügen den Gang der Heilsgeſchichte von Noah bis auf Chriſtus rekapitulierende „völker-pſychologiſche" Charakterbild, das darin geboten wird, leidet allerdings an der Einſeitigkeit, daß den in den Volksreligionen des Semitismus zu Tage tretenden polytheiſtiſch-heidniſchen Elementen nicht genügend Rechnung getragen wird. Doch gewährt es in der geiſtvollen Energie und Friſche, womit es jenen Grundgedanken zum Ausdruck bringt, manche wertvolle Anregung. Zu Prophetenworten wie Mi 4, 1 f. (Jeſ 2, 2 f.) und zum Worte Chriſti an die Samariterin Jo 4, 22 bietet das Schriftchen einen ergreifenden geſchichtsphiloſophiſchen Kommentar. — Gewiſſermaßen fortſetzend und ergänzend zu ſeinem Inhalte verhält ſich die etwa ein Jahrzehent ſpäter erſchienene Schrift „Urſprünge und Ziele unſerer Kulturentwickelung" (Gütersloh 1875; — ſpäter [1892] auch in engliſcher Überſetzung erſchienen). Unter reichlicher Verwertung religions- und kulturhiſtoriſcher Lehrfrüchte wird darin — gleichfalls wieder unter völkerpſychologiſchem Geſichtspunkte — die Völkermaſſe der Hamiten, insbeſondere der Babylonier, Ägypter, Phönikier und Karthager als ein wichtiger Hauptfaktor des älteren menſchlichen Kulturlebens ins Auge gefaßt und ſo auch nach dieſer Seite hin mancher wertvolle

Gesichtspunkt erschlossen. Trat auch hierbei eine gewisse Einseitigkeit der Geschichtsbetrachtung zu Tage, bestehend insbesondere in der ungenügenden Beachtung des aus hamitischen und semitischen Elementen gemischten Charakters mehrerer der genannten Völker, so stand dem doch wieder vieles Treffende und Beherzigenswerte in den gegebenen Ausführungen entgegen. Besonders in den die Analogien zwischen den Kulturzielen des Altertums und denjenigen unserer Jetztwelt darlegenden Schlußabschnitten, worin „die Hamitisierung Roms und des römischen Geistes" zur Endzeit der Republik und während der Kaiserzeit als ein warnendes Vorbild für gewisse Lieblingstendenzen unseres Zeitalters geschildert wird, erscheint eine nicht geringe Fülle apologetisch und geschichtsphilosophisch bedeutsamer Momente enthalten. — Zahlreiche apologetische Arbeiten kleineren Umfanges, meist in Aufsatzform, brachte der vom Beginne seines Erscheinens an (vgl. oben) von ihm mitredigierte „Beweis des Glaubens"; — s. das annähernd vollständige Verzeichnis derselben bis zum Schlusse der 80er Jahre, welches das im 26. Bande als Rückblick auf die Thätigkeit der Zeitschrift während des ersten Vierteljahrhunderts ihres Bestehens erschienene Generalregister brachte (Jahrgang 1890, S. 241). Als hauptsächlich wichtig verdienen aus dieser früheren Epoche hervorgehoben zu werden: „Über den Glauben als die höchste Vernunft" (1865) und „Der Glaube als die wahre Lebensphilosophie" (1881) — beide wegen ihres anregenden und erwecklichen Charakters auch ins Englische übersetzt und in diesen englischen Bearbeitungen (besonders in Ostindien, wo britische Missiongesellschaften sich ihrer Verbreitung unter den Hindu annahmen) in weiten Kreisen gern gelesen. Ferner: „Semiten und Indogermanen" (1872), ein durch die Monographie von J. Röntsch über dieses Thema (Leipzig 1872) veranlaßter, der gleichnamigen besonderen Schrift in wichtiger Weise zur Ergänzung gereichender Aufsatz: „Das Geheimnis der Judenfrage" (1881); „Christus und Christologie" (1888); — dazu die bereits erwähnten Königsberger Reden über Hamann und über Pauli Areopagrede. Einigen dieser Arbeiten (seit Anfang der 80er Jahre) eignet eine mit ziemlicher Schärfe gegen die moderne Theologie, insbesondere die der Ritschlschen Schule, gekehrte Tendenz. So dem bei der Berliner Augustkonferenz 1883 gehaltenen Vortrage: „Über die Gottheit Christi und die Versöhnung durch sein Blut, (zuerst in der Evangelischen Kirchenzeitung, dann auch als besondere Schrift erschienen: Greifswald 1884), dem gegen Kaftans „Neues Dogma" gerichteten Aufsatze: „Über den Grund des Glaubens" (Beweis des Glaubens 1890), desgleichen aus noch späterer Zeit dem wider Harnack, Schrempff ꝛc. gerichteten Vortrage: „Worauf es in dem Streite um das Apostolikum ankommt" (gehalten 1892, erschienen im Beweis des Glaubens, Januar 1893).

Seine Publikationen auf schrifttheologischem Gebiete eröffnete Grau bald nach dem Beginn seines Königsberger Lehrwirkens mit zwei Beiträgen zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, welche zugleich den apologetischen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen suchten. „Zur Einführung in das Schrifttum des NTs" betitelte sich die erste dieser Arbeiten (Stuttgart 1868), welche aus fünf vor einem Zuhörerkreis von Gebildeten gehaltenen Vorträgen bestand und in knapper, geistesfrisch charakterisierender Weise über das Markusevangelium, das Verhältnis Pauli zu den Urapostеln, den Römerbrief, die Apokalypse und das Johannesevangelium handelte. Ergänzt zu einer vollständigen Darstellung des Entstehungsprozesses der neutestamentlichen hl. Schrift kehrte dieselbe Reihe von Betrachtungen wieder in der zweibändigen „Entwickelungsgeschichte des neutestl. Schrifttums" (Gütersloh 1871). Der herkömmlichen trocknen Methode bei Behandlung der biblischen Einleitungswissenschaft wird darin ein geistvolleres und minder pedantisches Verfahren zu substituieren gesucht. Mit genialer Energie, nicht ohne einige Übertreibung ins Einseitige, wird der Gedanke durchgeführt: in den drei Hauptstufen des Entwickelungsganges der neutestl. Litteratur stelle sich eine Parallele dar zu den drei Entwickelungsstufen einerseits des alttestamentlichen Schrifttums und andererseits der klassischen Poesie; der Trias, Pentateuch, Psalter, Prophetismus und desgleichen der Aufeinanderfolge von Epos, Lyrik, Drama entspreche im Urchristentum das Nacheinander einer in den synoptischen Evangelien vorliegenden „kerygmatischen", einer durch Paulus, Jakobus und Petrus repräsentierten „epistolischen" und einer im Hebräerbrief, der Offenbarung und dem 4. Evangelium enthaltenen „prophetischen" Stufe der Heilsverkündigung. — Dem Gebiete der neutestl. Theologie gehören zwei etwas später gefolgte Arbeiten an. Zuerst die für des Unterzeichneten Handbuch der theol. Wissenschaften (Bd I) geschriebene Skizze der „Biblischen Theologie NTs" (1882; 3. Aufl. 1889), worin, unter Verzicht auf eine erschöpfende Gesamtdarstellung nur Jesu Lehre vom Himmelreich, die Grundzüge der Theologie Pauli, der Hebräerbrief und das johanneische Schrifttum (— in Aufl. 3 auch Jakobus und Petrus in kurzer Fassung) behandelt wurden. Sodann die das erste Kapitel dieser Skizze in beträchtlich erweiterter Fassung reproduzierende

Schrift: „Das Selbstbewußtsein Jesu“ (Nördlingen 1887). In ihr wird auf Grund nur der synoptisch überlieferten Christusworte das vom Erlöser über seine Person und über das Gottesreich Ausgesagte zur Darstellung gebracht, gegliedert nach (hauptsächlich aus den Gleichnisreden Jesu und seinen Bezugnahmen aufs AT entnommenen) Gesichtspunkten, deren Eigentümliches sich in Kapitelüberschriften wie „der Hirt“, „der Arzt“, „der Bräutigam“, „der Menschensohn“, „das Lamm Gottes“ ꝛc. ankündigt. Von kritisch-liberaler Seite ist diesem Werke der Mangel eines nach strenger Methode geregelten Verfahrens vorgeworfen worden (vgl. das oben über Holtzmann Bemerkte), während man auf orthodoxer Seite das Nichteingehen auf die Selbstzeugnisse des johanneischen Christus beklagt hat. Immerhin hat die auch auch hier bethätigte kraftvolle Einseitigkeit manche dankenswerte Frucht gezeitigt. Namentlich über den Zusammenhang der neutestamentlich-christologischen Aussagen mit ihren alttestamentlich-prophetischen Grundlagen sind feine und treffende Bemerkungen hier zu finden. — Ein größeres Werk über die Theologie des ATs, woran der Verewigte während seiner letzten Jahre arbeitete, ist nicht zur Vollendung gediehen. Eine Anzahl Kapitel desselben, die sich in seinem Nachlaß vorfanden, haben die Jahrgänge 1893 und 1894 des „Bew. d. Gl.“ zur Veröffentlichung gebracht. Sie behandeln nach heilsgeschichtlich fortschreitender Methode den Entwickelungsgang der Religion des Alten Bundes bis zum Gesetzgebungswerke Mosis, bringen aber dieses letztere, da sie mitten in der Darstellung des Kultuswesens abbrechen, nicht mehr zu vollständiger Darstellung. Außer diesem Torso einer alttestl. Theologie, der auch als besondere Schrift erschien („das Volk Gottes und sein Gesetz; Bruchstücke einer Bibl. Theol. des AT“, Gütersloh 1894), hat Grau noch einige kleinere Beiträge zur Behandlung alttestamentlicher Fragen hinterlassen, worin er, wie auch in dem größeren Fragment, eine teilweise Annäherung an die moderne historisch-kritische Behandlung des ATs — weniger im Punkte der Quellenkritik als betreffs mancher sonstigen Annahmen — zu erkennen giebt (s. namentlich den Vortrag „Was bleibt vom AT?“, in Jahrgang 1891 des Bew. d. Gl., S. 238 ff., sowie das aus einem Insterburger Konferenzvortrage hervorgegangene Schriftchen: „Zur Inspirationslehre und zum 1. Kapitel der Bibel“, Leipzig 1892).

Zum Schlusse ist noch zweier für den weiteren Kreis christlicher Leser bestimmter Werke Graus zu gedenken. In Gemeinschaft mit R. Kübel (s. d. A.), sowie mit den Pastoren Behrmann-Hamburg, Röntsch-Miltitz und Füller-Merkendorf, gab er im Velhagen- und Klasingschen Verlage ein neutestamentliches „Bibelwerk für die Gemeinde“ heraus (Zwei Bände, Bielefeld und Leipzig 1877—80; 2. Aufl. 1889 f.), für welches er die Auslegung des Matth.- und Johs.-Evangeliums, der beiden Korintherbriefe und der Offenbarung Johannes schrieb. Das Werk bildet einen weniger dem wissenschaftlichen Interesse als dem Erbauungsbedürfnisse evangelisch-lutherischer Laien Rechnung tragenden Kommentar in Gestalt kurzer Einleitungsnotizen und schlichter Anmerkungen unter dem Luthertexte. — Zwei Jahre vor seinem Tode erschien der in ähnlichem Geiste gehaltene Abriß einer biblischen Glaubenslehre, entworfen in Anlehnung an die fünf Hauptstücke des Lutherschen Katechismus und teils Lehrern und Geistlichen, teils selbstthätig forschenden christlichen Laien zur Benutzung dargeboten („Luthers Katechismus, erklärt aus Biblischer Theologie. Eine kurze Glaubenslehre“, Gütersloh 1891). **Zöckler.**

Graubünden, Reformation s. Komander, Johann.

Graue Schwestern s. Elisabetherinnen Bd V S. 313 ff.

Graul, Karl, Dr. theol., gest. 1864, ist von eingreifender Bedeutung für die Mission speziell der lutherischen Kirche geworden, und die Grundsätze und Anschauungen, die er vertrat, haben auch über den nächsten Kreis hinaus, dem sein Wirken galt, anregend und fördernd gewirkt.

Geboren den 6. Februar 1814 zu Wörlitz im Dessauischen, eines Webermeisters Sohn, erhielt er erst später, als der dortige Propst die Eltern auf die Anlagen des Knaben aufmerksam gemacht, Gelegenheit, den Weg der wissenschaftlichen Studien zu betreten. Er kam auf die Schule nach Dessau, ging von da nach Zerbst und absolvierte hier mit Auszeichnung. Schon im ersten Jahre seines Studiums in Leipzig (1836—37) machte er sich an die Lösung einer Preisaufgabe und erhielt die goldene Medaille. Diese durch den Druck veröffentlichte (lat.) Arbeit über die Frage, ob die Briefe Pauli an die Epheser, Kolosser und Philemon in Cäsarea oder in Rom abgefaßt seien, eine Frage, die er im letzteren Sinne beantwortete, führte ihn in die Theologie ein und machte ihn auch mit der positiven näher

bekannt. Nach ſeiner Studienzeit brachte er zwei Jahre in Italien bei einer engliſchen Familie als Hauslehrer zu, wo er den Unterricht in franzöſiſcher Sprache zu erteilen hatte, ſodaß er dann als ein gründlicher Kenner dieſer drei modernen Verkehrsſprachen nach Deutſchland zurückkehrte, was ihm für ſeinen ſpäteren Beruf von weſentlicher Bedeutung werden ſollte. Auch fing er dort an, mit beſonderer Vorliebe mit Dante ſich zu beſchäftigen; eine Frucht dieſer Beſchäftigung ward dann ſeine im Jahre 1843 erſchienene Überſetzung und theologiſche Erläuterung der Hölle Dantes. Schon damals, während ſeines italieniſchen Aufenthaltes, waren Verhandlungen mit ihm angeknüpft worden, daß er als Judenmiſſionar nach Paläſtina gehen ſolle, welche Verhandlungen ſich aber zerſchlugen. Nach Deutſchland zurückgekehrt, wurde er in Deſſau Inſtitutslehrer, veröffentlichte jenes Stück der Danteſchen Komödie und ließ bald darauf (1843) „Hammerſchläge in Dreizeilern“ wider die laxe Richtung der Zeit folgen. Inzwiſchen war das Dresdener Miſſionskomitee, welches nach Wermelskirchs Abgange von Dresden (1842) einen Direktor ſuchte, auf ihn aufmerkſam geworden. Am 21. März 1844 ſiedelte er in dieſer Eigenſchaft dorthin über. Es war damals gerade die Zeit der konfeſſionellen Frage auf dem Miſſionsgebiet. Als man am Anfange des 18. Jahrhunderts die Miſſion in Oſtindien von Dänemark aus durch den von Aug. Herm. Francke empfohlenen Ziegenbalg begann, da verſtand ſich beides von ſelbſt, ſowohl daß wiſſenſchaftlich ausgebildete Theologen ausgeſandt wurden, als auch daß die Miſſionare ſich als Diener der Kirche anſahen und ihre Thätigkeit als einen Kirchendienſt, den ſie ebenſogut wie den heimiſchen Kirchendienſt im Sinne und nach der Lehre ihrer Kirche zu verrichten hätten. Die ſpätere Zeit der Aufklärung und des Rationalismus ließ die Miſſionsſache verfallen. Erſt am Ende des vorigen Jahrhunderts nahm man ſie in England wieder auf, und von hier aus erhielt ſie auch in Deutſchland einen neuen Anſtoß. Bekanntlich wurde beſonders der Vorgang Baſels von großem Einfluß und Segen für das ganze evangeliſche Deutſchland. Und es war natürlich, daß die dadurch hervorgerufenen Miſſionsvereine ſich an Baſel anſchloſſen; ſo denn auch der Dresdener, der ſich 1819, und der Leipziger, der ſich 1820 bildete. Die Art und Weiſe der religiöſen Erweckung jener Zeit brachte es mit ſich, daß die Rückſicht auf die ſpezielle Kirche und ihr Sonderbekenntnis hinter den großen Gegenſatz des Glaubens und Unglaubens überhaupt zurücktrat. Aber es war eine geſchichtliche Notwendigkeit, daß dieſes Stadium in das der bewußten Kirchlichkeit überging. Dies mußte ſeine Konſequenzen auch für die Miſſion ziehen. Man mußte ſich bewußt werden, daß die Miſſion, wenn auch in der Form eines freien Vereins ſich geſtaltend, doch eine Lebensäußerung der Kirche ſei, demnach auch unter das Richtmaß aller kirchlichen Lebensbethätigungen falle, nämlich unter die Norm des kirchlichen Bekenntniſſes. In Dresden gab beſonders das Bedenken darüber, daß herangebildete Zöglinge, die der anglikaniſchen Kirche zum Miſſionsdienſt überlaſſen wurden, die 39 Artikel unterſchreiben ſollten, den Anlaß, daß man ſich auf das Bekenntnis der eigenen Kirche ſtellte und am 16. Auguſt 1836, beim Jahresfeſt der Miſſion, ſich als evangeliſch-lutheriſche Miſſionsgeſellſchaft konſtituierte. So heftigen, zum Teil leidenſchaftlichen Widerſpruch dies am Anfang auch fand, ſo trat man doch zunächſt in Sachſen immer mehr dieſem Dresdner Verein bei, und nur ein kleiner Kreis hat ſich bis jetzt davon ferngehalten und iſt in der alten Verbindung mit Baſel geblieben; und auch auswärts ſchloſſen ſich immer mehr lutheriſche Landeskirchen dieſem Mittelpunkte lutheriſcher Miſſionsthätigkeit an.

Dorthin nun wurde Graul im Jahre 1842 berufen und hat dieſe Miſſion allmählich im Zuſammenhange mit der Entwickelung des kirchlichen Geiſtes zu einem einigenden Bande der meiſten lutheriſchen Landeskirchen nicht bloß Deutſchlands, ſondern auch des Auslandes erhoben. Mit der Sicherheit ſeines kirchlichen Bekenntniſſes — ein Altlutheraner im guten Sinne, der keine theologiſchen Schwankungen durchzumachen hatte — verband er zugleich etwas Weichherziges, was ihn geeignet machte, auch ſolche beizuziehen, welche noch auf dem Wege waren. Weniger dagegen konnte ſich ſein nüchterner Sinn mit einer gewiſſen ungeſunden pietiſtiſchen Frömmigkeit, wie ſie in manchen Miſſionskreiſen zu Hauſe war, vertragen. — Er entfaltete eine rege litterariſche Thätigkeit ſowohl auf theologiſchem Gebiete (Unterſcheidungslehren 1845; 12. Aufl. 1891 neuverbeſſert von Reinhold Seeberg), als insbeſondere auf dem Gebiete der Miſſionslitteratur. Er gab dem Miſſionsblatt 1846 die gegenwärtige Geſtalt und den nüchternen und zuverläſſigen Charakter, und veröffentlichte mehrere kleinere Broſchüren, welche das Miſſionsintereſſe erregen („die evangeliſch-lutheriſche Miſſionsanſtalt zu Dresden an die evangeliſch-lutheriſche Kirche aller Lande, Vorwärts oder Rückwärts? 1845“, mit dem Vorſchlag, daß jeder Diſtrikt den in ihm geborenen Miſſionar auch erhalte, damit ſich ſo ein perſönliches

Verhältnis bilde) oder über den Stand des Miſſionsgebietes orientieren ſollten („die chriſtlichen Miſſionsplätze auf der ganzen Erde, 1847"). — Es war von Anfang an ſein Gedanke, die Miſſion mit der wiſſenſchaftlichen Theologie in nähere Verbindung zu bringen, das Mißtrauen auf ſeiten der Miſſionsfreunde gegen die theologiſche Wiſſenſchaft, die vornehme Abneigung der theologiſchen Wiſſenſchaft gegen die Miſſion zu bekämpfen und dadurch der Miſſion eine höhere, ihrer Bedeutung entſprechende Stellung im Geſamtorganismus des wiſſenſchaftlichen Geiſteslebens anzuweiſen, zugleich ihr die ſolide theoretiſche Grundlage für ihre praktiſche Arbeit und den geſunden nüchternen Sinn, den ſie ganz beſonders nötig hat, da bei ihr die Gefahr ungeſunden Weſens näher liegt, als bei anderen kirchlichen Thätigkeiten, zu ſichern. Dieſer Gedanke hat ihn bis an ſein Ende begleitet und war das Ziel auch noch ſeiner letzten litterariſchen und akademiſchen Beſtrebungen. Im Zuſammenhange damit forderte er es auch wenigſtens als Regel zumal bei Miſſionen unter Kulturvölkern, daß nur gründlich wiſſenſchaftlich durchgebildete Theologen zur Miſſionsarbeit ausgeſandt werden ſollten, wie denn dies auch beim Beginn der lutheriſchen Miſſion der Fall geweſen und nur ſpäter aus Not verlaſſen worden, ohne daß man aber ein Recht habe, aus der Not eine Tugend zu machen. Dieſe Beweggründe waren es, die ihn beſtimmten, auf die Verlegung der Miſſionsanſtalt von Dresden nach Leipzig, an den Sitz der Univerſität, zu dringen, was auch im Jahre 1848 durchgeſetzt wurde. Als 1845 die däniſche Beſitzung Trankebar an die Engländer verkauft wurde, und der letzte däniſche Kaplan, Knudſen, das Land verließ, übergab dieſer die Gemeinden, Kirchen und Schulen proviſoriſch an Miſſionar Cordes, der von Dresden dorthin abgeordnet worden war; im Jahre 1849 folgte das übrige däniſche Miſſionseigentum auf Grund eines von der Miſſionsgeſellſchaft zu Leipzig mit dem däniſchen Miſſionskollegium abgeſchloſſenen Vertrags. Seitdem iſt die alte Ziegenbalgſche Miſſion das Arbeitsfeld der Leipziger Geſellſchaft. Schon lange hatte Graul im Sinn, es perſönlich kennen zu lernen und zu ſtudieren.

Über die Motive ſeiner Reiſe hat ſich Graul in den halliſchen Miſſionsberichten vom Jahre 1848, Heft 4, ausführlich ausgeſprochen. Oſtindien ſollte ſeine „Hochſchule" werden. Die litterariſchen Pläne, welche ihn bis zum Ende ſeines Lebens beſchäftigten (eine wiſſenſchaftliche Darſtellung der neueren Miſſion in Oſtindien, eine Apologie des Chriſtentums gegenüber dem indiſchen Heidentum, und zwar eine wiſſenſchaftliche wie eine volksmäßige, eine allgemeine Theorie des Miſſionsweſens u. ſ. w.), ſtanden ſchon damals vor ſeiner Seele. Dieſe in den Jahren 1849 bis 1853 ausgeführte Reiſe, hat er in ſeinem fünfbändigen Reiſewerke, 1853—1855 (Dörffling u. Franke in Leipzig) ausführlich beſchrieben. Als ein gründlicher Kenner dieſes Landes und vor allem der tamuliſchen Sprache und Litteratur, kehrte er zurück. Seitdem verwendete er ſeine beſte Kraft darauf, die ſeiner Leitung anvertrauten Miſſionszöglinge möglichſt gründlich in die tamuliſche Sprache und Litteratur und in den ganzen Geiſt dieſes — etwa 12 Millionen großen — Volkes einzuführen. Dieſem Beſtreben ſollte die reichhaltige tamuliſche Bibliothek, die er in Indien für das Miſſionshaus in Leipzig geſammelt, dienen, ſowie das Hauptwerk ſeines Lebens, die Bibliotheca tamulica sive opera praecipua Tamuliensium edita, translata, adnotationibus glossariisque instructa, Tom. I: drei tamuliſche Schriften zur Erläuterung des Vedanta-Syſtems oder der rechtgläubigen Philoſophie der Hindus. Überſ. u. Erklär. 1854. Tom. II: Kaivaljanvanita, a Vedanta Poem. The Tamil text with a translation, a glossary and grammatical notes, to which is added an outline of Tamil Grammar, 1855. Tom. III: der Kural des Tiruvalluver. Deutſche Überſ. und Erkl. 1856. Dörffling u. Franke. Der Inhalt des erſten Bandes iſt bei der Unklarheit, welche über die Vedanta-Philoſophie noch herrſcht, und bei der Schwierigkeit und Schwerzugänglichkeit der eigentlichen Quellen für das Verſtändnis jener Philoſophie höchſt wertvoll. Der Abriß der tamuliſchen Grammatik im 2. Bande iſt bis jetzt das Beſte der Art und erſetzt, da die älteren Grammatiken vergriffen ſind, eine vollſtändige Grammatik. Der 3. Band hat bei der hohen Bedeutung, welche der Kural für das geſamte tamuliſche Denken gewonnen hat, unmittelbares praktiſches Intereſſe für die Miſſion.

Grauls Gedanke war die Chriſtianiſierung des tamuliſchen Volkes ſelbſt und nicht eine ſolche Einzelbekehrung, bei welcher oftmals der einzelne aus dem Zuſammenhange ſeiner Volksgemeinſchaft herausgelöſt, in unrichtigen Zuſammenhang mit der europäiſchen Geſellſchaft gebracht, etwa gar zu einem Eurpäer oder ſpeziell Engländer gemacht und ſo unfähig wird, ein Salz unter ſeinem Volke zu ſein. Er forderte deshalb ein liebendes Eingehen auf die nationale Eigentümlichkeit und rückſichtsvolle Achtung der nationalen Sitte und Weiſe des Denkens und Lebens. Aus dieſen Anſchauungen folgten auch ſeine

Grundſätze in Bezug auf ſchonende Behandlung der Kaſtenunterſchiede unter den Hindus. Gegenüber der radikalen Stellung zur indiſchen Kaſtenſitte, welche von England aus in neuerer Zeit herrſchend geworden und in der Kaſte nur Teufelswerk ſieht, drang er darauf, daß man eine bürgerliche und eine religiöſe Seite an der Kaſte unterſcheide und nicht durch unvorſichtiges geſetzliches Stürmen den Bekehrten national und bürgerlich wurzellos, bürgerlich ehrlos mache und dadurch zugleich in Gefährdung ſeines ſittlichen Charakters bringe. Dieſe Frage iſt Gegenſtand vieler Streitverhandlungen geworden nach außen und nach innen. Man trug es von ſeiten der übrigen Miſſionsgeſellſchaften ſchwer, daß die lutheriſche Miſſion in dieſem Stücke ihre eigenen Wege gehe, wie ſie durch die Geſamtrichtung des lutheriſchen Geiſtes und des konſervativen und hiſtoriſchen Charakters ſeiner Grundanſchauungen bedingt ſind. In Indien ſelbſt ſchon war Graul veranlaßt, die Grundſätze und Praxis ſeiner Geſellſchaft in einer zu Madras 1852 in engliſcher Sprache erſchienenen Streitſchrift zu verteidigen. Bald brach auch in der Heimat ein heftiger Kampf darüber aus. Dies veranlaßte die Leipziger Miſſionsgeſellſchaft zu einer eingehenden Beſprechung dieſer Frage — aus Grauls Feder —: „Die Stellung der evang.-lutheriſchen Miſſion in Leipzig zur oſtindiſchen Kaſtenfrage“ 1861, eine Schrift, welche, abgeſehen von ihrem ſpeziellen Anlaß, durch ihre geſchichtlichen und ſachlichen Erörterungen eine allgemeinere Bedeutung hat, und in welche auch der weſentliche Inhalt jener Madraſer Broſchüre aufgenommen iſt. Es mögen zur Charakteriſtik der Stellung jener Geſellſchaft hier etliche Worte aus der erwähnten Broſchüre verſtattet ſein: „Auch die Leipziger Miſſionsgeſellſchaft iſt vollkommen damit einverſtanden, daß die Kaſte, wenn auch urſprünglich offenbar mehr nur ein natürlicher Unterſchied von nationaler und ſozialer Bedeutung, in ihrem gegenwärtigen Beſtande unter den Heiden einen nicht bloß bürgerlichen, ſondern auch religiöſen Charakter zeigt, inſofern man dieſer Einrichtung zur Verleihung eines höheren Anſehens im Laufe der Zeit eine religiöſe Unterlage gegeben hat. Sie iſt ferner auch damit einverſtanden, daß die Kaſte im Sinne der heidniſchen Religionslehrbücher dem Worte und Geiſte des Evangeliums gänzlich zuwiderläuft, behauptet jedoch, daß das Halten der Kaſte in den eingeborenen Chriſtengemeinden von dem Halten der Kaſte unter den Heiden weſentlich verſchieden iſt, und zwar hauptſächlich aus zwei Gründen: einmal, weil der unterſchiedsloſe Genuß eines und desſelben Kelches am Tiſche des Herrn den Bruch der Kaſte im vollen Sinne der indiſch-heidniſchen Religionslehrbücher notwendig in ſich ſchließt, und ſodann weil die an deren Stelle getretene hl. Schrift durch ihre ausdrückliche Lehre von dem gemeinſamen Urſprunge des geſamten menſchlichen Geſchlechts der Kaſteneinrichtung die heidniſche Unterlage entzieht und ihr ſo den religiöſen Charakter benimmt. Obſchon aber unſere Geſellſchaft die Kaſte unter den einzelnen Chriſten im Lichte eines — ſeiner ſpäteren heidniſchen Unterlage entledigten — Nationalinſtituts betrachtet, ſo kann es ihr doch keineswegs entgehen, daß dieſes Nationalinſtitut ſelbſt ſo gegenwärtig nicht das beſte iſt; ſie hofft auch in der That, daß die Härte desſelben ſich im Laufe der Zeit mildern und die ſoziale Kluft zwiſchen den verſchiedenen Kaſtenabteilungen ſich füllen werde, hält jedoch dafür, daß dieſes tiefgewurzelte Nationalinſtitut erſt wenn die eingeborenen Chriſtengemeinden zum Vollwuchs einer Nationalkirche gelangt ſind, einen völlig befriedigenden Umſchwung erfahren könne. Die beſten Mittel zur Förderung dieſes natürlichen Entwickelungsganges ſieht die Leipziger Geſellſchaft in einer geſunden chriſtlichen Erziehung der niederen Klaſſen, in dem ernſten Beſtreben, ihnen auf dieſem Wege eine achtbare Stellung im bürgerlichen Leben zu verſchaffen, ſowie in der allmählichen Abſtellung ſtrenger Kaſtenunterſchiede in der Kirche“ u. ſ. w. „Mit einem Worte: die Angriffe unſerer Geſellſchaft zielen weniger auf die Kaſteneinrichtung als auf den Kaſtengeiſt“ u. ſ. w.

Mannigfaltige zum Teil ſehr heftige Angriffe, welche Graul im Zuſammenhange mit dem Streite über die Kaſtenfrage zu erfahren hatte, in Verbindung mit einem etwas leidenden Zuſtande, wie er ihm nach der ſchweren Krankheit, in die er nach ſeiner Rückkehr aus Indien fiel, geblieben war, beſtimmten ihn, das Direktorium der Miſſionsanſtalt an einen Nachfolger zu übergeben und ſich auf lehrende und litterariſche Thätigkeit zurückzuziehen, 1860. Im folgenden Jahre, 1861, ſiedelte er nach Erlangen über, um hier in Verbindung mit der Univerſität zu treten. Eine ſchwere Erkrankung lähmte ſeine Kraft über Jahr und Tag, doch konnte er ſeine Arbeiten für die „Miſſionsnachrichten der oſtindiſchen Miſſionsanſtalt zu Halle“, die er ſeit 1854 mit übernommen hatte und die durch ihn zu einer umfaſſenden Überſicht des ganzen Miſſionsgebiets umgeſtaltet wurden, ſowie andere kleinere litterariſche Arbeiten fortſetzen. Er ſchrieb mehrfach für das „Ausland“ und die „Deutſch-Morgenländ. Zeitſchrift“ über tamuliſche Litteratur u. ſ. w., in die Beilage der „Augsb. Allg. Zeitg.“, in der letzteren Zeit in die bedeutendſte engliſche kirchliche

Zeitſchrift „Christian Work“, beſonders über deutſch-theologiſche Litteratur referierend, ſetzte ſein Studium des Irenäus fort, über den er 1860 eine wertvolle Monographie, „die chriſtliche Kirche an der Schwelle des Irenäiſchen Zeitalters; als Grundlage zu einer kirchen- und dogmengeſchichtlichen Darſtellung des Lebens und Wirkens des hl. Irenäus“ (Dörffling und Franke) veröffentlicht hatte, und bereitete ſich für den Eintritt in das akademiſche Lehramt vor. Seine Habilitationsvorleſung: „Über Stellung und Bedeutung der chriſtlichen Miſſion im Ganzen der Univerſitätswiſſenſchaften“, 1864 (Erl., Deichert) — iſt ein Bekenntnis der Idee ſeines Lebens. Seine letzte Schrift iſt: „Indiſche Sumpfpflanzen und Blumen zur Kennzeichnung des indiſchen, vornemlich tamuliſchen Geiſtes“, 1864 (Erlangen, Deichert) — eine ſchöne, populäre Frucht ſeiner Studien. Er erhielt die fertige Schrift auf dem Sterbebette. Noch hatte er für dieſe Real-Encyklopädie das Leben des indiſchen Biſchofs Heber (ſ. d. A.) bearbeiten können. Nach vorübergehender Erholung von ſeiner letzten Krankheit, voll litterariſcher Pläne, die er im Dienſte der Leipziger Geſellſchaft ausführen ſollte und wollte, erkrankte er ſchwerer als je und ſtarb, in dem Herrn ergeben und ſelig, an der ſogenannten Brightſchen Krankheit (Eiweißausſonderung) den 10. November 1864. In ihm hat die Miſſion, ſpeziell der lutheriſchen Kirche, einen kaum je zu erſetzenden Verluſt erlitten. „Man wird eine neue Periode der Miſſion in unſerer Kirche mit dem Namen Graul beginnen,“ bezeugte an ſeinem Grabe der Abgeſandte des Leipziger Miſſionskollegiums.

D. **Luthardt.**

Gravamina. — J. F. Georgi, Imperatorum imperiique principum ac procerum totiusque nationis germanicae gravamina adversus curiam romanam totumque ecclesiaticum ordinem etc. Francofurti et Lipsiae 1725; G. M. Weber, Die hundert Beſchwerden der geſamten deutſchen Nation, Erlangen 1829 (bloßer Textabdruck); Wilhelm Roßmann, Betrachtungen über das Zeitalter der Reformation mit archivaliſchen Beilagen, Jena 1858; Deutſche Reichstagsacten. Jüngere Reihe (a. u. d. Titel: Deutſche Reichstagsacten unter Karl V.) II. Bd bearb. von Adolf Wrede, Gotha 1896; Bruno Gebhardt, Die Gravamina der deutſchen Nation gegen den römiſchen Hof, Zweite Aufl., Breslau 1895.

Unter Gravamina verſteht man in der hiſtoriſchen Terminologie die offizielle Zuſammenſtellung der Beſchwerden der deutſchen Nation gegen die römiſche Kurie, die namentlich in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts immer häufiger werden und ſich nach und nach zu einem ſtehenden Beratungsgegenſtand oder Drohmittel auf nicht wenigen deutſchen Reichstagen bis tief ins Reformationszeitalter hinein entwickelten. Eine Vorgeſchichte haben ſie freilich ſchon in den auf ihre endgiltige Geſtaltung nicht einflußloſen Beſchwerden oder Reformvorſchlägen (Avisamenta nationis Germanicae bei v. d. Hardt, Magn. Conc. Const. I p. 999 ff.) gehabt, in denen, wie das bei den anderen Nationen geſchehen, auch die deutſche Nation während des Konſtanzer Konzils ihre Forderungen zuſammenfaßte. Auch private Klageſchriften und Aufzählungen deſſen, was behufs einer wirklichen Reformation der kirchlichen Verhältniſſe in Deutſchland zu thun wäre, lagen längſt vor. Dahin gehört eine Privatarbeit, der der erſte Herausgeber antizipierend den Titel Gravamina Nationis Germanicae Adversus Curiam Romanam gegeben hat (abgedruckt bei Walch, Monimenta Medii Aevi Goettingen 1757 I, p. 101—110 vgl. darüber Gebhardt S. 4 ff.). Wichtiger iſt die Einung zwiſchen den geiſtlichen Kurfürſten vom Jahre 1452 unter dem Titel: „Abſchiedt zwiſchen Geiſtlichen Curfürſten, mit waß mittel das Rom. Reich wieder auffzubringen wäre, und wie man im künfftigen Concilio reden ſolle“ (Ranke, Deutſche Geſchichte VI, 9). Schon der Titel zeigt die fortan bleibende, auf den Nachwirkungen des Konſtanzer und namentlich des Baſeler Konzils beruhende Verquickung von Beſtrebungen zur Reichsreform und Kirchenreform, wobei jedoch zu beachten iſt, daß es ſich in erſter Linie um die Beſchwerden der hohen Geiſtlichkeit handelt, wie denn von dieſer die ganze offizielle Oppoſitionsbewegung ausging. Dann werden die Klagen gegenüber den Übergriffen der Kurie und der weltlichen Gewalten in finanzieller, jurisdiktioneller Hinſicht und beſonders in Bezug auf das Anſtellungsrecht ſubſtanziiert in einer Inſtruktion für eine Geſandtſchaft an den Papſt niedergelegt, die ihre Entſtehung der Mainzer Provinzialſynode zu Aſchaffenburg im Mai 1455 verdanken wird (Gebhardt S. 14 f., vgl. S. 142). Greifbarer und deutlicher wurden die Reformationswünſche, für welche hier auch wohl zum erſtenmale die Bezeichnung gravamina Alemaniae oder Germanicae nat. gebraucht wird, auf dem Tage zu Frankfurt a. Main im Auguſt 1456, wo man auf die Konſtanzer und Baſeler Reformbeſchlüſſe zurückgriff (vgl. den Nachweis bei Gebhardt S. 21 ff. und die Zuſammenfaſſung der Forderungen in der Intelligentia principum super gravaminibus nationis Germanicae bei Ranke VI, 17

geiſtlichen Perſonen insgemein (Art. 59—72). D. Von Erzprieſtern, Offizialen und anderen geiſtlichen Richtern und Gerichtsperſonen (Art. 73—102). Sie bedeuten gegenüber den Anfängen der Entwickelung inſofern eine vollſtändige Verſchiebung, als ſie abgeſehen von einigen allgemein ſocialen Forderungen ſich doch nicht nur gegen die Übergriffe des Papſttums ſondern gegen die Schädigung durch die kirchliche Jurisdiktionspraxis im weiteſten Sinne des Wortes und gegen das unſittliche Leben der Geiſtlichen ꝛc. richten, überhaupt eine große Anklage der Laien gegen den Klerus ſind, weshalb man begreift, daß die geiſtlichen Herren ſich bald von der Beratung zurückzogen. Übrigens blieben ſie Entwurf (Wrede, Reichstagsakten S. 662), und es iſt bekannt, daß, obwohl man auf dem Reichstage zu Nürnberg 1522/23 (vgl. Redlich, Der Reichstag zu Nürnberg 1522/23, Leipzig 1887 S. 120. 144) in anderer Form (Über das Verhältnis der Nürnberger zu den Wormſer Gravamina ſ. Gebhardt S. 133 ff.) auf ſie zurückgriff, irgend welcher Erfolg dadurch nicht erzielt wurde. Gleichwohl ſind ſie als eine offizielle Anklage der deutſchen Nation, deren Berechtigung man nicht in Frage gezogen zu haben ſcheint, ein hiſtoriſch-wichtiges Dokument über die Zuſtände, die das Papſttum hatte aufkommen laſſen, und man begreift, daß das bald in die Öffentlichkeit gedrungene Schriftſtück (vgl. Kapp, Kleine Nachleſe III, 250 ff. und danach bei Walch XV, 2058 ff.), deſſen Schärfe teilweiſe an die Luthers und Huttens heranreicht, noch lange den Unwillen der Kurie erregte und auch auf den Index gekommen iſt (Index libr. prohib. Aug. Taurin 1891 S. 169).

Theodor Kolde.

Grégoire, Henri, geb. 1750, geſt. 1831. — Carnot in den „Mémoires“ ſ. unten; Krüger, „Heinrich Grégoire u. ſ. w.“, Leipzig 1838; Depping, „Zeitgenoſſen“, 1821, VI, 3. Heft, S. 23—81; Dugaſt in einer Ausg. v. d. „Essai hist. et patr. sur les arbres de la liberté“, Paris 1833; A. Debidour, L'Abbé Grégoire, Nancy 1881; Carnot, Etude sur l'Abbé Grégoire, Paris 1882; Paul Böhringer, „Grégoire, ein Lebensbild aus der franzöſiſchen Revolution“ Baſel 1878, und die verſchiedenen Geſchichten und Berichte, die franzöſiſche Revolution betreffend.

Henri Grégoire, Biſchof von Blois, Sohn eines Bauern, am 4. Dezember 1750 in Veho, einem Dorfe öſtlich von Lunéville, geboren, in dem Jeſuitenkollegium zu Nancy erzogen, eine Zeit lang Lehrer in der Jeſuitenſchule zu Pont-à-Mouſſon, fungierte danach als Vikar und dann als Pfarrer zu Emberménil, einem Dorfe kaum eine Stunde nördlich von Veho, bis zum Jahre 1789 bezw. 1791. Als Abgeordneter der Geiſtlichkeit der Baillage Nancy zu der Ständeverſammlung von 1789 geſandt, blieb er mit nur kurzen Unterbrechungen ein Mitglied verſchiedener regierender Verſammlungen bis 1814, wobei er auch von 1791 bis 1801 aktiver Biſchof von Blois war. Von 1814 bis zu ſeinem Tode, am 28. Mai 1831, lebte er ſeinen Studien.

Die Verdienſte Grégoires um die Kirche, um den Staat, um die Menſchheit, ſind vielfach verkannt worden. Diejenigen, welche ihn als Chriſt hätten feiern ſollen, haßten ihn als Republikaner und Janſeniſten, und dieſe gewannen die Oberhand in Frankreich. Diejenigen, welche ihn als Republikaner ehrten, wurden ausgewieſen und unterdrückt.

Um einen Begriff ſeiner vielſeitigen Thätigkeit und dabei ſeines Charakters zu gewinnen, wollen wir ihn als Geiſtlichen, als Staatsmann, als Philanthrop und als Schriftſteller näher betrachten.

1. Der Prieſter. Die neue Konſtitution der franzöſiſchen Geiſtlichkeit nach Kräften unterſtützend, leiſtete Grégoire am 27. Dezember 1790 den von der konſtituierenden Verſammlung geforderten Eid, und wurde dadurch der erſte konſtitutionelle Prieſter; im Talent, im Eifer und im Erfolg ſeiner Thätigkeit blieb er immer der erſte dieſer den Ultramontanen verleideten Geiſtlichen. Von zwei „Departements“ zum Biſchof erwählt, zog er vor, Biſchof des Departements Loire-et-Cher oder nach der alten Benennung Biſchof von Blois zu werden. Trotz ſeiner vielen Beſchäftigungen in Paris, wandte er ſich ſeiner Diöceſe mit Liebe zu, und die zehn Jahre ſeines aktiven Lebens als Biſchof zu Blois waren ſegensreich. Er bedauerte immer, daß er in der Wahl ſeiner Generalvikare durch falſche Empfehlungen irre geleitet wurde, und namentlich beſonders in der des Kapuziners Chabot. Viele in ſeiner Diöceſe hatten einen Biſchof nie geſehen und wußten von der Konfirmation nur aus dem Katechismus; Grégoire bereiſte die Diöceſe aufs ſorgfältigſte, keine Mühe ſcheuend. Auf einer Reiſe von achtzehn Tagen predigte er zweiundfünfzigmal.

Am 7. November 1793 gab Gobel, der Erzbiſchof von Paris, nur gezwungen, ſein Amt auf vor den Schranken des Konvents; das Chriſtentum verleugnete er nicht. Darauf höhnten und verleugneten viele Geiſtliche die Religion. Grégoire war nicht anweſend,

hörte aber davon in dem Komitéezimmer, wo er einen Bericht schrieb. Er stürzte in den Saal. Die Atheisten riefen ihm zu, er müsse die Religion preisgeben, und sie forderten für ihn das Wort. Nur einer, der den Konvent kennt, der die fast dämonische Furie dieses Tages sich vergegenwärtigt, wird die Heldengröße Grégoires richtig schätzen können, mit welcher er sogleich zum Trotz des Konvents feierlich erklärte, er bleibe Christ. Die Abgeordneten brüllten, heulten, knirschten die Zähne. Er dachte selbst, daß er sein eigenes Todesurteil ausgesprochen hatte. Es ist ein schöner Gedanke, daß in jenen Zeiten Einer festhielt. Trotz aller Befehdung in dem Konvent, in den Zeitungen, in den Straßenplakaten, erschien er stets in seiner Amtstracht, und er las die Messe täglich in seinem Hause. Am 21. Februar 1795, acht Wochen nach Grégoires Rede vom 21. Dezember 1794 über die religiöse Freiheit, wurde die Freiheit des Gottesdienstes dekretiert. Grégoire war die Seele des 1. Nationalkonzils von 1797 und des 2. von 1801. Aber die Unterzeichnung des Konkordats war das Zeichen zur Auflösung des 2. Konzils, und am 8. Oktober 1801 gab Grégoire seine Stellung als Bischof von Blois auf. Doch blieb er bis zum Ende seines Lebens, seines Erachtens, ein Bischof. Er war in seinen Sympathien mehr Jansenist als Romanist, und wenn seine Pläne nicht von Napoleon vereitelt worden wären, hätten wir wohl in der französischen Kirche einen Vorläufer der heutigen Altkatholiken gehabt.

2. Der Staatsmann. Grégoire war einer von den fünf Sekretären der konstituierenden Versammlung, sprach häufig mit treffenden Worten, und arbeitete fleißig als Mitglied von verschiedenen Komitees. Sechs Monate lang war er Vorsitzender des Komitees für Berichte, eines Komitees von vierzig Mitgliedern, dessen Wichtigkeit jedem einleuchtet. Am 18. Januar 1791 wurde Grégoire Präsident der Versammlung. Nach der Flucht Ludwigs am 20. Juni 1791 trug Grégoire an, den König vor das Gericht zu stellen. Während der „legislativen Versammlung" vom 1. Oktober 1791 bis zum 21. September 1792 widmete er sich seiner Diöcese. In dem Nationalkonvent am 21. September 1792 hielt er eine heftige Rede gegen das Königtum, dessen Abschaffung sogleich dekretiert wurde, und am 15. November 1792 forderte er nochmals auf zum Gericht über Ludwigs XVI. Gleich danach wurde er, der Bischof in bischöflicher Tracht, der Präsident des Konvents. Bei der Verurteilung des Königs war Grégoire in Savoyen, die Provinz in Ordnung bringend; er schrieb an den Konvent, daß er den König verurteilt wissen wollte. Doch verweigerte er, für den Tod des Königs zu stimmen, denn er war prinzipieller Feind der Todesstrafe. Zweimal Mitglied des Konzils der Fünfhundert, wurde Grégoire Mitglied und sogleich Präsident des legislativen Körpers, und wider den Willen Napoleons ernannte dasselbe Grégoire dreimal zum Senator, so daß Napoleon endlich einwilligen mußte. Hier im Senat, wie in allen Versammlungen, ging er seinen eigenen Weg, namentlich scheute er sich nicht, als einzelner der von Napoleon bestimmten Versammlung entgegenzutreten. Nach der Wiederkehr Ludwigs XVIII. blieb Grégoire der Regierung fern. Im Jahre 1819 wurde Frankreich in Aufregung versetzt durch die Nachricht, daß er zum Abgeordneten des Departements Isère erwählt worden sei; aber die Kammer, den Namen des alten Konventsgliedes verabscheuend, wies ihn zurück.

3. Der Philanthrop. Schon am 23. August 1788 hatte die Akademie zu Metz eine Arbeit von Grégoire über die Juden gekrönt, und das Buch bleibt jetzt nach einem Jahrhundert wertvoll. Er trat in diesem Buche und in anderen Schriften, sowie auch in öffentlicher Rede, sogar in den Kammern, am entschiedensten auf zur Verteidigung und zur Entlastung der gedachten Nation. Noch heute ehren die Juden seinen Namen überall. Seit dem Jahre 1789 wandte er das lebhafteste Interesse der Sache der Negersklaven zu, und sie war einer seiner letzten Gedanken. Auch förderte er, und namentlich in dem Konvent, Handel und Gewerbe, Schul- und Bibliothekwesen. Sein Bericht über Bibliographie vom 11. April 1794 wurde häufig, zuletzt 1873, gedruckt: ein Beweis, daß derselbe heute noch lehrreich ist. Er war es, der zuerst den alles zerstörenden Fluten der Revolutionszeit einen Damm setzte. Mit dem von ihm gemünzten Worte „Vandalismus" wurde er der Zerstörung Zerstörer. Aber er baute auch: das französische Institut ist seine Schöpfung.

4. Der Schriftsteller. Die litterarische Thätigkeit Grégoires war eine intensive. Viele kleine Schriften über lokale oder zeitgeschichtliche Angelegenheiten sind nicht zu erwähnen. Die wichtigeren sind: „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs", Metz 1789 (engl. Übersetzung, London 1789); „Ruines de Port-Royal en 1801", Paris 1801, 2. Aufl. 1809; „Gesch. des Theophilanthropismus", Hannover 1806 (Professor Stäudlin übersetzte dies nach dem Manuskript Grégoires); „De la littérature des Negres etc.", Paris 1808 (engl. und deutsche Übersetzungen);

„Histoire des sectes religieuses etc.“, 2 Bde, Paris 1814 (ſ. unten); „Essai historique sur les libertés de l'église gallicane etc.“, Paris 1818, 3. Auflage 1827 (ſpan. Überſetzung), das Handbuch für den Gallikanismus; „De l'influence du christianisme sur la condition des femmes“, Paris 1821, 3 Auflagen und viele Überſetzungen; „Histoire des confesseurs des empereurs etc.“, Paris 1824; „Histoire du mariage des prêtres en France“, Paris 1828; „Histoire des sectes religieuses“, 6 Bände, Paris 1828, dieſes Werk iſt ſehr wertvoll, beſonders für die Geſchichte der Kirche in Frankreich während der Revolution; „Mémoires de Grégoire etc.“, Paris 1837, 2 Bde.

An ſeinem Sterbelager hatte er noch den Streit zu Ende zu kämpfen, der einen Teil ſeines Lebens ausgefüllt hatte. Der Erzbiſchof von Paris verweigerte ihm die letzte Ölung. Unter großen Schmerzen verlor der achtzigjährige Greis keinen Augenblick Mut oder Verſtand, und konnte nicht bezwungen werden, ſeinen Eid vom 27. Dezember 1790 zurückzunehmen. Gegen den Willen des Erzbiſchofs wurde er von dem Abbé Guillon mit der letzten Ölung verſehen. Seine Begräbnisfeier war wie ein Triumph: die Pferde wurden vom Leichenwagen entfernt und junge Männer zogen ihn. Zwanzigtauſend Leute begleiteten den Zug. Beim Grabe feierten Thibaudeau und andere die Tugenden des Verſtorbenen.

Grégoire war ein Held, und wird, wenn je ſeine Verdienſte hinreichend bekannt werden, von der Nachwelt gewiß als eine der größten und der anziehendſten Erſcheinungen ſeines Landes und ſeiner Zeit verehrt werden. **Caſpar René Gregory.**

Gregor I., Papſt 590—604. — Quellen und Litteratur, a) im allgemeinen: Jaffé 1. Bd S. 143 ff; Liber pontif. ed. Duchesne, 1. Bd, Paris 1884, S. 312; die von dem northumbriſchen Mönch zu Streaneshalch verfaßte vita, aus dem Cod. Sangall. teilweiſe abgedruckt bei P. Ewald, Die älteſte Biographie Gr.s, Hiſt. Aufſ. dem And. an G. Waitz gew., Hannover 1886, S. 47 ff.; die vita durch Paulus Diaconus, MSL 75, 41 ff.; dieſelbe in älterer, kürzerer Faſſung abg. durch Griſar in ZfTh XI, 158 ff.; die vita durch Johannes Diaconus, MSL 75, 63 ff.; aus dieſer excerpiert iſt die vita bei Canisius, Lectiones antiquae, ed. nova II, 3, 256 ff. Ueber dieſe vitae vgl. A. Potthast, Bibl. hist. med. aevi II, 2. Aufl. 1896, S. 1349 u. Ewald a. a. O; Paulus Diaconus, De gestis Longob. III, 24 f., IV, 5 etc.; Gregorius Turonensis, Hist Franc. X, 1 f.; Beda, Hist. eccl. gentis Anglorum I, 23—33, II, 1—3, V, 25; Van den Zype, S. Gregorius Magnus, Ipris 1610; Comment. hist. in Acta Sanctorum Boll. März. II, 121 ff.; Denis de S. Marthe, Histoire de S. Grégoire, Rouen 1677; L. Maimbourg, Hist. du pontificat de S. Grégoire, Paris 1687; Bonucci, Istoria del b. Gregorio, Roma 1711; Joh. Stute, Gregorius M. papa Lutheranus, Lips. 1715; Wietrowsky, Hist. de gestis praecipuis in pontificatu S. Gr. etc., Vetero-Pragae 1726—30. Vgl. die im 1. Bd S. 237, 14 angeführten Werke von Walch S. 130 ff.; Bower 526 ff.; Langen S. 414 ff.; Gregorovius 2. Aufl. S. 23 f., 31 ff.; Reumont S. 79 ff.; Hefele II, 918 ff., III, 53 ff.; E. Marggraf, De Gregorii I M. vita, Berlin 1844; Bianchi-Giovini, Pontificato di S. Gregorio, Milano 1844; G. Lau, Gr. I., Leipzig 1845; F. Böhringer, Die K. Chriſti und ihre Zeugen I, 4, Zürich 1846, S. 310 ff.; G. Pfahler. Gr. d. Gr. und ſeine Zeit, Frankf. a. M. 1852; V. Luzorche, Vie du pape Grégoire le Gr., Tours 1857; Montalembert, die Mönche des Abendl., überſ. von Brandes II, Regensburg 1860, S. 93 ff.; Romalte, Vie de St. Gr., Limoges 1862; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte I, Elberfeld 1868, S. 44 ff.; Pagnon, Gr. le Gr. et son époque, Rouen 1869; Belmonte, Gregorio M. e il suo tempo, Firenze 1871; Wattenbach, Geſch. des röm. Papſtthums, Berlin 1876, S. 18 ff.; Maggio, Prolegomeni alla storia di Gregorio, Prato 1885; Clausier, St. Grégoire, Paris 1886 ff.; Bonsmann, Gr. I. d. Gr., Paderborn 1890; C. Wolfsgruber, Gr. d. Gr., Saulgau 1890 (2. Ausg. 1897); Snow, St. Gregory, his works and his spririt, London 1892.

b) Einzelfragen. 1. Gr. u. das Mönchtum. J. Mabillon, Diss. de monastica vita Gr. Papae, Lut. Paris. 1676; M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen d. kath. K. I, Paderborn 1896, S. 104; Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nurſia und ſeiner Regel in der Geſch. des Mönchtums, Berlin 1892. S. 54 ff. 2. Die Langobarden. F. Bernardi, I Longobardi e s. Gr. M., Milano 1843; C. Hegel, Geſch. der Städeverfaſſung von Italien I, Leipz. 1847, S. 201 ff.; C. Troya, Storia d'Italia del medio evo, IV: Codice diplomatico longobardo dal 568 al 774, Neapel 1852; Pabſt, Geſch. des longob. Herzogthums, FdG II, 453 ff.; J. Weiſe, Italien u. die Langobardenherrſcher von 568—628, Halle 1887, S. 154 ff.; Diehl, Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne, Paris 1888; Wollſchack, Die Verhältniſſe Italiens, insbeſ. des Langobardenreichs, nach dem Briefw. Gr.s I., Horn 1888; L. M. Hartmann, Unterſ. z. Geſch. d. byzant. Verwaltung in Italien, Leipz. 1889; F. Lampe, Qui fuerint Gregorii M. p. temporibus in imperii byzantini parte occident. exarchi et qualia eorum iura atque officia, Berol. 1892; A. Crivellucci

Chiesa e Impero al tempo di Pelagio II. e di Gregorio I. nella politica verso i Longobardi. Studi storici I. Pisa 1892, S. [illegible] ff., 4[illegible] ff.; ders. La chiesa cattolica e i Longobardi ariani in Italia. ebd. IV. 387 ff.; O. M. Tesia. La chiesa di Napoli nei suoi rapporti con papa Gregorio I. Rivista stor. Ital. VII. Torino 1890. S. 477 ff. 3. Patrimonium Petri. G. Orsi. Della origine del dominio temporale e della sovranità dei Rom. Pontif., 2. ed. Roma 1754; Borgia Istoria del dominio temporale della Sede Apostolica nelle due Sicilie. Roma 1788. S. 178 ff.; A. Muzzarelli Dominio temporale del papa. Roma 1789. S. 74 ff.; Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates. Lpz. 1854. S. 5 ff.; Scharpff, Die Entstehung des Kirchenstaates. Freib. i. B. 1860; L. Armbrust, Die territoriale Politik der Päpste von 500—800. Göttingen 1885; Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles u. J. 600. ZkTh I. 321 ff.; ders., Verwaltung u. Haushalt der päpstlichen Patrimonien um das J. 600. ebd. S. 526 ff.; K. Schwarzlose, Die Patrimonien d. röm. K. Berlin 1887; ders., Die Verwaltung und die finanzielle Bedeutung der Patrimonien der röm. K. bis zur Gründung des Kirchenstaates. ZKG XI. 62 ff.; Th. Mommsen, Die Bewirtschaftung der Kirchengüter unter Papst Gregor I. Zeitschr. f. Social- und Wirtschaftsgeschichte I. 43 ff.; R. Heinrichs. Gr. d. Gr. Ein Beitrag zur Würdigung seiner socialen Thätigkeit. Katholik 1894, S. 125 ff. 4. Primat. Pfaff. Dissertatio de titulo patriarchae oecumenici. Tübingen 1730; [illegible]. Die Päpste als Fürsten eines Staates u. Oberhäupter der Kirche. Leipzig 18[illegible]; Rothensee. Der Primat des Papstes I. Mainz 1836. S. 470 ff.; Guettée. La papauté moderne condamnée par le pape S. Grégoire le Gr.. Paris 1861; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und dem Occident. II. München 1865. S. 652 ff.; Hergenröther, Photius Patriarch von Konstantinopel I. Regensburg 1867. S. 183 ff.; P. Hinschius. Das Kirchenrecht der Kathol. u. Protest. I. Berlin 1869. S. 208, 547; E. Ortlieb. Essai sur le système eccles. de Grégoire le gr.. Straßb. 1872; Pingaud. La politique de S. Grégoire. Paris 1872; O. Lorenz, Papstwahl und Kaiserthum. Berlin 1874. S. 23 ff.; B. Niehues. Gesch. des Verhältnisses zw. Kaiserthum u. Papstthum I. 2. Aufl., Münster 1877. S. 349 ff.; Wiebaum. Die wichtigsten Richtungen und Ziele der Thätigkeit Gr.s d. Gr.. Köln 1884; A. Crivellucci. Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa II. Bologna 1885. S. 301 ff.; H. Gelzer. Der Streit über den Titel des ökumen. Patriarchen. JprTh XIII. 549 ff.; L. Luther. Rom u. Ravenna bis zum 9. Jahrh.. Berlin 1889. S. 29 ff. 5. Fränkische Kirche. Fr. Rettberg. KG Deutschlands II. Göttingen 1848. S. 584 ff.; Perry. The Franks. Lond. 1857. S. 125 ff.; Fehr, Staat u. Kirche im fränkischen Reiche. Wien 1869. S. 301 ff.; G. Richter. Annalen d. deutschen Reichs I. Halle 1873. S. 97 ff.; E. Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts II. Straßb. 1878. S. 65 ff.; A. Hauck. KG Deutschlands I. Lpz. 1887, bes. S. 357 ff.; F. W. Kellett. Pope Gregory the great and his relations with Gaul. Cambridge 1889; W. Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles u. Vienne um den Primatus Galliarum. NA XIV. 253 ff., XV. 11 ff., 235 ff.; Grisar, Rom u. d. fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrh., ZkTh 14; J. Schmitz, Der Primat in der Kirche Galliens und der 6. Kanon des Nicänum, Katholik 67, 39 ff., 189 ff.; ders.. Der Vikariat von Arles. HJG 12, 1 ff., 245 ff.; ders.. Die Rechte der Metropoliten u. Bischöfe in Gallien vom 4. bis 6. Jahrhundert, Archiv f. kath. Kirchenrecht 65. 6. Spanische Kirche. Isidorus Hispal.. Chronicon. Historia de regibus Gothorum. De viris illustribus c. 27; Lembke. Gesch. von Spanien I. Hamburg 1831, S. 77 ff.; P. Gams. KG von Spanien II. 2, Regensb. 1862; F. Dahn Die Könige der Germanen V. Würzburg 1870, S. 152 ff.; F. Görres. Leander. Bischof von Sevilla. ZwTh 29. 36 ff. 7. Angelsachsen. Vgl. die Litteratur im 1. Bd. S. 519; E Baßenge. Die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen. Lpz. 1890; E. L. Cutts. Augustine of Canterbury. Lond. 1895; A. Gray. The origine and early history of Christianity in Britain. London 1897; W. Bright. Chapters on early English church history. Oxford 1897; Adams. The saints and missionaries of the Anglo-Saxon era. Lond. 1897; Mason. The mission of St. Augustin to England. Cambrigde 1897; Brow. Saint Augustin of Canterbury and his companions. London 1897; The mission of St. Augustine to England according to the original documents etc. Cambridge 1897. 8. Schriften. Unter den vielen seit 1516 gedruckten Gesamtausgaben der Werke Gr.s ragt hervor die von den Maurinern besorgte. Paris 1705 in 4 Foliobänden. Ein Nachdruck derselben in 17 Quartbänden wurde 1768 ff. in Venedig von Gallicioli veranstaltet, dann mit einigen Zusätzen in MSL Bd 75—79. Dekretalen Gr.s finden sich im Bullarium magnum Romanum, ed. Tauriensis I (1857), 159 f. Gregors Briefe citieren wir im folgenden nach der Ausgabe: Gregorii I Papae registrum epistolarum. ed. P. Ewald u. L. Hartmann. 2 Bde. Berlin 1891 und 1893 ff. (MG Epist. I. II). Dazu vgl. P. Ewald. Studien zur Ausgabe des Registers Gr.s I., NA 3. 431 ff.; Hartmann, Zur Orthographie Papst Gr.s I., NA 15, 529 ff.; ders., Zur Chronologie der Briefe Gr.s. NA 15, 411; ders., Ueber zwei Gregorbriefe. NA 17, 193 ff.; Kaltenbrunner in Mt des Inst. für österr Geschichtsf. II. 336 ff.; Mommsen in NA 17, 189 ff. Gr.s Hymnen auch z. B. in Daniel. Thesaurus hymnologicus I. 175 ff.; Mone, Latein. Hymnen des Mittelalters I. 93 ff. Als Separatausgaben sind in neuerer Zeit erschienen bei Wagner in Innsbruck, herausg. v. Hurter: Opusc. s. patrum selecta I. 20: Regula pastoralis, II. 6: 40 homiliae in evangelia. Deutsche Uebersetzungen liegen vor von der „Pastoralregel" 1834 durch Felner, 1862 durch Haas, 1873 durch Kranzfelder, Kempten

1873, von den Briefen durch Feyerabend, Kempten 1879 ff., von den „Dialogen" durch Adam Walaſſer, Dillingen 1571, von den „Dialogen" und [226] „ausgewählte Briefe" durch Kranzfelder (Kempten 1873 f.). Die Ueberſetzung Alfreds von der regula pastoralis erſchien gedruckt: King Alfreds West-Saxon Version of Gregorys Pastoral Care, ed. by Henry Sweet, London 1871. Eine altfranzöſiſche Ueberſetzung der Dialoge erſchien gedruckt: Li dialoge de Gregoire' lo Pape, Altfranzöſiſche Ueberſetzung des 12. Jahrh., herausg. von W. Förſter, Halle 1876. Aus den Dialogen iſt die vita Benedicti vielfach und in verſchiedenen Sprachen ſeparat erſchienen. — Zu Gregors Schriften vgl. James, Vindiciae Gregorianae, Genevae 1625; du Pin, Nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiat. V, Mans 1691, 102 ff.; Ceillier, Hist. générale des auteurs sacres, Paris 1729 ff., XVII; Fabricius, Bibl. med. et inf. latinitatis VII, 121 ff.; Bähr, Die chriſtlich-röm. Theologie, Karlsruhe 1837, 442 ff.; Bähr, Geſch. der röm. Litteratur IV⁴, Karlsruhe 1872, 161; Ebert, Geſch. der chriſt-lat. Litteratur bis Karl d. Gr., Leipzig 1874, 516 ff.; Teuffel, Geſch. der röm. Litteratur II⁵, 1890, 1285 f.; Manitius, Geſchichte der chriſtlich-latein. Poeſie bis zur Mitte des 8. Jahrh., Stuttgart 1891, 384 ff.; Fr. Maaßen, Ueber eine Sammlung Gregors I. von Schreiben und Verordnungen der Kaiſer und Päpſte, SWA phil. hiſt. Kl. Bd 85, 227 ff.; Potthast, Bibl. hist. medii aevi I², 1896, 539 f. Zu Gregor als Liturgiker: Lilienthal, De canone missae Gregoriano, Lugd. 1740; Antony, Lehrb. des Greg. Kirchengeſangs, Münſter 1829; Daniel, Codex liturg. IV, 320; Haberl, Magister choralis ¹¹, Regensburg 1896, 5 f.; W. Hohaus, Die Bedeutung Gr.s d. Gr. als liturg. Schriftſteller, Glatz 1889; zur neueſten Kontroverſe: Gevaert, Les origines du chant liturgique de l'église Latine, Gand 1890 (Deutſch von H. Riemann. Leipzig 1891); G. Morin, Les véritables origines du chant Grégorien. Abbaye de Maredsous 1890; Un mot sur l'Antiphonale missarum, Solesmes 1890; Duchesne im Bulletin critique 1890, 315 ff.; Griſar, Hat Gregor den Kirchengeſang reformiert? ZkTh 14, 377 ff.; HJG 11, 802 ff.; Kirchenmuſikaliſches Jahrb. 7, 97 ff.; Th. Nisard, L'Archéologie musicale et le vrai chant Grégorien, Paris 1890; K. Eberle, Der Tricenarius des hl. Gregorius, Regensburg 1890; W. Brambach, Gregorianiſch (Samml. bibliothekswiſſenſch. Arbeiten, herausg. v. Dziatzko, Heft 7, 1895). 9. Dogmengeſch. Bedeutung. Wiggers, De Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis commentatio I u. II, Rostochii 1838 u. 1840; Leblanc, Utrum b. Gregorius M. literas humaniores et ingenuas artes odio persecutus sit, Parisiis 1852; Wiggers, Schickſal der auguſtiniſchen Anthropologie u. ſ. w., ZhTh, 1854, S. 7—42; Prunner, Gnade und Sünde nach Gregors expositio in Job, Eichſtädt 1855; Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, Leipzig 1863, 53; Alzog, Lehrb. der Patrologie ³, Freib. i. B. 1876, 485 ff.; Nirſchl, Lehrb. der Patrologie und Patriſtik III, Mainz 1885, 533 ff.; A. Harnack, Lehrb. der DG III, Freib. i. B. 1890, 233 ff.; Loofs, Leitf. zum Studium der DG ³, Halle 1893, 244 ff.; Seeberg, Lehrb. der DG II, Leipz. 1898, 1 ff.

1. Gregor wurde um 540 aus einer hochangeſehenen und frommen ſenatoriſchen Familie geboren; daß es die der Anicier geweſen ſei, iſt aus den Quellen nicht zu belegen. Papſt Felix III. gehörte zu ſeinen Vorfahren (Duchesne 1, 253 Nr. 2). Sein Vater Gordianus war (wohl nicht ſtaatlicher, ſondern kirchlicher) Regionarius. Seine Mutter widmete ſich nach dem Tode ihres Gemahls dem klöſterlichen Leben. Sie und zwei Schweſtern des Vaters ſind ſpäter kanoniſiert worden. So wurde Gregor „als ein Heiliger unter Heiligen" (Joh. Diak.) erzogen, doch auch ſeinem Stande gemäß in Grammatik und Rhetorik unterrichtet, ſo daß er „darin keinem in Rom nachſtand" (Gr. Tur.). Mit Eifer aber las er auch die lateiniſchen Kirchenväter, beſonders Auguſtin, Hieronymus und Ambroſius. Nachdem er die Rechte ſtudiert hatte, zeichnete er ſich ſo aus, daß ihn (vor 573) Kaiſer Juſtin II. zum Präfekten der Stadt erhob. Dieſe glänzende Stellung und die damit verbundenen Verſuchungen zur Eitelkeit wirkten nach ſeiner Überzeugung erſchlaffend auf ſeine Religioſität. Nach einigem Schwanken entſchloß er ſich, dem weltlichen Leben für immer zu entſagen. Daher verwandte er nach dem Tode ſeines Vaters ſein bedeutendes Vermögen zu frommen Werken. So erbaute er ſechs Klöſter in Sizilien und ſtattete ſie mit Ländereien aus, dazu ein ſiebentes in ſeinem eigenen Hauſe zu Rom. In dieſes Andreaskloſter trat er um 575 ſelbſt ein. Hier widmete er ſich mit ſo rückſichtsloſem Eifer der Askeſe, daß er ſeinen von Natur ſchon etwas ſchwächlichen Körper faſt aufrieb. Doch pries er noch ſpäter dieſe Zeit als die ſchönſte ſeines Lebens, wie er das beſchauliche Leben ſtets hoch über das thätige erhoben hat. Nach welcher Regel er als Mönch gelebt hat, iſt nicht gewiß. Nach Baronius (Annal. X, 346 ff.) ſollen in dem Andreaskloſter die instituta Equitii gegolten haben, nach Joh. Diac. die Benediktinerregel. Nach Grützmacher wäre dieſe Regel in Rom erſt um 580 bekannt geworden, als die wegen der Zerſtörung von Monte Caſino durch die Langobarden nach Rom geflüchteten Mönche in der Nähe des Laterans ſich niederließen. Es iſt aber auch möglich, daß Gr. ſie ſchon früher kennen gelernt hat, nämlich in Sizilien, wo ſein Vater reiche Beſitzungen hatte und 534 der Schüler Benedikts Placidus in Meſſina das erſte Kloſter gegründet haben ſoll. Jedenfalls hat er dieſe Regel in ſeinen Dialogen (2, 36) als discretione praecipua, sermone locu-

lenta gepriesen, und gewiß hat er sie früher oder später in den von ihm gegründeten Klöstern eingeführt. Vgl. Bd II S. 582, 40 ff. Übrigens wich er noch als Papst in Einzelheiten von ihr ab, wenn es ihm nützlich erschien. Von dem durch Benedikt vorgesehenen Institut der oblati wird er üble Folgen gefürchtet haben, darum will er den Eintritt ins Kloster nicht vor dem 18. Lebensjahre gestatten. Und während jener das Noviziat auf ein Jahr festgesetzt hatte, verlangt Gr. dafür zwei Jahre, bei Soldaten sogar drei Jahre, letzteres vermutlich deshalb, weil das von ihm aufs schärfste bekämpfte Gesetz des Kaisers Mauritius, nach welchem kein Soldat Mönch werden durfte, mit der Behauptung verteidigt wurde, daß „kein Soldat mit aufrichtiger Gesinnung ins Kloster trete". Bis an sein Ende hat Gr. dem Mönchtum ganz besondere Fürsorge zugewandt, dies aber nicht in der Absicht, „die Mönche sich unmittelbar zu unterwerfen und ganz für seine Zwecke zu verwenden", sondern weil er das rein beschauliche Leben als das vollkommenste befördern und vor Störungen sicherstellen wollte. Darum suchte er „eine Scheidewand zwischen Klerus und Mönchen aufzurichten", indem er den zu einem geistlichen Amte geweihten Mönchen den weiteren Aufenthalt im Kloster und Geistlichen, welche ins Kloster traten, die Beibehaltung des geistlichen Amtes untersagte. Darum eximierte er zunächst einige Klöster, welche durch Bischöfe bedrückt und in ihrer Ruhe gestört wurden, von der bischöflichen Aufsicht und ging auf der Lateransynode von 601 dazu weiter, den Klöstern die freie Wahl ihrer Vorsteher und die Unverletzlichkeit ihres Eigentums auch den Bischöfen gegenüber zu sichern und diesen zu untersagen, im Kloster feierliche Messen oder Predigten zu halten (Hefele III, 57 f.). Denn „durch den Zusammenlauf von Leuten, auch Frauen" könne die Zurückgezogenheit der Mönche verletzt werden. Wie aber vor jener Synode, so hat er auch nach derselben mehrmals Bischöfe aufgefordert, falls es notwendig war, entscheidend in Klosterangelegenheiten einzugreifen (z. B. XII, 6. 15. XIII, 6).

Papst Benedikt I. zwang den übereifrigen Klosterbruder in die Welt zurückzutreten, indem er ihn 577 zu einem der sieben römischen Diakonen weihte. Als dessen Nachfolger Pelagius II. vor erfolgter kaiserlicher Bestätigung seiner Wahl konsekriert worden war, sandte er 579 Gr. als seinen Apokrisiarius nach Konstantinopel, um dieses ordnungswidrige Verfahren zu rechtfertigen und gleichzeitig Hilfe gegen die Rom bedrohenden Langobarden zu erbitten. Das erstere gelang, nicht jedoch das zweite. Über die in diesen Aufenthalt fallende Disputation mit Eutychius s. Bd V S. 648, 48 ff. Wahrscheinlich 585 durfte er nach Rom und in sein Kloster zurückkehren, welchem er den Arm des hl. Andreas und den Kopf des hl. Lukas mitbrachte. Er wurde nun zum Abt erwählt. Doch wurde er auch in dieser Zeit vom Papste bei wichtigeren Angelegenheiten zu Rate gezogen. So verfaßte er drei Schreiben, um den wegen des Dreikapitelstreits von der römischen Kirche getrennten Patriarchen von Aquileja und dessen Anhänger mit dem apostolischen Stuhl wieder auszusöhnen (Bd I, 761, 29). Nachdem Pelagius am 8. Febr. 590 durch eine Seuche dahingerafft war, während in der Stadt Hunger und Tod, vor den Thoren die Langobarden wüteten, wurde Gr. durch Senat, Klerus und Volk einstimmig zum Papst erwählt. Wohl nicht allein aus Vorliebe für „seine schöne Rachel", das beschauliche Leben, weigerte er sich, diese hohe Würde anzunehmen, sondern auch, weil nach seiner Überzeugung das Bischofsamt nur dem übertragen werden dürfe, welcher in Demut davor fliehe (VII, 4 f.). Daher konnte er trotz seiner Weigerung alsbald nach seiner Erwählung als Papst auftreten, indem er zur Abwendung der Pest eine öffentliche Bußpredigt hielt und eine großartige Prozession anordnete. Als die kaiserliche Bestätigung anlangte, entfloh Gr. aus der Stadt und hielt sich versteckt. Am dritten Tage vom Volke aufgefunden, wurde er im Triumphzuge zur Peterskirche geführt und am 3. September 590 zum Papste geweiht. „Ich Unwürdiger und Schwacher," schreibt er, „habe ein altes und von den Wellen arg mitgenommenes Schiff übernommen. Von allen Seiten dringen die Wellen ein und von dem täglichen heftigen Sturm gepeitscht ächzen schiffbrüchig die morschen Bretter." Aber obwohl er schon bald zu erfahren meinte, daß „seine Liebe zu Gott durch die weltlichen Geschäfte abnehme", widmete er sich diesen mit vollendetem Eifer, „weil man sich dem Befehl des Herrn nicht widersetzen darf". In dem im Februar 591 an die morgenländischen Patriarchen gerichteten Synodalschreiben legt er seine Auffassung von dem verantwortungsvollen Bischofsamte dar und bekennt sich zu den vier Konzilien, welche er „wie die vier Evangelien verehre", ebenso zu dem fünften Konzil, welches die drei Kapitel verworfen habe; weil dieselben „durch allgemeinen Konsensus festgestellt" seien, so „sei Anathema, wer anders denke".

2. Seine nächste Sorge war die Sicherung Roms gegen die wilden Langobarden. Diese Bemühungen aber wurden vor allem dadurch aufs äußerste gehemmt, daß in der

kaiſerlichen Hauptſtadt Italiens, Ravenna, eine Partei die Unabhängigkeit ihrer Kirche von Rom anſtrebte und deshalb auch dem römiſchen Biſchof auf dem politiſchen Gebiete Schwierigkeiten zu bereiten und den kaiſerlichen Exarchen gegen ihn einzunehmen ſuchte. Zunächſt drohte Rom Gefahr von dem langobardiſchen Herzoge Ariulf von Spoleto. Gegen ihn ſandte Gregor 591 Truppen aus zur Unterſtützung des kaiſerlichen Oberſten Velox, ebenſo dann eine Hilfe nach dem gefährdeten Grenzorte Nepi. Aber er wurde zum Abſchluß eines Waffenſtillſtandes genötigt, welcher nach Einholung der Erlaubnis des Exarchen zu einem dauernden Frieden mit Spoleto werden ſollte. Auch nach Neapel, das durch den langobardiſchen Herzog Arigis von Benevent bedroht wurde, hatte Gregor wenigſtens einen tüchtigen Tribun geſandt, ſodaß die Stadt ſich halten konnte, wenn auch deren Umgegend und das übrige Süditalien von den Feinden ſchwer zu leiden hatte (Hirſch, Benevent S. 6 f.), und eine Schar derſelben verwüſtend nordwärts auf Rom zu zog. Trotzdem ſandte der Exarch keine Hilfe und verweigerte ſeine Zuſtimmung zu einem Frieden. So ſchloß Gr. auf eigene Hand 592 mit Ariulf Frieden. Durch dieſes ſelbſtſtändige Vorgehen gereizt, eilte der Exarch nach Tuscien, brachte die von den Langobarden beſetzte Stadt Perugia und alle am Wege nach Rom gelegenen Plätze in ſeine Gewalt und entfremdete dadurch die Spoletiner dem Frieden mit den Päpſtlichen. Seine Erfolge bewogen den langobardiſchen König Agilulf, im Frühjahr 593 mit einem Heere nach Süden zu ziehen. Er eroberte Perugia und wandte ſich gegen Rom, um zuerſt den Papſt als den eifrigſten Gegner zu züchtigen. Im Juni ſchloß er die Stadt ein. Die bald ausbrechende Hungersnot zwang Gregor, ein reiches Löſegeld zu ſchicken und ſich zu einem jährlichen Tribute zu verpflichten. Dann wieder bemühte er ſich eifrigſt, einen allgemeinen Frieden zwiſchen den Langobarden und den Kaiſerlichen vorzubereiten. In dieſem Sinne mußte ein neuer Apokriſiar am Hofe von Konſtantinopel wirken. Dem Agilulf bot er ſeine Vermittelung an, falls der Exarch keinen Frieden wollte und trat auch brieflich wie durch Geſandte mit der einflußreichen Gemahlin des Langobardenkönigs, der dem katholiſchen Bekenntnis angehörenden Theodelinde, in Verbindung. Freilich neigte dieſe 593 dazu, um des Dreikapitelſtreits willen ſich von der Gemeinſchaft der katholiſchen Kirche loszuſagen. Doch gelang es dem Papſte, ſie von ſeiner Orthodoxie zu überzeugen (IV, 4. 33. 37; XIV, 12). Aber der Kaiſer Mauritius ſtimmte der Anſchauung ſeines Exarchen zu; er nannte es **simplicitas**, daß Gr. mit Ariulf Frieden geſchloſſen, beſchuldigte ihn der Nachläſſigkeit bei der Verteidigung Roms und erklärte ſeine Schilderung der Zuſtände in Italien für eine Entſtellung (V, 36 wird ſchwerlich, wie Ewald annimmt, ſchon im Juni geſchrieben ſein, vgl. Weiſe a. a. O. S. 193). Weil Gr.s Bemühungen um den Frieden erfolglos blieben, brachen die Spoletiner und Beneventaner 596 wieder los und verheerten Kampanien und den Südweſten der Halbinſel. Um das dadurch angerichtete Elend etwas zu mildern, ſandte Gr. Gelder zur Auslöſung von Gefangenen dorthin und erlaubte dem Biſchof von Neapel, für dieſen Zweck auch die heiligen Geräte zu verwenden. Dann ſuchte er Korſika und Sardinien vor der drohenden Gefahr zu ſchützen. Als dann (wohl 597) Callinicus der Nachfolger des Romanus im Exarchat wurde und der Kaiſer aus Furcht vor dem Anſturm der Avaren in Italien Ruhe zu haben wünſchte, konnte endlich im Frühjahr 599 Friede geſchloſſen werden. Brachen auch ſpäter neue Kämpfe aus, ſo blieb doch Rom davon verſchont. Über Gregors Thätigkeit zur Bekehrung der Langobarden ſ. d. A.

3. Die Mittel zu einer ſo weitgehenden politiſchen Thätigkeit bot dem Papſt das **patrimonium Petri**, die reichen Beſitzungen der römiſchen Kirche in ganz Italien, Dalmatien, Gallien, Nord-Afrika. Dieſen Beſitzſtand zu einem wohlgegliederten Organismus zuſammenzuſchließen und deſſen Ertragsfähigkeit möglichſt zu ſteigern, erſtrebte er mit raſtloſem Eifer. Daher ſuchte er vor allem den Grundſatz zur Geltung zu bringen, daß die Kirche ihre Güter nicht verpachten, ſondern ſelbſt verwalten müſſe, und zwar möglichſt allein durch Kleriker. Selbſt in Gallien, wo bisher der fränkiſche Vorſteher der Provinz Maſſilia das dortige **patrimonium** verwaltet hatte, gelang es ihm, hiermit ſeinen Presbyter Candidus zu betrauen. Wenngleich er zu ſolchen Rektoren vorwiegend Defenſoren ernannte (eine aus dem Staatsleben übernommene Einrichtung zur Verteidigung der Kirche in äußeren Angelegenheiten), ſo finden wir doch unter ihnen faſt alle Grade des römiſchen Klerus vertreten, da ihm alles auf die geeignetſte Perſönlichkeit ankam. Um deren Stellung zu heben, erteilte er ihnen daneben noch manche andre Aufträge, wie Entſcheidung von Streitigkeiten zwiſchen Klerikern, Beſtrafung von ſchuldigen Geiſtlichen, Überwachung der Kirchenzucht, und verlieh den ſieben erſten dieſer Beamtenſchaft den Ehrentitel Regionarier. Er ſelbſt aber übte beſtändig eine ſorgfältige Oberaufſicht über dieſe Rektoren aus, forderte von ihnen genaueſte Rechenſchaft über Einnahmen und Ausgaben, erteilte ihnen die ein-

gehendſten Vorſchriften ſowohl über die beſte Bewirtſchaftung der Güter, ſelbſt über die Zahl der zu haltenden Kühe, Stiere, Zuchtpferde entſcheidend, als auch über die richtige Behandlung der Gutsunterthanen, vor allem Gerechtigkeit und Milde fordernd. Wie groß die aus den Kirchengütern erzielten Einnahmen waren, können die damit beſtrittenen Ausgaben lehren. Es wurden davon die kirchlichen Gebäude unterhalten, die Koſten aufgebracht für die Gottesdienſte, für den ganzen Haushalt des Papſtes und all ſeiner Beamten in Rom, wie in Ravenna und Konſtantinopel, wozu noch beſondere Geſchenke zu beſtimmten Zeiten an ſämtliche höhere Geiſtliche kamen, für Beförderung des Mönchstums durch Gründung neuer Klöſter und Unterſtützung ſchon beſtehender (ſo empfingen in Rom 3000 Nonnen jährlich nicht weniger als 80 Pfund Gold = c. 71 600 Mk.), für Unterhaltung der Armenhäuſer und Pilgerherbergen in der Stadt und für Unterſtützung anderer Wohlthätigkeitsanſtalten im In- und Auslande, für tägliche Bewirtung der in Rom zuſammengeſtrömten Pilger; ſechs Wagen fuhren jeden Tag durch die Stadt, um Kranken und Gebrechlichen die nötige Nahrung zu bringen; an beſtimmten Tagen wurden den Armen der Stadt Naturalien geſpendet. Dann die zahlloſen Einzelfälle von Not, welche Gr. zu lindern ſuchte; Waiſen wurden unterſtützt, Gefangene und Sklaven losgekauft, das ganze Miſſionswerk in England unterhalten; die rieſigen Abfindungsſummen an die Langobarden. Dieſe großartige politiſche und ſociale Thätigkeit, zu welcher Gr. durch die traurigen Verhältniſſe genötigt wurde und bei der er eine ſolche Umſicht und Energie bewies, verſchaffte ihm in den Augen all derer in Italien, welche in dieſen ſtürmiſchen Zeiten vergebens auf Schutz und Hilfe vom Kaiſer warteten, ein ſolches Anſehen, daß er in Mittelitalien wie ein Landesfürſt geehrt wurde, — der Anfang der weltlichen Herrſchaft des Papſttums.

4. Seine Stellung als römiſcher Biſchof faßte Gr. in einem edlen Sinne auf. Wie vor ſeiner Konſekration (Ewald-Hartmann S. 437, 18), ſo auch nach derſelben liebte er, ſich servus servorum Dei zu nennen. Denn er betrachtete jedes Amt in der Kirche als einen Dienſt. Aber andererſeits ſollte dem Petrus und ſeinen Nachfolgern der Auftrag geworden ſein, ſeine Brüder zu ſtärken, und jeder Biſchof ſollte die Pflicht haben, ſich von dem Nachfolger Petri willig dienen zu laſſen: „Welcher Biſchof wäre nicht dem römiſchen Stuhle unterworfen, wenn ein Fehler an demſelben gefunden wird? Macht es kein Verſehen notwendig, ſo ſind alle gleich, wie es die Demut mit ſich bringt.“ Dieſer Anſchauung ganz allmählich Boden zu gewinnen, war ſein unermüdliches Beſtreben, und zwar in der Weiſe, daß er in jedem Einzelfall von ihr nur ſoviel geltend machte, als zur Anerkennung zu bringen vermutlich möglich war. Seine Anſchauung mußte beſonders in Konſtantinopel Widerſpruch finden. Als aber der dortige Patriarch Johannes Jejunator die Prieſter Johannes aus Chalcedon und Athanaſius aus Lykaonien, welche der Häreſie angeklagt waren, körperlich hatte züchtigen laſſen, hielt ihm Gr. dieſes unkanoniſche Verfahren mit großem Ernſte vor und erklärte auf eine ausweichende Antwort, er werde, falls den beiden nicht Recht widerfahre, eine Appellation von ihnen annehmen. Als dann Johannes ihm die Akten des Prozeſſes gegen den Prieſter Johannes zuſandte, und in dieſen der konſtantinopolitaniſche Patriarch immer wieder als der ökumeniſche bezeichnet war, obwohl ſchon Gr.s Vorgänger Pelagius gegen ſolche Benennung proteſtiert hatte, ließ der Papſt ihm zuerſt mündliche Vorſtellungen machen und unterſagte ſeinem Apokriſiar, der Meſſe des Patriarchen beizuwohnen, ſolange dieſer an jenem Titel feſthalte. Der Kaiſer ermahnte ihn in einem Schreiben zur Friedfertigkeit. So ſchrieb Gr. dem Kaiſer wie dem Patriarchen aufs ſchärfſte. Nicht einmal der römiſche Biſchof, dem doch der Primat und „die Sorge für die ganze Kirche übertragen“ ſei, nenne ſich „allgemeiner Biſchof“. Dieſer Name nehme allen andern Biſchöfen ihre Ehre, ja ſtürze den Glauben um, weil dann, wenn der allgemeine Biſchof falle, die ganze Kirche fallen würde. Am wenigſten aber dürfe der Biſchof von Konſtantinopel ſich ſo nennen, da bekanntlich viele Biſchöfe dieſer Kirche in den Abgrund der Irrlehre gefallen ſeien. Selbſt über die Kaiſerwürde erhebe er ſich durch jenen Titel. Ebenſo ſuchte er die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien zu energiſchem Proteſt gegen jene Anmaßung zu bewegen. Wenn er dabei ignorierte, daß Vorgänger von ihm ſich dieſelbe Bezeichnung hatten gefallen laſſen, auch die römiſchen Geſandten auf dem Konzil zu Chalcedon in ihrer Unterſchrift Leo I. ſo genannt hatten, dagegen hervorhob, daß, obgleich dieſes Konzil dem Papſte dieſen Titel angetragen, doch keiner ſeiner Vorgänger denſelben „gebraucht“ habe, ſo dürfte doch auch ein großer Unterſchied dazwiſchen ſein, ob jemand einen Ehrentitel in einem Briefe ſich gefallen läßt oder ob er in offiziellen Aktenſtücken, welche durch ihn zur Verſendung kommen, beharrlich ſich ſo nennen läßt (gegen Gelzer). Denn freilich wiſſen wir nicht, ob Johannes jemals ſich

ſelbſt jenen Titel beigelegt hat, auch Gregors Briefe geben darüber nicht ſichere Auskunft. In der Angelegenheit jenes Prieſters Johannes konnte der Papſt ſeinen Willen durchſetzen: Auf deſſen Appellation nach Rom erklärte eine hier abgehaltene Synode ihn für rechtgläubig. Ebenſo wurde der Prieſter Athanaſius in Rom für rechtgläubig erfunden. Zwar handelte es ſich in dieſem Prozeſſe vorwiegend um den Inhalt eines griechiſch geſchriebenen Buches, doch erklärte Gregor, er habe das Urteil gefällt, wenngleich er der griechiſchen Sprache unkundig ſei. Der Streit aber wegen jenes Titels ſetzte ſich auch unter dem neuen Patriarchen Cyriakus fort. Als der Patriarch Eulogius von Alexandrien dieſen Kampf dahin verſtand, als wolle Gregor nur die Ehre des römiſchen Stuhles wahren, daher in einem Schreiben ihn „allgemeiner Papſt" nannte und ihm Gehorſam gegen ſeine „Befehle" zuſicherte, verbat Gregor ſich beides, da er nicht durch Titel, ſondern durch Tugenden ſich auszeichnen und einem Bruder nicht befehlen wolle. Endlich glaubte er auf Sieg in dieſem Kampfe hoffen zu dürfen, als November 602 der ſeinen Patriarchen ſchützende Kaiſer Mauritius durch Phokas vom Thron geſtoßen und ſamt ſeinem Bruder, ſeiner Gemahlin und acht Kindern hingerichtet wurde. In dem Glückwunſchſchreiben, welches Gregor an dieſen mörderiſchen Thronräuber richtete, herrſcht heller Jubel über dieſen Regierungswechſel. Die Annahme, der Papſt habe bei Abfaſſung dieſes Briefes nur das Faktum der Thronbeſteigung, nicht aber die näheren Umſtände derſelben gekannt, wird dadurch wohl unmöglich, daß dieſer Brief erſt ein halbes Jahr nach jenem blutigen Ereignis geſchrieben iſt, und daß die noch einige Monate ſpäter an den Kaiſer und ſeine Gemahlin gerichteten Schreiben genau denſelben Jubelton anſchlagen. Es wird dieſer Fall zu denjenigen gehören, über welche Gr. geklagt hat: Ignava mens aliquando fastidio exigente compellitur quaedam etiam cum culpa disponere (IX, 227). Im Vertrauen auf den Beiſtand des neuen Kaiſers ermahnte er dann nochmals den Patriarchen, „das Ärgernis des gottloſen und ſtolzen Titels aus der Kirche zu entfernen". Nach ſeinem Tode erreichte er ſeinen Willen, indem Phokas Rom als caput omnium ecclesiarum anerkannte (Bd III, 289,38ff.).

Auch mit dem Erzbiſchof von Ravenna hatte Gr. zu kämpfen. Der in Rom ordinierte Johannes war ihm anfangs treu ergeben. Als aber der Papſt ihm das Pallium anders als während der Meſſe zu tragen unterſagte, wollte er ſich nicht fügen. Nach ſeinem Tode (595) verwarf Gr. die in Ravenna aufgeſtellten Kandidaten und ernannte ſeinen Freund, den römiſchen Presbyter Marinianus und reizte dadurch jene die Unabhängigkeit von Rom erſtrebende Partei noch mehr. Obwohl er den neuen Erzbiſchof auf alle Weiſe an ſich zu feſſeln ſuchte, konnte auch dieſer ſtolze und energiſche Kirchenfürſt ſich nicht lange zu der ihm zugemuteten „Demut" verſtehen. Gr. verlangte, daß die zwiſchen dem Abte Claudius und der Kirche von Ravenna ausgebrochenen Streitigkeiten in Rom von ihm geſchlichtet würden. Marinianus weigerte ſich, den römiſchen Biſchof als entſcheidende Inſtanz in Angelegenheiten fremder Kirchen anzuerkennen, wiederholte auch den Proteſt gegen die befohlene Beſchränkung des Tragens des Palliums. Die Erregung wurde ſo groß, daß eine an den Straßenecken angeſchlagene Schmähſchrift die Beſtrebungen des Papſtes, mit den Langobarden Frieden zu ſchließen, als unlauter darſtellen konnte. Gleichzeitig widerſetzte man ſich ihm in Illyrien. Gr. hatte den 593 gegen ſein Verbot zum Erzbiſchof von Salona erwählten Maximus nicht anerkennen wollen und ihm, der ſich die Erlaubnis zur Ordination vom Kaiſer Mauritius verſchafft hatte, die Ausübung der geiſtlichen Funktionen ohne Erfolg unterſagt. So forderte er die Entſcheidung der Angelegenheit in Rom. Doch er konnte damit nicht durchdringen. Da er nun zugleich den neuen Exarchen in Ravenna und die dortige Kirche ſich zu verpflichten wünſchte, übertrug er die Unterſuchung dem Erzbiſchof Marinianus. Vor dieſem that der Angeklagte Buße, indem er auf der Straße ſich niederwarf und drei Stunden lang rief: Ich habe geſündigt gegen Gott und gegen den Papſt Gregor. — Das Schisma von Aquileja (oben S. 81,35) beizulegen gelang ihm nicht. Wohl konnte er den Kaiſer zu dem Befehl bewegen, daß der ſchismatiſche Metropolit Severus mit ſeinen Anhängern auf einer römiſchen Synode zu erſcheinen habe. Aber anſtatt dieſem Befehl zu gehorchen, ließ Severus durch von ihm abgehaltene Synoden beſchließen, der römiſche Biſchof könne in dieſer Sache nicht richten, weil er ſelbſt Partei ſei, die Frage müſſe auf einer Synode zu Konſtantinopel entſchieden werden. So gebot der Kaiſer, die Angelegenheit vorläufig ruhen zu laſſen, und Gr. ſchwieg in der Überzeugung, daß er gegen den Kaiſer nichts ausrichten könne. — In dem kaiſerlichen Afrika litt die Kirche noch immer ſchwer durch das donatiſtiſche Schisma. Gr. hielt es für ſeine Pflicht, ſowohl die Biſchöfe wie den Exarchen und den Kaiſer ſelbſt zur Bekämpfung desſelben zu ermahnen. Er konnte dabei die Hoffnung aus-

ſprechen, daß nach den gegen dieſe Ketzer erlaſſenen Geſetzen ſtrenge verfahren und das nächſte Mal „ihn der Bericht von den den Frevlern zu teil gewordenen Strafen erfreuen“ werde. Doch wollte er ſolche Strenge nur „nach Thunlichkeit“ angewandt wiſſen, alſo nur ſo weit als ſie nicht erbittere, alſo ihre Abſicht verfehle. Als daher das Konzil zu Karthago die „Aufſpürung“ der Irrlehrer gebot und die hierin Nachläſſigen mit Verluſt ihres Ranges und Vermögens bedrohte, erklärte er ſich dagegen, weil durch ſolche Überſchreitung des durch die Geſetze Verlangten Ärgernis erregt werde. Er ſelbſt freilich beging wider Willen dieſen Fehler. Jedes der ſechs Gebiete, in welche das kirchliche Afrika geteilt war, hatte ſeinen beſonderen Primas, und zwar war dieſes ſtets der Älteſte unter den Biſchöfen (anders freilich Ewald zu I, 72, n. 3). Dadurch war möglich geworden, daß auch frühere Donatiſten dieſen Vorrang erlangten. Deshalb wünſchte Gr., der Exarch ſolle die Biſchöfe beſtimmen, vielmehr den würdigſten zum Primas zu erwählen. Hierdurch ſcheinen die Biſchöfe Numidiens als durch eine Antaſtung ihrer alten Gewohnheiten geärgert worden zu ſein und darauf hingewieſen zu haben, daß der frühere Papſt ihnen ihre consuetudines beſtätigt habe. Sofort lenkte Gr. ein und „geſtattete, daß dieſe Gewohnheit unverändert bleibe“, weil ſie „von uralter Zeit her durch die urſprünglichen Anordnungen des Apoſtelfürſten Petrus bis jetzt üblich geweſen“. Ihm genügte, ſein eigentliches Ziel nunmehr dadurch zu erreichen, daß er eine Beförderung eines früheren Donatiſten, auch wenn die Reihe an ihm ſein würde, unterſagte. Auch ſonſt ſuchte er das Selbſtſtändigkeitsgefühl dieſer Kirche zu ſchonen. Wohl verſchwieg er nicht, daß er zu ſeinem Eingreifen in die afrikaniſche Kirche durch das päpſtliche Amt gezwungen ſei, da er die dem Petrus zuſtehende Verwaltung übernommen habe. Aber wenn er etwa die Freude hatte, daß von dieſer Kirche aus an den römiſchen Stuhl appelliert wurde, ſo forderte er niemals eine Entſcheidung der Angelegenheit durch ihn ſelbſt in Rom, ſondern begnügte ſich damit, dieſelbe an Ort und Stelle erledigen zu laſſen. Zählten doch auch die einflußreichſten Biſchöfe, Dominikus von Karthago und Columbus von Numidien, zu ſeinen ergebenſten Anhängern, denen er Entſcheidungen vertrauensvoll überlaſſen konnte. Selbſt als ihm vom Kaiſer aufgetragen wurde, über den eines Verbrechens angeklagten Primas von Biſacium (Tunis) Crementius, Gericht zu halten, und nachdem der durch Geld beſtochene Kriegsoberſte Theodor den Vollzug dieſes Befehls verhindert hatte, der Kaiſer ihm die Weiſung zukommen ließ, nach Afrika zu ſchicken und zu thun, was die kirchlichen Geſetze vorſchrieben, ließ Gr. zunächſt die Sache ruhen, weil er die contrarietas hominum erkannte. Auf eine neue Anregung von Afrika her erſuchte er den Biſchof von Syrakus, etwas in der Angelegenheit zu thun und beauftragte endlich die Biſchöfe der Provinz Biſacium, über die Berechtigung der Anklage zu entſcheiden, da die Kriegsunruhen eine Unterſuchung durch ihn ſelbſt unmöglich gemacht hätten.

5. Beſonders ſchwierig war Gr.s Stellung zur fränkiſchen Kirche. Denn dieſe war ſo ſehr an Selbſtſtändigkeit gewöhnt, und er beſaß ſo gar keine Möglichkeit, ihr machtvoll gegenüberzutreten, daß er hier in beſonderem Maße die „Demut im Dienen“ beweiſen konnte, welche „das noch auf ſchwache Wurzeln gegründete Gute nicht ausrotten, ſondern kräftigen will“. Eine nähere Beziehung zu dieſer Kirche ſcheint erſt auf eine Anregung aus derſelben eingetreten zu ſein. Nachdem ſeit 586 in Gallien kein Vikar des Papſtes exiſtiert hatte, bat 595 der Biſchof Virgilius von Arles vereint mit dem Könige Childebert den Papſt, ihn zu ſeinem Vikar zu ernennen und ihm das Pallium zu überſenden. Darin ſah Gr. die „Rückkehr der guten Tochter zum Schoße der Mutter“ und wirkte ſogleich auf Abſtellung der Simonie und der Beförderung von Laien zu Biſchöfen. Dabei hielt er es für notwendig, von allen ſelbſtſtändigen und ſcharfen Maßregeln völlig abzuſehen, und begnügte ſich, den König ſowohl durch Virgilius wie durch ein direktes Schreiben zur „Verbannung dieſer abſcheulichen Frevel aus ſeinem Reiche“ zu ermahnen. In einem gleichzeitigen Schreiben an alle Biſchöfe Galliens jedoch forderte er auch die Abhaltung von Synoden unter Vorſitz ſeines Vikars und Gehorſam gegen deren Beſchlüſſe und reſervierte dem apoſtoliſchen Stuhle die Entſcheidung von Glaubensſtreitigkeiten und anderen ſchwierigen Fällen. Als von dem allen, offenbar beſonders durch die vollendete Nachläſſigkeit des Virgilius, nichts ausgeführt wurde, ſuchte Gr. durch einen beſonderen Legaten, Candidus, ſowie durch häufige Schreiben an die Fürſten und an eine Anzahl fränkiſcher Biſchöfe auf dieſe „Romfreie“ Kirche Einfluß zu gewinnen. Dies wurde dadurch erſchwert, daß er vor allem die Brunichilde, dieſe zweite Iſebel, wie Fredegar ſie genannt hat, ſich und ſeinen Wünſchen geneigt machen mußte. Doch ſo verrucht ihre ſonſtigen Thaten auch waren, wenigſtens begünſtigte ſie die Kirche. Sie bat den Papſt um Reliquien, um das Pallium für einen verdienten Biſchof, um Privilegien für Klöſter; ſie unter-

ſtützte die von ihm nach England geſandten Miſſionare, beſchenkte Klöſter, erbaute Kirchen, war „voll Ehrfurcht vor den Dienern Gottes“. Das alles war für die damalige fränkiſche Kirche ſo wertvoll, ja unentbehrlich, daß Gr. ihr ſonſtiges Leben, welches er doch nicht ändern zu können überzeugt war, ignorieren und durch rühmende Anerkennung deſſen, was ſie für die Kirche that, ſie zu weiterer Erfüllung ſeiner Wünſche geneigt machen zu ſollen für Pflicht hielt. Dieſes Verfahren war nicht allein Diplomatie; vielmehr war er davon überzeugt, daß das der Kirche erwieſene Gute an ſich Gott wohlgefällig, verdienſtlich und ſündentilgend ſei. Wohl werden ſeine Ermahnungen, die vielfach noch vorhandenen Reſte des Heidentums auszurotten, die um des Dreikapitelſtreites willen von der Einheit der Kirche Getrennten zur Eintracht zurückzuführen, den Juden das Halten von chriſtlichen Sklaven nicht zu geſtatten, der Zuchtloſigkeit in den Klöſtern und unter den Geiſtlichen zu ſteuern, nicht ganz umſonſt geweſen ſein. Aber weder wurde die ordnungswidrige Beſetzung der Bistümer abgethan, noch auch kam die Synode, von welcher er wichtige Reformen erhofft hatte, und um deren Abhaltung er auch noch Chlothachar II. bat, bei ſeinen Lebzeiten zuſtande. Auch als er die Freude hatte, daß eine die fränkiſche Kirche bewegende Streitfrage ihm als der höchſten Inſtanz zur Entſcheidung vorgelegt wurde, war es nicht ein fränkiſcher Biſchof, ſondern der iroſchottiſche Mönch Columba, der ihn ſo ehrte (ſ. Bd IV S. 244,10 ff.). Doch werden ſeine Bemühungen um die fränkiſche Kirche zu den Samenkörnern zu rechnen ſein, welche nach langem Schlummern endlich aufgingen. Er hat ſpäteren Päpſten den Weg gewieſen, er hat eine traditionelle Freundſchaft zwiſchen Rom und dem fränkiſchen Hofe angebahnt, er hat das Bewußtſein dafür, daß das Biſchofsamt ein ehrwürdiges, verantwortungsvolles, ſelbſtſtändiges ſei, zu wecken begonnen. Davon aber, daß der Hauptgrund, warum Gr. nach dem fränkiſchen Reiche hinzuwirken ſuchte, in „dem Verhältnis zu der griechiſchen Regierung“ zu finden ſei, daß es „ſeinem Scharfblick gegeben war, die völlige Änderung der Verhältniſſe der occidentaliſchen Kirche durch ein näheres Anſchließen an das Frankenreich einzuleiten“ (Lau), bemerken wir nicht eine leiſe Spur.

6. Durch den ſchon von ſeinem Aufenthalt in Konſtantinopel her ihm eng befreundeten Biſchof Leander von Sevilla erfuhr Gr. von dem Übertritt Reccareds zur katholiſchen Kirche und von den erfolgreichen Bemühungen desſelben, ſein ganzes Gotenvolk nachzuziehen. Dieſem ihm treu ergebenen Biſchof konnte er die ſpaniſche Kirche vertrauensvoll überlaſſen. Dürfte er doch auch durch Leander erfahren haben, daß der König „ſchon gleich nach ſeiner Aufnahme in den Schoß der Kirche die Abſicht hegte, ſich an den hochwürdigſten Mann zu wenden, welcher die übrigen Vorſteher überragt“. Dieſe Abſicht führte der König 599 aus und empfahl dem Papſte den Leander. Darauf ſandte Gr. dieſem das Pallium „als Geſchenk des ſeligen Petrus“ und dem Könige ein Dank- und Mahnſchreiben mit einigen Reliquien. Nach dem 600 oder 601 erfolgten Tode Leanders griff er auch direkt in die Angelegenheiten der ſpaniſchen Kirche ein. Der Biſchof Januarius von Malaga hatte nach Rom appelliert, weil er aus ſeinem Amte verdrängt und ein anderer an ſeiner Statt eingeſetzt worden war. Der Papſt ſandte ſeinen Defenſor Johannes und gab ihm ausführliche Inſtruktionen für das einzuſchlagende Verfahren. Ebenſo trug er ihm auf, in einem ſpaniſchen Kloſter, über deſſen Disziplin ſchlimmes berichtet war, die Zucht mit Strenge wiederherzuſtellen.

7. Von allergrößter Bedeutung für die Zukunft war Gr.s Miſſionsthätigkeit. (Über die Bekehrung der Angelſachſen vgl. Bd I S. 520 f.). Auch die Juden ſuchte er für das Chriſtentum zu gewinnen; er unterſagte dabei zwar alle Gewaltanwendung (I, 34. 45), hielt es aber für erlaubt, den Übertritt durch pekuniäre Belohnungen zu befördern (V, 7). Als er erfuhr, daß auf Sardinien viele Angehörige des Stammes der Barbaricini noch Heiden ſeien, gebot er dem Biſchof, ſolche heidniſche Bauern, welche der Kirche gehörten, „ſo ſehr mit Steuern zu belaſten, daß die Strafe antreibe, ſchleunigſt den rechten Weg einzuſchlagen“ (II, 26); und als nach einer Reihe von Jahren dieſes Heidentum noch nicht ausgerottet war, befahl er, ſolche Hartnäckigen, wenn ſie Sklaven ſeien, durch Schläge und Peinigungen, wenn ſie Freie ſeien, durch Einſperrung zur Beſſerung zu leiten (IX, 204). Denn hier beſaß die Kirche die Macht, brauchte daher nicht, um zum Ziele zu kommen, die in England noch erforderliche Geduld zu üben. Wohl wußte er, daß die durch Locken oder Schrecken herbeigeführten Bekehrungen keinen großen Wert hätten; aber, ſo legte er dar, die Kinder würden doch ſchon mit größerem Nutzen die Taufe empfangen (V, 7).

8. Unter den Schriften Gr.s iſt die expositio in beatum Job seu moralium libri XXXV ſchon während ſeines Aufenthaltes in Konſtantinopel, und zwar auf Bitten

besonders seines Freundes Leander von Sevilla begonnen, doch erst nach seiner Erhebung zum Papste vollendet. Obwohl er behauptet, man müsse vor allem den historischen Sinn jeder Bibelstelle festhalten, so erklärt er doch nur wenige Stellen geschichtlich; ihm liegt wesentlich an moralischen Darlegungen und Ermahnungen. Daher wurde dieses Buch das ganze Mittelalter hindurch als Kompendium der Moral verwertet und hochgeschätzt und ist unter diesem Gesichtspunkte von seinem Schüler Paterius und später durch Odo von Clugny exzerpiert worden. Zur Abfassung seines zweiten Werks, der regula pastoralis, wurde er durch die Vorwürfe veranlaßt, welche der Erzbischof Johannes von Ravenna ihm wegen seines Versuches, durch die Flucht der Übernahme des Bischofsamtes sich zu entziehen, gemacht hatte (I, 24 a). Im ersten Teile zeigt er, wie man „zum höchsten Regiment gelangen" solle, im zweiten, wie ein Hirte leben, im dritten, wie er lehren solle, im vierten endlich, daß man durch gute Amtsführung sich nicht zum Stolz verleiten lassen dürfe. So berühmt wurde dieses Buch schon bald, daß 602 der Kaiser Mauritius es durch den Patriarchen Anastasius von Antiochien ins Griechische übersetzen ließ, Alfred d. Gr. es ins Angelsächsische übertrug. Auf mehreren Synoden, so auf den von 813 zu Mainz und Rheims, wurde diese Regel den Priestern zur Richtschnur vorgelesen. Nach Hincmar von Rheims mußte dieselbe ein Priester bei seiner Konsekration in die Hand nehmen und schwören, sein Amt nach derselben führen zu wollen. In der Form von Gesprächen mit seinem Freunde Petrus hat Gr. in den Jahren 593 und 594 (dial. III, 19; epist. III, 50, 55) das Werk verfaßt libri IV dialogorum de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum. Das erste Buch bringt Wundererzählungen über verschiedene Personen, ebenso das dritte, welches allerlei belehrende Exkurse hinzufügt, das zweite das Leben Benedikts, das vierte wunderbare Erscheinungen, welche die Fortdauer der Seele nach dem Tode „den vielen innerhalb des Schoßes der heil. Kirche daran Zweifelnden beweisen" sollten (III, 38). Die Mitteilungen seiner vielfach mit Namen genannten Gewährsmänner hat Gr. möglichst wortgetreu wiederzugeben sich bemüht, weshalb der Stil bedeutende Verschiedenheiten aufweist. Daß die erzählten Wunder teilweise monströser oder läppischer Art sind, darf nicht zu Zweifeln an der Echtheit des Buches verleiten. Im Mittelalter war es ungemein beliebt, wurde ebenfalls durch Odo von Clugny exzerpiert, auch durch Papst Zacharias ins Griechische übertragen; über die angelsächsische Übersetzung s. Bd I, S. 222,31. In der Überzeugung, daß eine Hauptpflicht des Hirten das Predigen sei, prägte Gr. diese nicht nur anderen unablässig ein, sondern übte sie auch selbst, so lange seine Gesundheit es gestattete, fleißig aus. Als Denkmal dieser Thätigkeit besitzen wir von ihm 22 Homilien über Ezechiel Kap. 1, 1—4, 3 und Kap. 40, während der Bedrängnisse Roms durch die Langobarden gehalten, von Schnellschreibern aufgezeichnet und nach 8 Jahren (um 601) von ihm aufs neue durchgesehen (V, 36; XII, 16 a). Sodann 40 Homilien über Abschnitte aus den Evangelien, von welchen die ersten 20 von ihm während einer Krankheit diktiert und als Ersatz für seine mündliche Predigt durch Notare dem Volke vorgelesen wurden. In die Abdrücke dieser Sammlung ist auch die zur Zeit der Pest gehaltene Predigt de mortalitate aufgenommen. Von größtem Werte für die Geschichte jener Zeit sind die 853 Briefe, welche wir von Gr. besitzen. Die ihm zugeschriebene Erklärung der Bußpsalmen und die concordia quorundam testimoniorum sacrae scripturae sind sicher nicht von ihm, die Kommentare zu 1 Kg und zum Hohenliede sind wohl keinenfalls in der uns vorliegenden Gestalt von ihm geschrieben, wenn sie überhaupt von ihm herrühren. Auch einige Hymnen hat Gr. verfaßt; doch herrscht noch nicht völlige Einstimmigkeit über die Zahl der ihm zuzuschreibenden, besonders auch deshalb nicht, weil die ältesten christlichen Litteraturgeschichten ihn gar nicht als Dichter nennen und weil nicht zu ersehen ist, wann man zuerst die einzelnen Gedichte ihm beigelegt hat. Diejenigen vier, welche ihm allgemein zugesprochen werden, schließen sich dem Inhalte wie der Form nach den Hymnen des Ambrosius an. Auch auf liturgischem Gebiete ist Gr. jedenfalls thätig gewesen (IX, 12). Doch dürften die bisher vorgebrachten Gründe noch nicht zur Sicherstellung der traditionellen Ansicht genügen: „Gregor setzte für die solenne Meßfeier, wie solche an den Stationstagen in Rom stattfand, im ordo Romanus eine strenge Ordnung fest, schrieb die von den Sängern während des Introitus, Graduale, Alleluja, Traktus, Offertorium und der Kommunion in der heil. Messe zu singenden Abschnitte aus den Psalmen im liber antiphonarius vor, sonderte aus dem Sakramentar des Gelasius, das im Laufe der seit der Abfassung verflossenen hundert Jahre manchen Zusatz erhalten hatte, das ihm nicht unbedingt nötig erscheinende aus, fügte neues bei und wurde dadurch der Autor des nach ihm benannten Sakramentars und verfaßte vielleicht auch noch den liber responsalis, welcher die in der Messe üblichen Responsorien und die Hymnen

des kanoniſchen Stundengebets enthält" (Hohaus). Auch die Frage, ob man die in der katholiſchen Kirche gebräuchlich gewordene Weiſe des liturgiſchen Geſanges mit Recht nach Gregor I. als ihrem Urheber den „Gregorianiſchen Choral" benennt, hat die durch Gevaert neu angeregte Diskuſſion nicht endgiltig beantwortet. Gegen eine derartige epochemachende Wirkſamkeit Gr.s auf muſikaliſchem Gebiete ſpricht beſonders der Umſtand, daß von einer ſolchen weder in ſeiner umfangreichen Korreſpondenz, noch auch ſonſt aus dem ganzen 7. Jahrhundert irgend welche Andeutungen bekannt ſind. Gewiß dagegen hat er, um den Kirchengeſang zu verbeſſern, in Rom eine Sängerſchule gegründet und an dem Unterricht unter Zuhilfename einer Rute ſich beteiligt.

9. Die dogmengeſchichtliche Bedeutung Gr.s iſt groß. Denn im Mittelalter iſt wohl kein chriſtlicher Schriftſteller der Vergangenheit ſoviel ſtudiert worden wie er. Freilich bot er durchaus keine originalen Gedanken; aber eben dieſer Mangel machte ſeine Schriften beſonders brauchbar für eine Zeit, in welcher es nur galt, das Alte in die durch die Völkerverſchiebungen entſtandenen kirchlichen Neubildungen hinüberzuführen. Dazu kam, daß er ſich ganz an den großen Auguſtin anzulehnen, dieſen erſetzen zu können ſchien und doch deſſen Gedanken nur ſo teilweiſe und ſo abgeſchwächt gab, daß ſie den zu erziehenden rohen Völkermaſſen nicht mehr zu ſchwer waren. Nicht ſelten hat man den Eindruck, als hätte er ſelbſt mehr vom Chriſtentum beſeſſen, als er anderen bot: Es war eben die bei all ſeinen Maßregeln zu bemerkende Rückſichtnahme auf das Erreichbare, was ihn auch als Lehrer nur ſoviel und dieſes nur in ſolcher Geſtalt ſagen ließ, als nach ſeiner Meinung unter den traurigen kirchlichen Zuſtänden Aufnahme finden und Wirkung ausüben konnte. So dürfte das, was er, auf der Schwelle zwiſchen alter und neuer Zeit ſtehend, der Zukunft überliefert hat, verkürzter und materialiſierter Auguſtinismus zu nennen ſein. Anſchluß an die Kirche und Moralität will er erzielen. Unter die Autorität der hl. Schrift und der hl. Kirche ſollen ſich die harten Nacken beugen. Jene iſt vom hl. Geiſte „diktiert", außerhalb dieſer kann man „abſolut nicht gerettet werden". Denn nur die in dieſer Kirche beſtellten „Regenten" verwalten die zur Erlangung des Heils notwendigen Güter. Wohl hat Chriſtus „durch ſeinen Tod den Zorn des Richters geſtillt", aber dieſes Opfer findet ſeine uns zugute kommende Wiederholung in dem von der Kirche dargebrachten Meßopfer, durch welches „auf das Wort des Prieſters der Himmel ſich öffnet" und „wir uns Chriſti Leiden zu unſerer Vergebung neu verſchaffen". Somit beſitzt die Kirche in dem Meßopfer ein Mittel zur Einwirkung auf Gott. Und dieſes von der Kirche verrichtete „gute Werk" nützt auch den Verſtorbenen, deren Sünden nicht untilgbar ſind, alſo den im Fegefeuer befindlichen Seelen. Damit allen „gezeigt werde, daß dasſelbe auch den Verſtorbenen zur Erlöſung ſei", läßt Gott es auch bisweilen Lebenden in irdiſcher Bedrängnis helfen, wie „Feſſeln löſen und im Schiffbruch retten". Damit hat Gr. Anſchauungen, welche anſatzweiſe längſt vorhanden waren, hinſichtlich deren aber Auguſtin noch erklärt hatte, daß ſie „vielleicht" wahr, „nicht unglaublich" ſeien, in ſcharfer Faſſung in das kirchliche Lehrſyſtem eingefügt. Ebenſo fühlt er, daß auf dieſe halb heidniſchen Maſſen am eheſten grobſinnliche, ſchreckende und lockende Wunder Eindruck machen werden. Daher ſcheut er ſich nicht, derartige ſtupende Erzählungen in überwältigender Fülle zu verbreiten; doch wird er ſelbſt ſie für thatſächlich geſchehen gehalten haben, in der Überzeugung, daß „barbariſche Völker der Wunder bedürfen, um zum Glauben zu kommen". Seine Sünden- und Gnadenlehre iſt ſoweit auguſtiniſch, daß er auch die Verdammung der ungetauft verſtorbenen Kinder lehrt, ſelbſt die Unwiderſtehlichkeit der Gnade anzunehmen ſcheint (mor. 9, 9, 13). Aber die Notwendigkeit, die zu Erziehenden zur Anſpannung ihrer eigenen ſittlichen Thätigkeit anzuſpornen, läßt ihn doch wieder nur von einer „ungeheuer großen Schwäche" des gefallenen Menſchen reden, von unſerer „Zuſtimmung zu der uns befreienden Gnade", von der Mitwirkung unſeres durch Gottes Gnade zum Guten geneigten Willens zu den guten Werken. Daher „kann von uns geſagt werden, daß wir ſelbſt uns befreien", und daher iſt „das Gute, das wir thun, ſowohl Gottes als unſer eigenes Thun" und wird unſer „Verdienſt". Ebenſo redet er von dem „verborgenen Ratſchluß der Prädeſtination", aber „die abgeſchloſſene Zahl der Erwählten" beruht auf der Praeſcienz Gottes: „Er nennt ſie Erwählte, weil er ſieht, daß ſie im Glauben und guten Werken beharren" (in Ez 1, 9, 8). Wohl ſcheint Gr. eine innere Umwandlung des Menſchen für notwendig zu halten, da nach ihm die vermittelſt des gepredigten Wortes in dem Menſchen redende Stimme des Geiſtes die Liebe zu dem unſichtbaren Schöpfer und damit das Wollen des Guten einhaucht. Aber in Wirklichkeit ſetzt er, wenn er Gutesthun erzielen will, ſo gut wie immer voraus, daß ſeine Leſer oder Hörer dasſelbe nicht aus Liebe thun. So weiſt er die Anſicht, daß Chriſtus bei ſeiner Höllenfahrt alle, die ihn als Herrn be-

kannt hätten, gerettet und von den verdienten Strafen befreit habe, mit dem Argument zurück, daß dann „ihr Los beſſer geweſen wäre" als das unſere, inſofern ſie, nicht aber wir, „ohne gute Werke gerettet würden" (VII, 15). Daher iſt das vorwaltende Prinzip „die Furcht vor der ewigen Pein" und erſt, „wenn durch lange Trauer und Angſt die Furcht hinweggenommen iſt und einige Sicherheit aus der zuverſichtlichen Annahme der Verzeihung entſteht, wird die Seele von der Liebe entzündet". Wieder aber wird dieſe Liebe nicht als Liebe zu Gott und zur Gerechtigkeit beſtimmt, ſondern als „das Verlangen nach den ewigen Gütern" (dial. 3, 34). Und immer fürchtet er, es werde die Annahme der Verzeihung ein Unterlaſſen des Kampfes gegen die Sünde zur Folge haben. Deshalb verlangt er, „es müſſe die Kirche ihren Gläubigen Hoffnung und Furcht ineinander miſchen", „man müſſe ſich immer wegen ſeiner Sünden mit Zittern und Zagen fürchten und ſie alle Tage mit Thränen übergießen", weil „die Sicherheit die Mutter der Fahrläſſigkeit zu ſein pflegt" (VII, 22). Dieſe aber hält er vor allem darum für ſo gefährlich, weil „keine Sünde ohne Beſtrafung vergeben wird" (mor. 9, 34, 54). Beſtraft nicht der Menſch ſich ſelbſt, ſo wird Gott ſtrafen. Wohl kann er auch einmal ſagen: „Freilich hat Gott keine Freude an unſerem Leid, er heilt nur unſere Sündenkrankheit durch entgegengeſetzte Heilmittel" (reg. past. 3, 30). Aber wenn er dann fordert, „auf ſündliche Luſt müſſe die Bitterkeit der Thränen, auf Zügelloſigkeit im Unerlaubten die Enthaltung von Erlaubtem folgen", ſo kann er dies auch „eine Satisfaktion" für den Schöpfer (ev. 2, 34, 15 ff.) nennen, ein „die Schuld tilgendes Opfer" (dial. 4, 60). Erinnern wir noch an Gr.s Erhebung des beſchaulichen Lebens über das weltliche, nehmen wir hinzu, daß bei ihm der Begriff der intercessio ſchon eine ſo große Rolle ſpielt und nicht nur Chriſtus, ſondern auch die Engel und die Heiligen als intercedentes protectores empfohlen werden (mor. 16, 51, 64), ſo iſt klar, daß das in Gr.s Schriften zu Worte gekommene Chriſtentum die Religion des Mittelalters geworden iſt und nur noch geringe Fortbildung erfahren hat.

Schon ſeit mehreren Jahren vor ſeinem Ende wurde Gr. durch qualvolle „gichtiſche" Schmerzen vielfach ans Bett gefeſſelt. Später wurden ſeine Leiden ſo groß, daß er zeitweilig „nicht nur nicht diktieren, ſondern kaum ſprechen konnte". Er ſtarb am 11. März 604 (vgl. Wolfsgruber S. 586) und wurde am folgenden Tage beigeſetzt. Die Kirche nahm ihn unter die Zahl ihrer Heiligen auf und ehrte ihn durch den Beinamen „der Große". Seine ernſte mönchiſche Frömmigkeit, ſein raſtloſes Wirken für Verbreitung und Befeſtigung des Glaubens, für Hebung der Sittlichkeit, für Verbindung der verſchiedenen Kirchen mit dem römiſchen Stuhl, die dabei bewieſene Gerechtigkeit und Milde, Energie und Geduld machen ihn zu einem der edelſten Vertreter des Papſttums. Wenn er, trotzdem ihm eigentliche Gelehrſamkeit und originale Gedanken fehlen, unter die vier großen abendländiſchen Kirchenlehrer gerechnet worden iſt, ſo erklärt ſich dieſes einerſeits daraus, daß in einer dunklen Zeit auch ein ſchwaches Licht wertvoll iſt und andererſeits daraus, daß die Folgezeit gerade an dem von ihm überlieferten, verkürzten Chriſtentum genug hatte.

Wilhelm Walther.

Gregor II., Papſt, 715—731. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 249 bis 257; Mansi XII; Jaffé 1, S. 249—257; Theophanes, Chronographia, ed. de Boor 1, S. 404, 408 f.; Paulus Diaconus, hist. Langobard. VI, c. 40 ed. Waitz, SS. rer. Langob. S. 178 f.; Chronica patriarch. Grad. c. 8—11, ebd. S. 395 ff.; Vita Redonis etc. c. 12, ebd. S. 552. — Baxmann, Die Politik der Päpſte 1, S. 195–209; Langen, Geſchichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I, S. 602—618; Döllinger, Papſtfabeln², S. 177 bis 184; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom² 2, S. 213 ff.; Reumont, Geſchichte der Stadt Rom 2, S. 99 ff.; Hauck, KG Deutſchlands² 1, S. 364 f., 441 f., 447 ff., 458 ff., 461; vgl. auch den A. Bonifatius Bd III, S. 301 und DchrB 2, S. 791—796.

Gregor II. ſtammte aus einer begüterten Familie der Stadt und wurde von Kindheit an im Lateran für den kirchlichen Dienſt erzogen. Unter Sergius I. (687—701) ward er Subdiakon, Seckelmeiſter und Bibliothekar der römiſchen Kirche. Unter Konſtantin I. nahm er 709—711 als Diakon an der großen Reiſe des Papſtes an den byzantiniſchen Hof teil und ſoll ſich in den Unterhandlungen, die damals zwiſchen Römern und Romäern über die Anerkennung des Trullanums ſtattfanden, ſehr ausgezeichnet haben. Nach Konſtantins I. Tode am 8. April 715 ward er ſelbſt — der erſte Römer nach 7 Päpſten griechiſcher und ſyriſcher Herkunft — am 19. Mai auf den Stuhl der Apoſtel erhoben. Dreierlei iſt es, was ſeinen Pontifikat der Nachwelt beſonders denkwürdig gemacht hat: der Beginn der großen Konflikte des römiſchen Stuhles mit den Langobarden, welche ſchließlich den Untergang des Langobardenreiches herbeiführten, ſeine Kämpfe mit dem Bilderſtürmer

Leo III. von Byzanz, ſein Verhältnis zu Bonifaz und zu den jungen germaniſchen Landeskirchen Mittel- und Nordeuropas. Seit Liutprand den Thron von Pavia innehatte, bildete das Langobardenreich wieder eine ſtete Gefahr für die Selbſtſtändigkeit Roms und der römiſchen Kirche. Gregor hat dieſe Gefahr von Anfang an klar erkannt. Gleich zu Beginn ſeiner Regierung entſchloß er ſich, die verfallenen Mauern Aurelians wiederherzuſtellen. Einige Jahre ſpäter entriß er den Langobarden durch ein keckes Intriguenſpiel das militäriſch wichtige Kaſtell Cumä. Trotzdem waren ſeine Beziehungen zu dem Hofe von Pavia bis gegen das Ende ſeines Pontifikates äußerlich durchaus zufriedenſtellend: es gelang ihm, 715 oder 716, Liutprand zur Herausgabe der römiſchen Patrimonien bei Genua zu bewegen und im Jahre 728 von ihm Stadt und Gebiet Sutri zurückzugewinnen, worin man fälſchlich den Anfang des Kirchenſtaates erblickt hat. Erſt, als ſich ſein anfänglich ſehr gutes Verhältnis zu dem byzantiniſchen Hofe trübte, zeigte ſich, daß er nicht ohne Grund „das verfluchte Geſchlecht der Langobarden“ über alles fürchtete. Die Urſache dieſer Trübung waren bekanntlich die bilderfeindlichen Edikte Leos III. des Iſauriers. Ganz Italien erhob ſich auf die Kunde davon wie ein Mann gegen die byzantiniſche Herrſchaft. Selbſt Ravenna öffnete jetzt zum großen Schmerze Gregors den Langobarden die Thore. Aber Gregor ſelber ſah ſich genötigt, gegen den Kaiſer vorzugehen. Auf einer römiſchen Synode c. 729 erklärte er ſich feierlich gegen die Bilderſtürmer. Infolgedeſſen faßte man in Konſtantinopel den Plan, ihn, wie einſt Martin I., gewaltſam zu beſeitigen. Viermal erſchienen in Italien kaiſerliche Beamte, um ihn zu ſtürzen. Aber immer ſcheiterten ihre Anſchläge an der Anhänglichkeit der italiſchen Bevölkerung und der Treue der Römer. Überall an der Oſtküſte von Venedig bis Oſimo wurde der Exarch für vogelfrei erklärt, die byzantiniſche Herrſchaft beſeitigt, von den Städten eine autonome Verwaltung eingeſetzt. Selbſt der Plan, einen italiſchen Kaiſer zu wählen, tauchte auf. Aber Gregor bot alles auf, dies zu verhindern. Liutprand und nicht der Kaiſer erſchien ihm als der gefährlichere Feind. Wie richtig dies Gefühl war, trat klar an den Tag, als Leo c. 730 den Eunuchen Eutychius als Exarchen nach dem Weſten abordnete. Es gelang Eutychius, Liutprand zu gemeinſamem Vorgehen gegen den Papſt zu beſtimmen. Ehe ſich die Römer deſſen verſahen, ſtand der König mit ſeinem Heere auf dem Felde Neros und nötigte Gregor, mit ihm in Unterhandlung zu treten. Nach dem Papſtbuche hätten dieſe Unterhandlungen zu einer freiwilligen Demütigung des ſtolzen Langobarden vor dem Statthalter Petri geführt. Aber dieſelbe Quelle berichtet, daß der Exarch auf Liutprands Bitte in Rom Aufnahme gefunden habe. Daraus ergiebt ſich, daß die Verbündeten wenigſtens zum Teil ihren Zweck erreichten, und Gregor durchaus nicht einen ſo glänzenden moraliſchen Sieg erfocht, wie ſein Biograph uns glauben machen möchte. Kurz darauf fand in Tuscien wirklich eine Schilderhebung zu Gunſten eines italiſchen Gegenkaiſers, des Tiberius Petaſius, ſtatt. Nach dem Papſtbuche hätte Gregor alles gethan, um den Prätendenten zu ſtürzen. Die Nachricht iſt glaubwürdig. Gregor hat ſich einmal geweigert, eine neue Steuer zu zahlen. Aber dieſe Weigerung richtete ſich gegen den Exarchen, nicht gegen den Kaiſer. Seine Oppoſition gegen den Kaiſer beſchränkte ſich durchaus auf das kirchliche Gebiet, und ſelbſt da hielt ſie ſich durchaus in den Grenzen des Anſtands. Denn er wünſchte weder in kirchlicher noch in politiſcher Beziehung einen Bruch mit Byzanz, ſondern war im Gegenteile eifrig bemüht, die alte Verbindung aufrecht zu erhalten. — In dieſen Händeln mit Byzanz ward das Selbſtvertrauen des Papſtes mächtig geſtärkt nicht nur durch die begeiſterte Anhänglichkeit der Italiener, ſondern auch, wie er ſelbſt mehrfach verſichert, durch die wunderbare Ergebenheit der germaniſchen und romaniſchen Stämme des Abendlandes, welche den Nachfolger des hl. Petrus „wie einen Gott verehrten“. In der That erfreute er ſich in Mittel- und Nordeuropa eines Anſehens, wie keiner ſeiner großen und kleinen Vorgänger. Eudo von Aquitanien meldete ihm 721 ſeinen Sieg über die Araber. Er vergaß nicht hinzuzufügen, welche Dienſte die drei ihm von dem Papſte überſandten Schwämme den Seinen, in der Schlacht geleiſtet, die ſie als Reliquien ſich umgebunden hatten. König Ine von Weſſex, der erſte germaniſche Fürſt, der in ſeinen Titel die Worte „von Gottes Gnaden“ aufnahm, trat unter ſeiner Regierung in ein römiſches Kloſter, ſtiftete zu Rom die ſog. schola Saxonum und führte zur Beſchaffung ihres Unterhalts in ſeinem Reiche den Peterspfennig ein. Herzog Theodo von Baiern kam im Jahre 716 nach Rom, um am Grabe der Apoſtel zu beten und mit Gregor über die kirchliche Organiſation ſeines Landes Rats zu pflegen. Der Papſt ſah ſich daher in der Lage, noch in dem gleichen Jahre eine Legation nach dem fernen barbariſchen Lande abzuordnen, die freilich ihren Zweck — die kirchliche Organiſation des Landes — nicht erreichte. Wenige Jahre ſpäter trat dann Gregor in Beziehungen zu

Bonifaz. Er war es, der 719 den Angelſachſen beſtimmte, nach Thüringen zu gehen, der ihn 722 zum Biſchof weihte, durch den derſelbe aus einem Miſſionar zum kirchlichen Organiſator im Dienſte des hl. Stuhles wurde. — Wie er ſo indirekt für die kirchliche Organiſation Deutſchlands ſorgte, ſo ließ er ſich auch in Italien, wie die Beilegung des Zwiſtes zwiſchen Grado und Aquileja zeigt, die Ordnung der kirchlichen Verhältniſſe angelegen ſein. — Aber ſein Intereſſe beſchränkte ſich nicht auf die großen Fragen der Politik und der kirchlichen Organiſation. Kein Papſt ſeit Gregor dem Großen hat in ſolchem Umfange, wie er, für die Hebung des päpſtlichen Grundbeſitzes, für die Hebung des kirchlichen Lebens in der Stadt, für die Ausbreitung des Mönchtums Sorge getragen. Monte Caſſino wurde im Jahre 720 auf ſeinen Betrieb wiederhergeſtellt. In Rom ſelbſt ſtiftete er auf ſeinem Erbgute ein Benediktinerkloſter. Seit ſeiner Regierung beginnen überhaupt die Päpſte den Benediktinern ihre Gunſt zuzuwenden, was nicht wenig dazu beigetragen hat, daß die Regel im Abendlande allmählich die Alleinherrſchaft erlangte. — Auf allen Gebieten ſeines Wirkens bekundet ſomit Gregor den praktiſchen Blick des geborenen Organiſators, zeigt er ſich als würdiger Nachfolger des großen Papſtes, deſſen Namen er führte. Es iſt nicht zu viel geſagt, wenn man behauptet, daß er zuerſt wieder mit Kraft und Bewußtſein die Bahnen eingeſchlagen hat, die dieſer dem päpſtlichen Stuhle vorgezeichnet, und wenn man urteilt, daß er von den fünf großen Männern, die damals gleichzeitig die Geſchicke der chriſtlichen Welt beſtimmten — Liutprand, Leo III., Karl Martell, Bonifaz und er — nächſt Karl Martell, der ihm innerlich wohl am fernſten ſtand, der bedeutendſte war, mag er auch direkt nicht ſo tief auf die Entwickelung der europäiſchen Völker eingewirkt haben, wie ein Bonifaz.

H. Böhmer.

Gregor III., Papſt, 731—741. — Liber pontificalis ed. Duchesne 1, S. 415 bis 425; Jaffé² 1, S. 257—262; Paulus Diaconus, hist. Langobard. ed. Waitz VI, 54—56, SS. rer. Langobard. S. 183 ff.; Chronica patriarch. Gradensium, c. 11 f., ebd. S. 396 ff.; Fredegar, Chronic. Contin. c. 22 ed. Krusch, SS. rer. Merov. II, S. 178 ff.; Theophanes, Chronographia ad a. 724 ff. ed. de Boor. — Baxmann, Politik der Päpſte 1, S. 209—218; Langen, Geſch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 618—628; Hauck, KG. Deutſchlands² 1, S. 468 f, 482 ff., 487 ff., 491 f. 495 f., 499, 576; DchrB 2, S. 796—798; vgl. auch die in Richter, Annalen der Deutſchen Geſchichte 1, S. 199 f. verzeichnete Litteratur.

An der Bahre Gregors II. wurde von dem römiſchen Volke „wie durch göttliche Eingebung" ein Kleriker ſyriſcher Herkunft, der denſelben Namen führte, wie der Verſtorbene, zum Papſte gewählt: Gregor III., der Sohn des Johannes, der vom 18. März 731 bis zum 10. Dezember 741 den Stuhl Petri innehatte. Gregor bemühte ſich, in allen Stücken in die Fußtapfen ſeines Vorgängers zu treten. Als ſeine erſte und wichtigſte Aufgabe betrachtete er die Wiederherſtellung beſſerer Beziehungen zu dem byzantiniſchen Hofe. Er ſuchte bei dem Exarchen um Beſtätigung ſeiner Wahl nach. Er bemühte ſich viermal, ohne in der dogmatiſchen Frage den römiſchen Standpunkt aufzugeben, durch Geſandtſchaften Leo III. zur Zurücknahme des Bilderverbotes zu beſtimmen. Allein der Kaiſer blieb feſt. Er behandelte die römiſchen Sendboten immer mit ausgeſuchter Feindſeligkeit. Er rüſtete ſogar eine Flotte aus, um Italien mit Gewalt zur Unterwerfung zu bringen. Aber Wind und Wellen waren im Bunde mit Rom: die Flotte ſcheiterte auf der Adria. Statt zu militäriſchen Maßregeln, die allein zum Ziele hätten führen können, mußte Leo zu Repreſſalien greifen. Er überwies die päpſtlichen Einkünfte zu einem erheblichen Teile dem Fiskus und unterſtellte Illyrien, das die Päpſte noch immer als eine abendländiſche Provinz betrachteten, der Obſorge des Patriarchen von Konſtantinopel. Wider ſeinen Willen ſah ſich ſo Gregor, der ſich immer als Vermittler zwiſchen Orient und Occident fühlte, gezwungen, den Verkehr mit Byzanz abzubrechen — Durch den Gegenſatz zu den Langobarden ward er dann genötigt, die Kluft zwiſchen Neu- und Altrom noch mehr zu erweitern. Auch unter ihm bildete Liutprands Eroberungspolitik eine ſtete Gefahr für Rom und die Selbſtſtändigkeit der römiſchen Kirche. Um ſich zu ſichern, nahm er ſofort die bereits von Gregor II. beabſichtigte Wiederherſtellung der Aurelianiſchen Mauern in Angriff. Dieſelben Abſichten leiteten ihn bei der Befeſtigung Civita Vecchias, bei der Beſetzung des tuskiſchen Kaſtells Galleſe, bei dem Bündnis mit den lombardiſchen Herzögen von Benevent und Spoleto. Aber eben dies Bündnis brachte ihn in Konflikt mit Liutprand. Im Sommer 739 zog der König gegen die ewige Stadt. Auf dem ſogenannten Felde Neros ſchlug er ſein Lager auf. Gregor ſchien verloren. Da, in der höchſten Not, faßte er den Entſchluß, den fränkiſchen Hausmeier Karl Martell um Hilfe zu bitten. Durch koſtbare Reliquien — goldene Schlüſſel zum Grabe Petri und

Staub von der Kette, die der Apoſtelfürſt getragen — ſuchte er dieſer Bitte beſonderen Nachdruck zu verleihen. Karl ſandte ihm durch den Abt Grimo von Corbie und den Reklusen Sigebert von S. Denis ähnlich koſtbare Geſchenke zurück. Eine militäriſche Intervention aber lehnte er ab. Auch ein zweiter und dritter Hilferuf des Papſtes verhallten ungehört. Nur der günſtigen Konſtellation der Umſtände hatte es Gregor zu verdanken, daß ein Angriff der Langobarden auf Rom nicht zu ſtande kam. Aber die Langobardengefahr blieb. Allein es blieb auch die Überzeugung, daß der päpſtliche Stuhl nur im Bunde mit den Franken ſeine Selbſtſtändigkeit werde behaupten können.

Glücklicher, als auf dem Felde der großen Politik, war Gregor auf dem Gebiete der kirchlichen Adminiſtration. Die Verbindung mit Bonifaz ward von ihm mit demſelben Eifer gepflegt und mit demſelben Geſchicke zur Erhöhung des päpſtlichen Anſehens ausgenützt, wie von ſeinem Vorgänger. Im Jahre 732 ernannte er den angelſächſiſchen Miſſionar zum Erzbiſchof und verlieh ihm das Recht, in Deutſchland nach Belieben Bistümer zu gründen. Im Jahre 738/739 bewog er ihn, ſeine ſächſiſchen Miſſionspläne aufzugeben und als päpſtlicher Vikar die Organiſation der baieriſchen und alemanniſchen Kirche zu übernehmen. In gleicher Weiſe ſuchte er, wie es ſcheint, auch ein engeres Verhältnis zwiſchen der engliſchen Kirche und dem päpſtlichen Stuhle herzuſtellen, indem er dem Erzbiſchof Tatwine von Canterbury die Würde eines päpſtlichen Vikars übertrug. Nicht minder war er bemüht, die norditaliſchen Biſchöfe an ſich zu feſſeln. Kurz, nach allen Seiten hin beſtrebte er ſich mit Erfolg, den Bereich der päpſtlichen Jurisdiktion zu erweitern. — Auch um das kirchliche Leben Roms erwarb er ſich große Verdienſte. Eine ganze Reihe Kirchen ſind von ihm renoviert und prächtig ausgeſtattet worden. Die Verehrung der Heiligen und Reliquien ſuchte er in ausgeſprochenem Gegenſatze gegen die byzantiniſchen Ikonoklaſten, ſoweit es in ſeinen Kräften ſtand, zu heben. Auch der Klöſter nahm er ſich mit der ihm eigenen Energie an: Monte Caſſino erfreute ſich ſeiner Gunſt. S. Andreas, die Zufluchtsſtätte der Benediktiner bis 720, renovierte er. S. Chryſoſtomus wurde von ihm gegründet. Alles das zeigt, in welchem Geiſte er ſeine Aufgabe erfaßte. Nächſt Gregor II. war er unzweifelhaft der bedeutendſte Papſt des 8. Jahrhunderts.

H. Böhmer.

Gregor IV., Papſt, 827—844. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 73—85; Jaffé² 1, S. 323. 327; Annales Einhardi 827. 828 ed. Kurze S. 173 ff.; Vita Hludovici c. 41, 48, 56, MG SS II, 631, 635 f.; 641 f.; Theganus V. Ludovici c. 37, 42, ebd. 598 f.; Nithard, hist. l. I. c. 4, ebd. S. 652 f.; ſowie die anderen von Böhmer-Mühlbacher, Regesta imperii I, S. 330 ff. angeführten Quellen; Agnelli liber pontif. eccl. Ravennat. ed. Holder-Egger, SS. rer. Langobard. S. 388 f.; Joannis Gesta episc. Neapol. c. 59, ebd. S. 432; Baxmann, Die Politik der Päpſte 1, S. 339—349; Langen, Geſch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. S. 816—822; Hauck, KG Deutſchlands 2, S. 458—470; Simſon, Jahrbücher des deutſchen Reiches unter Ludwig dem Frommen 1, S. 285 f.. 2, S. 32—61. 164 ff.; Dümmler, Geſch. des oſtfränkiſchen Reiches² 1, S. 74—83; Dopffel, Papſtwahlen S. 109 f.; Heimbucher, Papſtwahlen S. 144—148.

Gregor IV., ein Römer von vornehmer Herkunft, ſeit Paſchalis I. Prieſter der Baſilika von San Marco, beſtieg nach Valentins plötzlichem Tode im Herbſte 827 den Stuhl Petri. Seine Wahl iſt die erſte Papſtwahl, bei der die Beſtimmungen der constitutio Lotharii zur Ausführung gelangten: die römiſchen proceres fungierten als Wahlkollegium. Ein kaiſerlicher missus prüfte und beſtätigte den Wahlakt. Erſt danach und erſt, nachdem er dem Kaiſer den Fidelitätseid geleiſtet, ward der neue Papſt geweiht und inthroniſiert. Die Abhängigkeit des Papſttums von dem fränkiſchen Hofe, die hierin zum Ausdrucke kommt, dauerte auch in den erſten Jahren ſeines Pontifikats fort: kaiſerliche Gewaltboten fällten 828 im Lateran das Urteil in einem Rechtsſtreite Gregors mit dem Kloſter Farfa. Gegen dies Urteil appellierte Gregor unbedenklich an das kaiſerliche Hofgericht, welches keinen Anſtand nahm, die Berufung zurückzuweiſen. Erſt durch die Familienhändel im Kaiſerhauſe ward dies Abhängigkeitsverhältnis gelockert. Aber es iſt zu beachten, daß Gregor in dieſe Händel ſich nicht aus eigenem Antrieb einmiſchte, ſondern auf Antrag der ſtreitenden Parteien, daß die ſtolzen Worte, durch welche er ſein Eingreifen zu rechtfertigen ſuchte, augenſcheinlich nicht von ihm ſelbſt, ſondern von den hierarchiſch geſinnten Führern des fränkiſchen Epiſkopats ſtammen, daß er nicht als ſelbſtſtändige Macht, ſondern als Werkzeug der fränkiſchen Faktionen handelte. Schon im Jahre 830 erteilte er aller Wahrſcheinlichkeit nach auf Wunſch des Kaiſers ſelbſt Ludwig dem Frommen den „Befehl“, ſeine verbannte Gattin wieder zu ſich zu nehmen. Zu Beginn des Jahres 833 begab er ſich dann auf Antrag des jungen Königs Lothar nach

Deutſchland, um im Kaiſerhauſe Frieden zu ſtiften und zugleich für die Aufrechterhaltung der Einheit des Reiches und für die Wiederherſtellung der Erbordnung von 817 zu wirken. Aber nur bei den imperialiſtiſch geſinnten geiſtlichen Großen vom Schlage Agobards von Lyon fand er für dieſe Abſichten Verſtändnis. Ludwig und die ihm anhängenden Biſchöfe ſahen in ihm lediglich einen Helfershelfer der aufrühreriſchen Kaiſerſöhne. Die Biſchöfe richteten daher von Worms aus an ihn einen förmlichen Drohbrief: ſie ſtellten ihm ſogar die Abſetzung in Ausſicht. Auch der Kaiſer ließ ihn deutlich ſeine Ungnade fühlen. Doch gelang es ihm, als er ſich am 24. Juni auf dem Rotfelde bei Sigolsheim im Auftrage der Söhne ins kaiſerliche Lager begab, in mehrtägigen Verhandlungen, Ludwigs Vertrauen wieder zu gewinnen und von ihm ſogar die gewünſchte Vollmacht zur Vermittlung eines Friedens zu erhalten. Aber Lothar und ſeine Brüder hatten inzwiſchen ſchon das kaiſerliche Heer heimlich zum Abfalle bewogen und hinderten ihn ſeine Abſichten auszuführen. Bereits in der Nacht, die ſeiner Rückkehr aus dem kaiſerlichen Lager folgte, ging ein Teil der Kaiſerlichen zu Lothar über. Schon am 30. Juni ſah ſich Ludwig genötigt, ſich ſeinen Söhnen zu ergeben. Gregors Intervention war alſo völlig erfolglos geweſen. Lothar hatte ihn vollſtändig düpiert. Mit dem Gefühle, eine ſchwere Niederlage erlitten zu haben, kehrte er nach Rom zurück. Dem entſprach es, daß er ſpäter ſich wieder auffällig Ludwig näherte. Er ordnete 837 eine Geſandtſchaft an ihn ab, um ihm ſeine Freude über die Unterwerfung der Söhne und über den Plan, Lothar die Kaiſerwürde zu nehmen, auszudrücken. Daß er ſich geweigert habe, die Abſetzung Ebos von Reims, eines der Hauptgegner Ludwigs, zu beſtätigen, iſt nur eine Vermutung der epistula Caroli Calvi ad Nicolaum I., Bouquet, Recueil VII, S. 558, die auch ſonſt anderweitig nicht verbürgte Nachrichten bietet, vgl. zu der viel beſtrittenen Angabe die Erörterungen Mühlbachers, Regesta imperii I, S. 346 f. Als dann nach dem Tode Ludwigs von neuem der Krieg um das Erbe des großen Karl ausbrach, ſuchte er wieder für den Frieden zu wirken. Mit welchem Erfolge iſt nicht bekannt. — Im übrigen iſt von ſeinem Pontifikate wenig zu berichten. Anskar erhielt von ihm das Pallium und die Würde eines päpſtlichen Legaten in den nördlichen und öſtlichen Ländern. In Rom ſorgte er mit größter Freigebigkeit für die Ausſtattung und den Bau von Kirchen und Klöſtern. In dem verfallenen Oſtia errichtete er eine ſtarke Feſtung gegen die Sarazenen, welche zu ſeinem Gedächtnis den Namen Gregoropolis führen ſollte. — Das Datum ſeines Todes iſt nicht bekannt. Feſt ſteht nur, daß er im Januar 844 das Zeitliche ſegnete. **H. Böhmer.**

Gregor V., Papſt, 996—999. — Liber pontificalis ed. Duchesne 2, S. 261 f.; Jaffé² 1, S. 489—495; Ann. Hildesheim., Quedlinburg. ad a. 995—999; Thietmar, Chron. IV, 27, 30. 43 f. ed. Kurze; Canaparius, Vita Adalberti c. 21, SS IV, 590; Aimoin, V. Abbonis n. 11 f.; Vita Nili, Acta Sanctorum Sept. VII, 336. — Höfler, Die deutſchen Päpſte 1, S. 307 ff; Otto, Gregor V., Diſſert., München 1881; Baxmann, Die Politik der Päpſte 2, S. 147—159; Langen, Geſch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII. S. 381—387; Hauck, KG Deutſchlands 3, S. 261—269; vgl. auch die Darſtellungen der politiſchen Geſchichte in Dahlmann-Waitz Quellenkunde.

Als Otto III. nach Oſtern 996 zu Ravenna Hof hielt, erſchien vor ihm eine Deputation des römiſchen Adels und erſuchte ihn, den Römern an Stelle des kurz zuvor verſtorbenen Johannes XV. einen neuen Papſt zu geben. Otto willfahrte dieſem Wunſche. Mit ſeiner Zuſtimmung ward der 24jährige Brun von Kärnthen von den überwiegend aus Geiſtlichen beſtehenden Optimaten des königlichen Heeres zum Papſte gewählt und darauf von Willigis von Mainz und Hildibald von Worms, den einflußreichſten Männern des deutſchen Hofes, nach Rom geleitet, wo er am 3. Mai 996 feierlich als Gregor V. inthroniſiert wurde. Der jugendliche Papſt war ein Urenkel Ottos des Großen, ein Onkel des ſpäteren Kaiſers Konrads II., alſo ein naher Verwandter des Kaiſerhauſes. In Worms, am Hofe Biſchof Hildebalds, war er erzogen worden. Zur Zeit des Romzugs gehörte er der königlichen Kapelle an. Es iſt danach kein Wunder, daß er ſich vielfach von den Anſchauungen abhängig zeigt, welche damals am deutſchen Hofe herrſchten. Aber nicht minder verſtändlich iſt, daß auch über ihn, ſobald der Kaiſer abzog, die alte kuriale Regierungstradition Macht gewann. Nirgends bekundet ſich das ſo deutlich, wie in ſeiner Stellungnahme im Reimſer Bistumsſtreite. Während Otto III. unter dem faſcinierenden Eindrucke von Gerberts Perſönlichkeit ſich entſchloß, mit der Politik ſeiner Mutter und Großmutter zu brechen und Erzbiſchof Arnulf fallen zu laſſen, beharrte er feſt auf dem alten päpſtlichen Standpunkte: auf dem Konzil von Pavia im Frühjahr 997 ſuspendierte er ſämtliche franzöſiſche Biſchöfe, welche ſich an der Abſetzung des karolingiſchen

Erzbiſchofs beteiligt hatten, und betrieb aufs energiſchſte deſſen Reſtitution. Es gelang ihm auch wirklich, im Sommer 997 Arnulfs Freilaſſung und Wiederanerkennung am franzöſiſchen Hofe durchzuſetzen. Auch ſonſt bekundete er einen ungewöhnlichen Ernſt in der Auffaſſung ſeiner Pflichten (vgl. ſein Vorgehen gegen die unkanoniſche Ehe Roberts von Frankreich, gegen die Simonie). Aber das Glück war ihm nicht hold. Schon Ende des Jahres 996 ward er von Crescentius, dem Führer des Stadtadels, den er wenige Monate zuvor mit Mühe vom Beile des Henkers gerettet hatte, aus Rom vertrieben. Im Mai 997 ſtellte dann der römiſche Tyrann ihm in dem Erzbiſchof Johann von Piacenza, dem ehemaligen Lehrer Ottos III., der noch kurz vorher von dem deutſchen Hofe nach Konſtantinopel geſandt worden war, um für ſeinen Zögling um die Hand einer griechiſchen Prinzeſſin zu werben, einen eigenen Papſt gegenüber. Erſt im Februar 998 wurde er von Otto mit Heeresmacht wieder in die Stadt zurückgeführt. Hier hielt er über den Gegenpapſt und nach dem Falle der Engelsburg auch über Crescentius ſtrenges Gericht. Sein Anſehen bei den Römern erhielt dadurch den letzten Stoß. Er ſtützte ſich darum jetzt ganz auf die kaiſerliche Macht. Er verlieh Gerbert, den der Kaiſer inzwiſchen zum Erzbiſchof von Ravenna erhoben hatte, anſtandslos das Pallium (Jaffé 3883). Er ließ es zu, daß Otto in Gemeinſchaft mit ihm den römiſchen Synoden präſidierte und ſich in die Beſetzung außerhalb des Imperiums liegender Bistümer miſchte (3888), und duldete es ſogar, daß der Kaiſer Appellationen gegen päpſtliche Urteile annahm und päpſtliche Urteile aufhob (Urkunden Ottos III. ed. Sickel nr. 276. 278). Als er am 18. Februar 999 ſtarb, war daher das Papſttum von der Krone abhängiger, als je zuvor ſeit der Erneuerung des Imperiums durch Otto den Großen. **H. Böhmer.**

Gregor VI., Gegenpapſt 1012. — Thietmari Chronicon lib. VI cap. 61, MG SS III p. 835; Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. tom. I p. 514. — S. Hirſch, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich II., 2. Bd, Berlin 1864, S. 385, 390 f.; F. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom, 3. Aufl. 4. Bd, Stuttgart 1877, S. 14 f.; A. Hauck, KG Deutſchlands 1896 3. Bd S. 518; P. G. Wappler, Papſt Benedikt VIII. 1012—1024, Diſſ. Lpzg. 1897, S. 15. 19. 22.

Als Benedikt VIII. von der Partei der Grafen von Tusculum 1012 den päpſtl. Stuhl beſtieg, (vgl. II Bd S. 562) war ihm, wahrſcheinlich von ſeiten der Crescentier, ein Gegenkandidat Gregorius gegenübergeſtellt worden, der ſich jedoch in Rom nicht zu behaupten vermochte. Als Flüchtling traf er zu Weihnachten desſelben Jahres bei König Heinrich II. in Pöhlde ein, um hier mit lauten Klagen über ſeine Vertreibung Beſchwerde zu führen. Aber die Hoffnung, durch dieſe Anrufung des königlichen Schiedsgerichts Heinrich auf ſeine Seite zu ziehen, erfüllte ſich nicht. Denn dieſer nahm ihm das päpſtliche Kreuz — Gregor war in vollem päpſtlichen Schmuck erſchienen — und befahl ihm, der Ausübung päpſtlicher Befugniſſe ſich zu enthalten. Daß er zugleich verſprach, wenn er nach Rom käme, ſeine Sache zu unterſuchen, bedeutete dieſen Handlungen gegenüber nicht viel. Thatſächlich war bereits damals eine Verſtändigung zwiſchen Benedikt und Heinrich angebahnt, am 14. Februar 1014 empfing der letztere die Kaiſerkrone. — Der Ausgang Gregors iſt unbekannt. **Carl Mirbt.**

Gregor VI., Papſt 1045—1046. — Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. tom. I p. 524 f. II p. 709 Nr. 4123—4130; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, Lips. 1862; MSL 142 S. 573—578; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Bd Elberfeld 1869, S. 199 ff.; E. Steindorff, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich III. 1. Bd, Leipzig 1874, 2. Bd 1881 (grundlegend); C. J. v. Hefele, Conciliengeſchichte 4. Bd 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 707 ff.; W. v. Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit 2. Bd 5. Aufl. Leipzig 1885; J. Langen, Geſchichte der römiſchen Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 432—438; E. Sackur, Die Cluniacenſer in ihrer kirchl. u. allgemeingeſchichtl. Wirkſamkeit b. z. Mitte des elften Jahrhunderts, 2. Bd, Halle 1894, S. 281 ff.; C. Mirbt, Die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 241 ff. 361. 571 ff.; W. Martens Gregor VII., ſ. Leben und Wirken, Lpzg. 1894; A. Hauck, KG Deutſchlands 3. Bd, Lpzg. 1896, S. 570 ff. 584 ff.; H. Grauert, Rom und — Günther der Eremit: HJG XIX. Bd (1898) S. 249—287; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Roma 1893, S. 294.

Papſt Benedikt IX. (1033—1048 vgl. Bd II S. 563 f.) hatte zwar im Frühjahr 1045 den Gegenpapſt Silveſter III., den die Römer in der Perſon des Biſchofs Johannes von Sabina ihm entgegenſtellten, raſch zu beſiegen vermocht, aber, zu einer Änderung ſeines ungebundenen Lebenswandels nicht geneigt, zugleich die Unhaltbarkeit ſeiner Lage erkannt. Da er außerdem mit der Tochter eines Gerard de Saxo ſich verheiraten wollte (Bonizo,

liber ad amicum lib. V. MG SS libelli de lite I p. 581 vgl. Annales Altahenses a. 1046), entsagte er dem Papsttum, doch nicht ohne diesen Schritt noch zum Gegenstand eines Geschäftes zu machen. Denn am 1. Mai 1045 verkaufte er (Benizo l. c., Desiderius von Monte Cassino [Viktor III.], Dialogi de miraculis S. Benedicti lib. III BM XVIII, 853 cf. Leo v. Ostia, Chron. mon. Casin. II. cap. 77. SS VII, p. 682) seine Würde in schriftlich ausgefertigtem Vertrag (Annales Romani, Watterich I, 72: per cartulam refutavit) um 1000 (Bene. gesta romanae ecclesiae II, c. 7, libelli de lite II p. 378) oder 2000 (Papstkatalog Watterich I, p. 70, Steindorff, I, 490), Pfund Silber an den römischen Erzpriester Johannes Gratianus von der Kirche S. Johannes an der Porta Latina, der als sein patrinus (Steindorff 259: Gewatter, Hauck 570: Beichtvater) von den Ann. Roman. (Watterich l. c.) bezeichnet wird. Da der päpstliche Stuhl nur dann neu besetzt werden konnte, wenn er vakant war, ist die Nachricht Benizos, daß Benedikt sich selbst seiner Würde für unwürdig erklärte (l. c. semetipsum damnavit pontificatuique renunciavit), nicht unwahrscheinlich; auf Grund dieser Sachlage konnte erst das römische Volk die Erhebung Gratians zum Papst vollziehen (Rodulphus Glaber, Historiae V, c. 5, SS VII, p. 72: eum consensu totius Romani populi wurde B. entsetzt). Die Tatsache der einhelligen Wahl sowie der Umstand, daß der neue Papst in Rom selbst sich einen guten Ruf verschafft hatte (Rodulphus Glaber, V. c. 5; vir religiosissimus ac sanctitate perspicuus; Desiderius l. c.: tunc in urbe religiosior caeteris clericis videbatur; Benizo l. c.: tunc magni meriti videbatur), haben Gregor VI. auch außerhalb rasch Anerkennung eingetragen. Petrus Damiani beglückwünschte ihn enthusiastisch zu seiner Erhebung und hoffte auf seine Mitwirkung bei der unaufschiebbaren Reform des kirchlichen Lebens (vgl. Bd IV, 433, 28 ff.); der französische König schickte an ihn eine Gesandtschaft (Jaffé Nr. 4130); auch von Deutschland aus wurde er als rechtmäßiger Papst behandelt (Jaffé Nr. 4125) — da fand sein Pontifikat einen jähen Abschluß durch die Romfahrt des deutschen Königs Heinrich III. Auf der Synode zu Sutri am 20. Dezember 1046 wurde Gregor VI. seines Amtes entsetzt (Steindorff I, S. 503 ff. verzeichnet am vollständigsten alle einschlägigen Quellen, vgl. Hauck S. 587 ff.). Daß die Initiative zu diesem Akt von dem König ausgegangen ist, also von einer freiwilligen Abdankung Gregors, wie sie von einigen hierarchisch gesinnten Schriftstellern (z. B. Bernold, chronicon a. 1046. SS V, p. 425: Gregorius . . . . non invitus pastorale officium deposuit) berichtet wird, nicht geredet werden darf, kann jetzt als erwiesen gelten. Dagegen schließt die Behauptung eines auf Gregor ausgeübten Zwanges nicht aus, daß auf Grund der seit Ennodius von Pavia verbreiteten Anschauung, daß kein Mensch, auch keine Synode, den Papst richten dürfe (vgl. Bd V S. 394, 10), der Modus der Selbstabsetzung des Papstes in Anwendung kam. — Wann Heinrich III. den Entschluß gefaßt hat, Gregor VI. den Prozeß zu machen, ist mit Sicherheit nicht zu bestimmen. Daß darüber schon auf der Synode zu Pavia Ende Oktober 1046 Beratungen stattgefunden haben, wird freilich nicht berichtet, ist aber wahrscheinlich. Eine Wandlung der königlichen Politik zu Ungunsten des Papstes deshalb erst nach der Zusammenkunft zwischen Gregor und Heinrich in Piacenza anzunehmen, weil dem ersteren hier noch eine ehrenvolle Aufnahme zu Teil geworden ist (Hermann von Reichenau, Chron. 1046: Heinricus . . . . Gratianum . . . . ad se venientem honorifice suscepit), muß man Bedenken tragen, weil die Verfassung der äußeren Ehren gegenüber einem noch amtierenden Papst das bevorstehende Gericht leicht mit dem Schein der Voreingenommenheit hätte belasten können. — Daß die Kenntnis von der Abfindung Benedikts IX. anfangs auf einen kleinen Kreis sich beschränkte, ist durchaus wahrscheinlich, da ein Ruchbarwerden des Kaufaktes keinem der beiden Beteiligten Vorteil brachte. Ebenso begreiflich freilich ist es, daß die Zahl der Mitwisser rasch wuchs. Zu einer Zeit, da die Simonie in allen denkbaren Formen und in sehr verfeinerter Gestalt sich verbreitet hatte und die Ausrottung dieses Krebsschadens alle anderen Aufgaben zurückdrängte, war ein Papst, der den Weg zu seiner Würde durch die Zahlung von Geld sich eröffnet hatte, unmöglich und für das Haupt der Kirche konnte es keine Milderungsgründe geben. Seine Beseitigung war unvermeidlich. — Im Vergleich zu Benedikt IX., über den nur das Absetzungsurteil ausgesprochen wurde, und Silvester III., der seiner bischöflichen und priesterlichen Würde beraubt und zu Klosterhaft verurteilt wurde, hat nun aber Gregor VI. eine schärfere Bestrafung erfahren, indem man ihn als Staatsgefangenen nach Deutschland brachte. Unzweifelhaft haben politische Erwägungen dieses Verfahren veranlaßt, mochte sich nun Gr. deutsch-feindlicher Umtriebe verdächtig (Hauck 589) gemacht haben, was aber nicht erwiesen werden kann, oder hoffte man durch seine Entfernung dem Nachfolger Clemens II. Schwierigkeiten zu ersparen, die ihm, zumal als Ausländer, leicht von seiten der Römer bereitet

werden konnten, umſomehr als Gregor VI. ſie bei dem Antritt ſeiner Regierung durch einen Eid verpflichtet hatte, bei ſeinen Lebzeiten keinen andern Papſt zu wählen (Bonizo l. c. p. 586). Der Expapſt mußte an den Ufern des Rheins (Bonizo l. c. 587), wahrſcheinlich in Köln (Gregor VII. Registrum I 79, Jaffé Bibl. rer. germ. tom. II p. 99), alſo in der Diöceſe des Erzbiſchofs Hermann, damaligen Erzkanzlers für Italien (geſt. 1056), der ſich im Gefolge des Königs auf deſſen Romfahrt befand, Aufenthalt nehmen, wo er bald darauf (Bonizo l. c.: non longe post tempore), wahrſcheinlich Anfang 1048, geſtorben iſt. Als Clemens II. am 9. Oktober 1047 ſtarb, lebte er noch (vgl. Brief des Biſchofs Wazo von Lüttich: Anſelm, gesta epp. Leodiens II c. 65, SS IX S. 228, auch Watterich I S. 79 f.). — In der Begleitung des Verbannten befand ſich wider ſeinen Willen (Reg. VII 14a l. c. p. 401) Hildebrand, der ſpätere Gregor VII. Da Bonizo ihn freiwillig mitgehen läßt (l. c. 587: volens erga dominum suum exhibere reverentiam), iſt auch ſeine Motivierung (nam antea fuerat suus capellanus) unſicher. Der Folgezeit erſchien das Verhältnis Hildebrands zu Gregor VI. als ein intimes (Beno, gesta rom. eccl. II c. 7. libelli de lite II p. 378 bezeichnet Gregor VI als magister Hildebrandi, und nennt ihn c. 8: perfidiae simul et pecuniae eius heres.; Otto von Freiſing, Chronik VI c. 32, SS XX 244: Hildebrand habe ſich den Namen Gregor beigelegt zu Ehren Gregors VI. und um die Mißbilligung ſeiner Abſetzung auszudrücken). — Über die Reform des Papſttums herrſchte in Rom ſelbſt große Freude (Ann. Rom., Watterich I S. 73). Lebhafte Zuſtimmung bezeugte auch Petrus Damiani (vgl. Bd IV, S. 433, 49), der in die Beſeitigung Gregors VI. ſich um ſo leichter finden mochte, je weniger dieſer Papſt trotz korrekten Vorgehens gegen die Simonie (Jaffé Nr. 4130 vgl. 4126) den großen Aufgaben ſeiner Stellung ſich gewachſen gezeigt hatte (Bonizo l. c. 585: erat idiota et mirae simplicitatis vir). Aber auch andere Stimmen ließen ſich vernehmen und darin kündigte ſich der Anbruch einer neuen Zeit an; Biſchof Wazo von Lüttich (vgl. ob.) betrachtete ſeine Abſetzung geradezu als widerrechtlich (depositi a quibus non oportuit) und ebenſo hat der unbekannte Verfaſſer der in Frankreich entſtandenen Schrift de ordinando pontifice (libelli de lite I p. 13 vgl. Publ. 6 f.) geurteilt. **Carl Mirbt.**

Gregor VII., Papſt 1073—1085. — In der folgenden Zuſammenſtellung von Litteratur ſind ältere Darſtellungen und Unterſuchungen nicht aufgenommen worden, da die Erforſchung der Zeit Gregors VII. durch die neueren kritiſchen Ausgaben der Quellen jener Zeit, beſonders in den MG, auf neue Grundlagen geſtellt worden iſt. Ebenſo bleiben die zahlreichen Schriften ungenannt, welche die Geſchichte des gregorianiſchen Pontifikats zu kirchenpolitiſchen Zwecken verwerten oder unter apologetiſchem Geſichtspunkt oder populär behandeln. Auch auf dieſe für die wiſſenſchaftliche Forſchung nicht in Betracht kommende Litteratur erſtrecken ſich, zum Teil wenigſtens, die umfaſſenden Verzeichniſſe von Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna Vol. I, Roma 1893, p. 295—303 und U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen âge, Paris 1877 ff., S. 924 ff.; derſelbe, Supplément 1888 S. 2621 f.

1. Litteratur: a) Allgemeine: A. Fr. Gfrörer, Papſt Gregorius VII. und ſein Zeitalter, 7 Bde, Schaffhauſen 1859—1861, dazu Namen- und Sachregiſter von H. Oſſenbeck, ebend. 1864; W. v. Gieſebrecht, Geſch. der deutſchen Kaiſerzeit 3. Bd 5 Aufl., Leipzig 1890; J. Langen, Geſchichte der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII, Bonn 1892; Geſch. d. r. K. von Gregor VII. bis Innocenz III., 1893; C. Mirbt, die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII., Leipz. 1894; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich IV und Heinrich V., 1. Bd 1056 bis 1069, Leipzig 1890, 2. Bd 1070 bis 1077, 1894; W. Martens, Gregor VII., ſein Leben und Wirken, 2 Bde, Leipzig 1894; A. Hauck, KG Deutſchlands, 3. Bd, Leipzig 1896 (DZ 1897 Nr. 24); Weizſäcker, Einleitung zu d. Akadem. Preisverteilung, Tübingen 1896 (Rede, 20 S.); H. Gerdes, Geſch. des deutſchen Volkes und ſeiner Kultur im MA, 2. Bd Geſchichte der ſaliſchen Kaiſer und ihrer Zeit, Leipzig 1898; G. Richter, Annalen d. deutſchen Geſchichte im MA, 3. Abt. Ann. d. d. Reichs im Zeitalter d. Ottonen und Salier, 2. Bd, Halle a. S. 1898. Außer dieſen Werken ſind zu nennen: J. Voigt, Hildebrand als Papſt Gregorius der Siebente u. ſ. Zeitalter, Weimar 1815 (2. Aufl. 1846, als Verſuch einer unbefangenen Würdigung Gregors für die Geſchichte der Beurteilung dieſes Papſtes noch von Intereſſe); J. W. Bowden, The life and pontificate of Gregory VII., 2 vol., London 1840; G. Caſſander, Das Zeitalter Hildebrands (Gr. VII.) für und gegen ihn, Darmſtadt 1842; H. Floto, Kaiſer Heinrich der Vierte u. ſ. Zeitalter, Stuttg. u. Hamburg 1855. 1856 2 Bde; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII., 2. Tl, Elberfeld 1869; E. Steindorff, Jahrbücher d. d. Reichs unter Heinrich III., 2 Bde, Leipzig 1874, 1881; F. Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im MA, 3. Aufl. 4. Bd, Stuttgart 1877; F. Rocquain, La papauté au moyen âge, Paris 1881; K. W. Nitzſch, Geſch. d. d. Volkes, hrsg. von G. Matthäi, 2. Bd, Leipzig 1883; H. Prutz, Staatengeſchichte des Abendlandes im Mittelalter von Karl d. Gr. bis auf Maximilian (= Allgem. Geſch. in Einzel-

darſtellungen herausg. v. W. Oncken II, 6) 1. Bd, Berlin 1885; C. J. v. Hefele, Conciliengeſch., 5. Bd hrsg. v. A. Knöpfler, Freiburg i. B. 1886; L. von Ranke, Weltgeſchichte, 7. Teil, Leipzig 1886; W. Martens, Heinrich IV. und Gregor VII. nach der Schilderung von Rankes Weltgeſchichte, Danzig 1887; R. v. Eicken, Geſch. und Syſtem der mittelalterlichen Weltanſchauung, Stuttgart, 1887; Briſchar, A. Gregor VII. und Heinrich IV.: Kirchenlexikon 5. Bd 1888, S. 1104—1127, 1664—1674; O. Delarc, Saint Grégoire VII et la reforme de l'église au XIe siècle, 3 vols, Paris 1889 (vgl. HZ NF Bd 33 S. 332 f.); W. Manitius, Deutſche Geſchichte unter den ſächſiſchen u. ſaliſchen Kaiſern (= Bibl. deutſch. Geſch.). Stuttgart 1889; A. Dresdner, Kultur- und Sittengeſchichte der italieniſchen Geiſtlichkeit im 10. und 11. Jahrh., Breslau 1890; J. v. Döllinger, Das Papſttum, hrsg. v. J. Friedrich. (Neubearbeitung v. Janus, D. Papſt u. d. Konzil), München 1892; E. Sackur, Die Cluniacenſer 2. Bd, Halle a. S. 1893; M. R. Vincent, The age of Hildebrand (= Ten Epochs of Church History ed. J. Fulton vol. V), New-York 1896 (ThZ 1898 Nr. 19); L. v. Heinemann, Geſchichte der Normannen in Unteritalien und Sicilien, 1. Bd, Leipzig 1894; P. Hinſchius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Proteſtanten in Deutſchland, Berlin 1869 ff.; S. Bäumer, Geſchichte des Breviers, Freiburg i. B. 1895, S. 514—524: die in ruſſiſcher Sprache erſcheinenden Unterſuchungen des ruſſiſchen Gelehrten A. Pjäzigin über die Zeit Gregors VII. — zuletzt erſchien „Abriß der Geſchichte des Papſttums im 11. Jahrhundert (Hildebrand und das Papſttum bis zum Tode Heinrichs III.)", Petersburg 1898 — zeugen von genauer Kenntnis der einſchlägigen deutſchen Litteratur.

b) Hildebrand bis 1073. — W. Martens, War Gr. VII. Mönch? Danzig 1891; U. Berlière, Grégoire VII fut-il moine? Revue bénédictine, Maredsous 1893, X S. 337—347; P. Scheffer-Boichorſt, War Gr. VII. Mönch? Deutſche Zeitſchr. f. Geſchichtswiſſ. XI, 1894 S. 228—241; W. Martens, Gr. VII. war nicht Mönch: HJG XVI 1895 S. 274—282; H. Grauert, H. ein Ordenskardinal: ib. S. 283—311. — J. Schirmer, De Hildebrando subdiacono ecclesiae Romanae, Diss. Berolini 1860; W. Martens, Die Beſetzung des päpſtl. Stuhles unter den Kaiſern Heinrich III. und Heinrich IV.: ZKR XX, XXI, XXII (NF. V, VI, VII), Sond.-Abdr. Freiburg i. B. 1887.

c) Gregor VII. und Deutſchland. — C. Mirbt, Die Wahl Gr. VII., Marburg 1892, (dagegen Knöpfler, Katholik 1892 S. 352—365); W. Lüngen, Z. Politik Gr. VII. gegen Heinrich IV (1076—1080), Progr. Bochum 1882; P. Dehnicke, Die Maßnahmen Gr.s VII. gegen H. IV. 1076—1080, Diſſ. Halle 1889; C. Mirbt, Die Abſetzung H. IV. durch Gr. VII. in d. Publiziſtik jener Zeit: Kirchengeſchichtl. Studien z. Ehren v. H. Reuter 1889, Sond.-Abdr. 1890; M. Doeberl, Z. Rechtfertigungsſchreiben Gr.s VII. an die deutſche Nation vom Sommer 1076, Progr. München 1891; R. Goldſchmit, Die Tage von Tribur und Canoſſa, Straßb. Diſſ. 1873; F. Braun, Die Tage von C. unter H. IV., 2. H. Progr. Marburg 1873. 1874; G. Schubart, H. IV. i. C., Pr. Berl. 1882; C. Mirbt, H. IV. i. C.: Chriſtl. Welt 1889 Nr. 26. 27. 28; H. Otto, Zu den Vorgängen i. C. i. Jan. 1077: Mitt. Oeſterr. Geſch. 18, 615—620; W. Sachſe, Canoſſa H. 1, Leipzig 1896; F. Mädge, Die Politik Gr.s VII. den Gegenkönigen Rudolf und Hermann gegenüber, Pr. Elberfeld 1879; P. Sander, Der Kampf Heinrichs IV. u. Gr. VII. v. d. zweiten Exkommunikation des Königs bis zu ſeiner Kaiſerkrönung (März 1080 bis März 1084), Diſſ. Straßburg, Berlin 1893; E. Engelmann, Der Anſpruch der Päpſte an Konfirmation und Approbation bei d. d. Königswahlen (1077—1379), Breslau 1886 (vgl. P. Doenitz, Ueber Urſprung u. Bedeutung d. Anſpruchs der Päpſte an Approbation d. d. Königswahlen, Diſſ. Halle 1891 S. 24 ff.); Fr. Redlich, Die Abſetzung deutſcher Könige durch den Papſt, Diſſ. Münſter 1892; W. Domeier, Die Päpſte als Richter über die deutſchen Könige von der Mitte des 11. bis zum Ausgang des 13. Jahrh. (= Unterſuchungen zur deutſchen Staats- und Rechtsgeſchichte, hrsg. von O. Gierke, 53 H.) Berlin 1897 (für die Zeit Gr.s VII. unvollſtändig); A. Helmsdörfer, Forſch. z. Geſch. d. Abtes Wilhelm von Hirſchau, Göttingen 1874; P. Eiſeke, Die Hirſchauer während des Inveſtiturſtreites, Gotha 1883; O. Köhncke, Wibert von Ravenna (Papſt Clemens III), Leipzig 1888.

d) Gr. VII. und die anderen Staaten Europas. — Italien: A. Pannenborg, Studien z. Geſch. der Herzogin Mathilde von Canoſſa, Progr. Göttingen 1872; Paech, Die Pataria in Mailand 1056—1077, Progr. Sondershauſen 1872; A. Krüger, Die Pataria in Mailand, Breslau 1873. 1874; C. Hegel, Geſch. der Städteverfaſſung von Italien, 2. Bd, Leipz. 1847; A. Overmann, Gräfin Mathilde von Tuscien, ihre Beſitzungen u. ſ. w., Innsbruck 1895. — Frankreich: G. Hoffmann, Das Verhältnis Gr.s VII. zu Frankreich, Diſſ. Breslau 1877; M. Wiedemann, Gr. VII. u. Erzbiſchof Manaſſes I. von Rheims, Diſſ. Leipzig 1884; F. Liebermann, Anſelm von Canterbury und Hugo von Lyon: Hiſtor. Aufſätze G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, S. 156 ff.; M. Meyer, Z. Legation des Biſchofs Hugo von Die unter Gr. VII., Diſſ. Greifswald 1887; W. Lübe, Hugo von Die und Lyon, Legat von Gallien, Straßb. Diſſ., Breslau 1898; R. Koepell, Geſchichte Polens, 1. Bd, Hamb. 1840, S. 195 ff.; Ph. Strahl, Geſch. d. ruſſiſchen Staates, 1. Bd, Hamb. 1832, S. 180; A. Huber, Geſch. Oeſterreichs, 1. Bd, Gotha 1885, S. 205. 223 ff.; J. Aſchbach, Geſch. Spaniens und Portugals z. Z. d. Herrſchaft d. Almoraviden u. Almohaden, 1. Tl. Frankfurt a. M. 1833 S. 129. ff. 358 ff.; J. M. Lappenberg, Geſch. v. England, 2 Bd, Hamb. 1837; E. Freemann, The History of the Norman Conquest of England, vol. IV., Oxford 1871.

e) Innere Verwaltung der Kirche, Inveſtiturſtreit u. ſ. w.: W. v. Gieſebrecht, Die Geſetzgebung der röm. Kirche zur Zeit Gr.s VII.: Münchener Hiſt. Jahrb. 1866 S. 93—193; J. Ficker, Ueber das Eigentum des Reichs am Reichskirchengut, SWA 72. Bd 1872; G. Waitz, Deutſche Verfaſſungsgeſchichte 7. Bd, Kiel 1876; O. Meltzer, Papſt Gr. VII. u. die Biſchofswahlen, 2. Aufl. Dresden 1876; K. Beyer, Die Biſchofs- u. Abtswahlen in Deutſchland unter Heinr. IV. in d. Jahren 1056 bis 1076; Diſſ. Halle 1881; F. O. Voigt, Die Kloſterpolitik der ſaliſchen Kaiſer und Könige mit beſonderer Berückſichtigung Heinr. IV. bis zum J. 1079, Diſſ. Leipzig 1888; R. Bonin, Die Beſetzung der deutſchen Bistümer in den letzten 30 Jahren Heinr. IV. 1077—1105, Diſſ. Leipzig, Jena 1889; E. Meyer, Zum Inveſtiturgeſetz Gr. VII., Sonderabdr. a. d. Feſtſchrift d. Friedr. Koll. Königsberg 1892; F. M. Mayer, Die öſtlichen Alpenländer im Inveſtiturſtreit, Innsbruck 1883; P. Krollick, Die Kloſterchronik von St. Hubert und der Inveſtiturkampf im Bistum Lüttich, Diſſ. Leipzig, Progr. Berlin 1884; A. Cauchie, La querelle des investitures dans les diocèses de Liège et de Cambrai, 2 fasc. Louvain 1890. 1891; L. A. Warnkönig u. L. Stein, Franz. Staats- und Rechtsgeſchichte, Baſel 1846; A. Luchaire, Histoire des institutiones monarchiques de la France sous les premiers Capétiens, 2 Bde, Paris 1883; P. Imbart de La Tour, Les élections episcopales dans l'église de France du Xe au XIIe siècle, Paris 1894; W. Piper, Die Politik Gr.s VII. gegenüber der deutſchen Metropolitangewalt, Diſſ. Halle, Quedlinburg 1884; R. Schröder, Lehrbuch der Deutſchen Rechtsgeſchichte, 3. Aufl., Leipzig 1898; J. H. Ramſay, The Foundations of England, vol. II, London 1898, S. 109 ff.

f) Die kirchenpolitiſchen Grundſätze Gr. VII.: O. Gierke, Das deutſche Genoſſenſchaftsrecht 3. Bd, Berlin 1881; J. May, Der Begriff „Justitia" im Sinne Gr.s VII.: FdG XXV 1885 S. 179—183, vgl. NA XII p. 344 ff.; C. Mirbt, Die Stellung Auguſtins in der Publiziſtik d. gregorianiſchen Kirchenſtreits, Leipzig 1888; E. Michael, Wie dachte Gr. VII. über Urſprung und Weſen der weltlichen Gewalt: ZkTh XV 1891 S. 164—172; J. B. Sägmüller, Die Idee Gr.s VII. vom Primat in der päpſtl. Kanzlei: ThQ 78, 1896, S. 577—613; E. Bernheim, Politiſche Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anſchauungen Auguſtins: Deutſche Zeitſchrift f. Geſchichtswiſſ. NF I 1896 S. 1—23; L. Cardiol, Prétentions de la papauté d'après Grégoire VII. (Thèse), Genève 1897 (wertlos).

2. Quellen: a) Die Briefe Gregors ſind die wichtigſten Quellen für ſeinen Pontifikat. Das Regiſtrum (ed. Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum, tom. II Monumenta Gregoriana, Berlin 1865), das in 8 Büchern 363 Schreiben, aber nicht ausſchließlich von Gregor (vgl. z. B. I 29a, IV 12a) enthält, iſt keine vollſtändige Sammlung der aus ſeiner Kanzlei hervorgegangenen Schriftſtücke, ſondern eine unter dem Geſichtspunkte der Rechtfertigung der gregorianiſchen Kirchenpolitik vollzogene Auswahl, die, wenn auch wohl auf Anregung Gregors unternommen, in der überlieferten Geſtalt ihm nicht vorgelegen haben kann. (Ueber das Regiſtrum: W. Gieſebrecht, De registro Gregorii VII.; Jaffé, Regesta (ſ. u.) S. 594—596; de Gregorii VII. registro emendando 1858; E. Dünzelmann, Die chronolog. Noten des Regiſtrum Gregorii VII.: FdG XV 1875 S. 515—547; K. Beyer, Ueber die Datierung einiger Briefe im Regiſtrum Gregorii VII. und im Codex Udalrici: FdG XXI 1881 S. 407—443; P. Ewald, Das Regiſtrum Gr. VII.: Hiſtor. Unterſuchungen A. Schäfer gewidmet, Bonn 1882 S. 296—318; J. v. Pflugk-Harttung, Das Regiſter Gr. VII. NA VIII 1883 S. 229—242; derſelbe, Regiſter u. Briefe Gr. VII: NA XI 1886 S. 143—172; Löwenfeld NA X 1885 S. 309—329; D. Schäfer, Zur Datierung zweier Briefe Gr. VII. [Reg. II 29, III 7]: NA XVII 1892 S. 418—424). 51 außerhalb des Regiſtrums überlieferte Briefe Gregors hat Jaffé (l. c. p. 520 ff.) als „Epistolae collectae" herausgegeben, über andere in dieſe Sammlung nicht aufgenommene Briefe iſt zu vergleichen A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi I, 2. Aufl. p. 541. Ein wichtiges Schreiben vom 11. Februar 1077 hat zuletzt P. Kehr veröffentlicht: GgA Nachr. 1897 H. 2 S. 226 ff. Die Zuſammenſtellung der Rechte des Papſtes in 27 Sätzen, die mit der Ueberſchrift Dictatus papae zwiſchen zwei Briefen vom 3. und 4. März 1075 in dem Regiſtrum ſeinen Platz hat (II, 55a, Martens II, 298 ff.), iſt nicht auf Gregor VII. zurückzuführen (Löwenfeld: NA XVI p. 193—202), ſondern auf den Kardinal Deusdedit (Sackur: NA XVIII 135—153), der dadurch zugleich die Anwartſchaft auf die Abfaſſung des Regiſters erhält. — Jaffé, Regesta pontificum Ed. II. (1885) handelt tom. I p. 594—649 Nr. 4771—5313, tom. II p. 751 über Gr. VII., vgl. über Heinrich IV. außerdem: K. Fr. Stumpf, Die Reichskanzler 2. Bd, Innsbruck 1865, S. 209 ff.

b) Die wichtigſten Geſchichtswerke für die Zeit Gr.s VII. ſind: Berthold, Annales; Bernold, Chronicon; Lambert von Hersfeld, Annales; Bruno, de bello saxonico; Marianus Scotus, chronicon ſämtlich: MG SS V; Leo von Oſtia, Chron. mon. Casinensis; Petrus von Monte Caſino, Chron: SS VII; Sigebert von Gembloux, Chron.: SS VI; Hugo von Flavigny, Chron.; Arnulph, gesta ep. Mediol.; Landulf, hist. Mediol.: SS VIII; vita Heinrici IV. Donizo, vita Mathildis: SS XII; Ann. Augustani: SS III. Ein vollſtändiges Verzeichnis bietet Gieſebrecht, Kaiſergeſchichte III, 1087. 1151; vgl. außerdem W. Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen, 2. Bd 6. Aufl. 1894. — Die vita Gregorii VII. des Paul von Bernried (Watterich, vitae pontificum I, 474—546) iſt 1128 abgeſchloſſen worden, vgl. J. Greving, Pauls von Bernried vita Gregorii VII. Münſter i. W. 1893 (= Kirchengeſchichtl. Studien, hrsg. von Knöpfler ꝛc. II, 1). Die durch Peter von Piſa verfaßte Biographie G.s: Watterich

I, S. 293–307; die des Kardinal Pandulph: L. A. Muratori, Scriptores rer. Ital. III pars I p. 304—313 vgl. außerdem Potthaſt II S. 1350 f.,

e) Eine dritte Gruppe von Quellen bildet die polemiſche Litteratur, welche die kirchlichen Kämpfe von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum Abſchluſſe des Wormſer Konkordates begleitet und zu überraſchenden Dimenſionen ſich entfaltet hat (Mirbt, Publiziſtik S. 80. 83: 115 Schriftſtücke von 65 Autoren erhalten, außerdem 14 Traktate verloren. M. Sdralek, Die Streitſchriften Altmanns v. Paſſau und Wezilos von Mainz, Paderborn 1890; G. Meyer von Knonau, Zur Beurteilung des hiſtor. Wertes der Streitſchriften aus der Zeit des Inveſtiturſtreits: Theol. Zeitſchr. aus der Schweiz 1897, XIV [Zürich] S. 130—139; Imbart de La Tour, La polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII: Revue des universités du midi, tome 4, Bordeaux 1898 S. 383—398). Der größte Teil dieſer Schriften liegt jetzt in den MG geſammelt vor unter dem Titel: libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti, tom. I Hannoverae 1891, II 1892, III 1897. Die wichtigſten Namen ſind aus der Zeit vor 1073: Petrus Damiani vgl. Bd IV S. 431 ff.; Kard. Humbert; 1073—1085: Bernold, Bernhard von Konſtanz vgl. Bd II S. 642 f. 640; Petrus Craſſus, Wido von Osnabrück, Wenrich von Trier, Manegold von Lautenbach, Gebhard von Salzburg; nach 1085: Anſelm von Lucca vgl Bd I S. 572 f.; Bonizo von Sutri Bd III. S. 311 ff.; Wido v. Ferrara, Benzo v. Alba Bd II S. 605 f.; Gesta romanae ecclesiae (Beno u. ſ. w.); de unitate ecclesiae conservanda; Deusdedit Bd IV S. 581 f.; Hugo von Fleury, Ivo von Chartres, Sigebert von Gembloux, Bruno von Segni Bd III S. 514 f.; Placidus von Nonantula. Die Spezialliteratur über alle dieſe Autoren findet ſich in meiner Publiziſtik.

1. Hildebrand bis zu ſeiner Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl. — Die Selbſtzeugniſſe Gr.s über ſein Vorleben erſtrecken ſich nicht auf ſeine Herkunft. Als ſeine Heimat wird übereinſtimmend (Papſtkatalog: Watterich I p. 293 N. 1, Cod. Vatic A p. 308, Petrus Piſanus p. 293, Paul v. Bernried c. 1 p. 474) Toscana genannt, und als Geburtsort von einigen oppidum Raovacum (Rovacum) angegeben (Petrus Piſ. p. 293, Cod. Vatic. p. 308 fügt hinzu patria Suanensis). Sein Vater, der den Namen Bunicus (Papſtkatalog p. 293 N. 1, Paul v. Bernr.: Bonicus) oder Bonizo (Petr. Piſ. p. 293, Cod. Vatic. p. 308: Bonitho) geführt hat, ſcheint in einfachen Verhältniſſen gelebt zu haben, da Abt Walo von Metz in ſeinem Glückwunſch zu der Erhebung Hildebrands dieſen ſpäter als vir de plebe bezeichnete (Watterich I, 740; Benzo von Alba p. 660: caprarius). Wie raſch die Legende der Jugend Hild.s ſich bemächtigt hat, zeigt Paul von Bernried (vita c. 2 ff.), der von feurigen Wunderzeichen zu berichten weiß; ſpäter machte man ihn auch zum Zimmermannsſohn (Annalista Saxo SS VI 701; Ann. Palidenses XVI 69). So wenig das Geburtsjahr Hild.s feſtſteht — wahrſcheinlich iſt er Anfang der zwanziger Jahre geboren — ſo wenig wiſſen wir, wann er nach Rom gekommen iſt. Gregor ſelbſt ſpricht ſpäter mit Dankbarkeit davon, daß der Apoſtelfürſt ihn ab infantia genährt (Reg. I, 39 p. 58 vgl. III, 10 a p. 224; a puero in domo sua: VII, 23 p. 415; a pueritia: I, 1 p. 10; ab adolescentia Reg. III, 21 p. 237) hat und fügt an der letztgenannten Stelle beſtimmter hinzu: in Romano palatio. Iſt danach ſeine Erziehung in einer, m. W. ſonſt nicht bekannten, Schule des Lateranpalaſtes (Martens, War Gr. VII. Mönch? S. 40) anzunehmen, ſo iſt durch die Notiz bei P. Bernried (c. 9, Watt. I, 477), daß Hild. als Knabe ſeinem Onkel, der Abt des Marienkloſters auf dem Aventin war, zur Erziehung übergeben worden, die frühe Überſiedelung nach Rom erklärt. Der Aufenthalt gerade in dieſem Kloſter war bedeutſam, da wir wiſſen, daß es vom Abt Odilo von Cluny als Abſteigequartier benutzt wurde (Jotſaldus, vita Odilonis II, c 9). Mit dieſem war der gelehrte und als Perſönlichkeit gerühmte Erzbiſchof Laurentius von Amalfi befreundet (Jotſ. vita c. 14; Steindorff I, p. 260 N. 4 cf. NA XV, p. 120), der nach ſeiner Vertreibung durch den Biſchof von Salerno in Rom in dem Haus des Erzprieſters Johannes Gratian Zuflucht fand (Beno, gesta II, c. 4, libelli II, 377) und neben dieſem (und Benedikt IX.) als Lehrer Hild.s bezeichnet wird (c. 3 p. 376). — Das reformatoriſche Eingreifen Heinrichs III. in die römiſchen Verhältniſſe wurde auch für Hild. inſofern bedeutungsvoll, als er Gregor VI. (vgl. d. A.) nach Deutſchland begleiten mußte (Reg. VII, 14a p. 401). Der Aufenthalt in Köln bot ihm Gelegenheit zur Fortſetzung ſeiner Studien (Reg. I, 79 p. 99), die ſpeziell ſeiner kirchenrechtlichen Ausbildung zu gute gekommen ſein werden. Daß Wazo von Lüttich (vgl. oben S. 96, 25), die Rechtmäßigkeit der Abſetzung Gregors VI. durch Hinweis auf Rechtsgründe beanſtandete (Watt. I, 79 f.), die Pſeudoiſidor entſtammten, zeigt eine Richtung der niederlothringiſchen Kanoniſten, die man nur mit den Grundſätzen des ſpäteren Gr. VII. zuſammenzuhalten braucht, um die hohe Bedeutung der Berührung Hild.s mit dieſen Kreiſen ſofort zu erkennen (Sackur II, 310 f.). Vielleicht fällt auch in dieſe Zeit ſein Beſuch in Aachen, von dem P. Damiani (Op. 47 c. 3) erzählt. Nähere Angaben über den Aufent-

haltsort Hild.s nach dem Ableben Gr. VI. fehlen. — Der Tod Damasus' II. (9. Aug. 1048) war der Anlaß für den Abschluß dieser Lehrzeit Hild.s in Deutschland, denn der auf der Versammlung in Worms zum Nachfolger gewählte Leo IX. (Bischof Bruno von Toul) nahm ihn mit sich nach Rom (Bruno Sign., vita Leo IX, libelli II, 547; Bonizo ib. I, 587; Reg. VII, 14a p. 401; wo Hild. mit Leo zusammentraf, ist zweifelhaft, vgl. B. Gigalski, Bruno von Segni, Münster i. W. 1898 S. 167 ff.). — Als Papst hat H. ohne Angabe von Gründen später erklärt, daß er mit Widerstreben dorthin zurückgekehrt ist (Reg. II, 49 p. 164, VII, 14a p. 401). Da er nun gleichzeitig aussprach (p. 401), daß er ungern dem geistlichen Stande sich gewidmet habe, und auf der anderen Seite die Absicht bezeugt hat, sein Leben als Mönch zu beschließen (vitam meam volui in peregrinatione finire Reg. IV, 10 p. 224), auch für eben diese Zeit durch Bruno wie durch Bonizo starke klösterliche Neigungen Hild.s bezeugt werden, so haben wir dessen Mißstimmung über das Eingreifen des Papstes darauf zurückzuführen, daß diese Pläne dadurch durchkreuzt wurden. Ein kurzer Aufenthalt Hild.s in Cluny nach dem Tode Gregors VI. wäre zeitlich nicht unmöglich; daß er hier das Mönchsgelübde abgelegt, sagt Bonizo (l. c.) nicht, der von der Reise nach Cluny berichtet, sondern nur, daß er dort Mönch wurde (Gigalski 182). Da eine Professio in Cluny nicht anzunehmen ist, bleibt nur übrig, sie nach Rom zu verlegen, — römischer Mönch nennt Bruno ihn, — in die Zeit vor oder nach der deutschen Reise. Daß vielleicht Hild. niemals über den Noviziat hinausgeschritten (Hauck 596 N. 2), ist im Blick auf die urkundlichen Zeugnisse für das Mönchtum Hild.s und die Verhandlungen der Zeitgenossen darüber unwahrscheinlich.

Durch Leo IX. wurde H. bald, wohl noch 1049, zum Subdiakon geweiht und damit, wie es scheint, den Kardinalklerikern eingereiht (Martens I, 16). Bonizo, der dies berichtet (S. 588), läßt ihn damals zugleich zum oeconomus Romanae ecclesiae (vgl. Brixener Synode, Jaffé V, p. 134, Steindorff II, S. 75) erhoben werden. Nach dem Katalog bei Watterich I, 93 war es auch schon Leo IX., der H. die Leitung der Kirche (des Klosters) St. Paul in Rom übertrug (Martens II, 252 ff.; Scheffer-Boichorst S. 228 ff.). Nehmen wir noch seine Verwendung als Legat in Frankreich, Frühjahr 1054, hinzu (Berengarius, de sacra coena ed. Vischer p. 50) und berücksichtigen zugleich, daß er dem Papst gegebenenfalls auch entgegenzutreten wagen konnte (Reg. I 79 p. 99; vgl. Jaffé Nr. 4158), so ist unverkennbar, daß H. der Anerkennung Leo IX. sich erfreut hat. Davon kann aber keine Rede sein, daß er im Rate dieses Papstes eine besonders hervorragende Stelle eingenommen oder gar die Regierungsthätigkeit dieses für die Reformation des kirchlichen Lebens so bedeutenden Mannes maßgebend beeinflußt hätte. — Dasselbe gilt von dem Pontifikat Viktors II. Als die Vakanz eintrat (19. April 1054) befand sich H. noch in Frankreich (Berengarius l. c. p. 53). Im Auftrag der Römer ist er dann im Sommer 1054 an den kaiserlichen Hof nach Deutschland gereist, um die Ernennung eines Nachfolgers zu betreiben (Leo, chron. mon. Casin. II c. 86; vgl. Steindorff II, 271 N. 4). Kaiser Heinrich entschied sich für seinen Vertrauten, den Bischof Gebhard von Eichstätt, der dann am 13. April 1055 in Rom konsekriert worden ist. Für Hildebrand ist die Zeit Viktors dadurch wichtig geworden, daß sie ihm den Zugang zu den Geschäften der päpstlichen Kanzlei eröffnete (Steindorff II, 294) und ihn aufs neue als Gesandten nach Frankreich geführt hat (libelli I, 592 N. 2). — Was der Tod Heinrichs III. (6. Oktober 1056) bedeutete, trat hervor, als auch Victor in jungen Jahren einer plötzlichen Krankheit in Arezzo erlag (28. Juli 1057). Schon am 2. August wurde nun der in Rom anwesende, vor kurzem erst zum Kardinal erhobene, Abt Friedrich von Monte Cassino, der Bruder des Herzogs Gottfried von Lothringen, als Stephan IX. zum Papst erhoben (Leo Ostiensis Chron. II c. 94 ff.). Hildebrand, der bei dem Ableben Victors sich in dessen Umgebung befunden, war bei dieser Wahl gänzlich unbeteiligt. Für sein Verhältnis zu Stephan aber ist bezeichnend, daß dieser ihn neben anderen als Kandidaten in Vorschlag gebracht hatte. Als der neue Papst es endlich für angemessen erachtete, der Kaiserin Agnes in den letzten Tagen des Dezember 1057 seine Wahl zu melden, vielleicht auch im Blick auf den sich wieder regenden Adel (Hauck 678 N. 4), schickte er als Gesandte den Bischof Anselm von Lucca und den Subdiakon Hildebrand (Gundechari Liber pontif. Eichstetens. SS. VII, 246). Obwohl bei der Erhebung Stephans die Rechte des deutschen Hofes vollständig ignoriert worden waren, hat die Regentin das Ergebnis jetzt anerkannt (Ann. Altahenses maj. a. 1057). Ist die Mitwirkung H.s bei diesem Akt, der in den Beziehungen des deutschen Kaisertums zu dem Papsttum einen Wendepunkt bezeichnet, bedeutsam, so nicht minder, daß er auf der Reise nach Deutschland im Auftrag Stephans

mit der Pataria in Mailand zu verhandeln hatte (Arnulf c. 14, Meyer von Knonau I, 72 N. 31) und die Veranlassung wurde, daß Petrus Damiani seine stille Klause verlassen mußte (vgl. Bd IV S. 434, 32 ff.). Den klarsten Beweis des hohen Ansehens, welches H. bei Stephan IX. genoß, liefert aber die Nachricht des Petrus Damiani (Ep. III, 4, Leo c. 98), daß dieser, von Todesahnungen erfüllt, auf einer römischen Synode den römischen Klerus und das Volk verpflichtete, keine neue Papstwahl vorzunehmen, bevor Hildebrand aus Deutschland zurückgekehrt wäre. Wie begründet die Befürchtungen Stephans waren, zeigte sich, als am 29. März 1058 dieser thatkräftige Mann in Florenz starb. — Schon am 5. April wurde von dem römischen Adel der Bischof Johann von Velletri zum Papst erhoben und als Benedikt X. inthronisiert (Petrus Damiani Ep. III, 4; Leo II c. 99; M. v. Kn. I, 86). Daß diesem Adelspapst ein anderer gegenübergestellt wurde und daß dieser zweite den Sieg davongetragen hat, war wesentlich das Werk Hildebrands. Als er auf der Rückreise von Deutschland in Florenz von den römischen Vorgängen Kunde erhielt, blieb er dort und hat von hier aus mit großem Geschick den Sturz Benedikts vorbereitet. Nachdem er sich mit Herzog Gottfried über die Person des Gegenkandidaten geeinigt hatte, versuchte er mit Erfolg, einen Teil der Römer Benedikt abspenstig zu machen und gewann die Zustimmung des deutschen Hofes dadurch, daß er eine Gesandtschaft des römischen Volkes der Kaiserin Agnes auf dem Reichstag zu Augsburg (Juni) die Bitte aussprechen ließ, daß Bischof Gerhard von Florenz auf den apostolischen Stuhl erhoben würde (Hauck 680). Ende des Jahres ist dieser dann in Siena durch die dort versammelten Kardinäle gewählt und nach Kämpfen zwischen den beiden Papstparteien in Rom am 24. Januar 1059 als Nikolaus II. daselbst inthronisiert worden (M. v. Kn. I, 101. 119; über die weiteren Schicksale Benedikt X. vgl. den A. Bd II S. 564). Der stolze Name täuscht über die Inferiorität seiner Person nicht hinweg; andere führten thatsächlich die Regierung. Vor allem wurde der Einfluß des äußerlich unscheinbaren Hildebrand (Wilh. von Malmesbury MG SS X p. 474: homuncio exilis staturae) von Freund und Feind beachtet und bespöttelt, von Benzo wie von Petrus Damiani. Daß die großen Hauptereignisse, welchen der Pontifikat Nikolaus II. seine Bedeutung verdankt, die Neuordnung der Papstwahl 1059, das Bündnis des Papsttums mit der Pataria (vgl. d. A.) und das Bündnis mit den Normannen seinen Wünschen entsprachen, steht fest. Der Grad seines Anteils resp. seines Verdienstes an ihrem Zustandekommen ist freilich schwieriger zu bestimmen. Aber doch nur in Bezug auf das Wahlgesetz sind ernstlichere Zweifel geltend gemacht worden, während die erste Anknüpfung der Verhandlungen mit Richard von Capua als sein Werk nicht bestritten werden kann und die Berichterstattung des Petrus Damiani über die Mailänder Legation nach dieser Seite Hildebrands Bedeutung ans Licht stellt. Nicht seiner Stellung verdankte H. diesen Einfluß; erst Ende 1059 wurde er Archidiakonus der römischen Kirche (M. v. Kn. I 170 N. 93). — Das mühsam errungene Resultat, die Unabhängigkeit des Papsttums von den römischen Lokalgewalten wie von dem deutschen Königtum, wurde aufs äußerste gefährdet, als Nikolaus am 27. Juli 1061 starb. Wieder war es Hildebrand, der rasch eine fertige Thatsache zu schaffen wußte; die Wahl des Bischofs Anselm von Lucca, Alexander II. (vgl. d. A. Bd I S. 339) am 30. Sept. und seine am folgenden Tage stattfindende Inthronisation war recht eigentlich sein Werk, nicht weniger die Organisation der militärischen Verteidigung dieses Papstes gegenüber Cadalus von Parma in den nächsten Jahren. Zu dem endlichen Sieg Alexanders hat allerdings auch die ziellose Politik des deutschen Hofes, die Haltung des deutschen Episkopats (vgl. den A. Anno v. Köln Bd I S. 556 ff.), überhaupt die Verwirrung der deutschen Verhältnisse und die Beschaffenheit des Gegenpapstes wesentlich mitgewirkt, aber er hatte doch auch hier wieder den Erfolg auf seiner Seite. Eigene Äußerungen Hildebrands über sein späteres Verhältnis zu Alexander (Reg. II, 77 p. 201; VII, 23 p. 414 doch vgl. daneben Reg. VII, 24 p. 418) bestätigen, was schon die Zeitgenossen behaupteten (vgl. z. B. Benzo von Alba; M. v. Kn. I, 232, Bd II 203 N. 29), wenn auch die gehässigen Äußerungen mancher Gegner den Einfluß H.s übertreiben mögen. Beim Tode Alexanders besaß das Papsttum eine Machtstellung, die zu den Anfängen seiner Regierung merkwürdig kontrastiert. Ihm folgte der Mann, der an dem, was erreicht war, das Hauptverdienst hatte und allein befähigt war, noch größere Aufgaben zu stellen und zu erfüllen.

II. Gregor VII. und Heinrich IV. von Deutschland. a) die Wahl Gr.s. Am 21. April 1073 war Alexander gestorben, dreitägige Fasten und Gebetsgottesdienste wurden angeordnet, dann sollte die Neuwahl stattfinden, das römische Volk hielt sich ruhig. Während man aber mit der Beisetzung der Leiche in der Laterankirche beschäftigt war, entstand plötzlich ein Zusammenlauf. Der Ruf wird laut: Hildebrand soll Bischof

werden, Volk und Kleriker ſtürmen auf ihn ein, im Tumult wird er nach der Kirche St. Petrus ad vincula gedrängt und dort inthroniſiert. Das war der Hergang der Wahl Gregors VII., wie dieſer ſelbſt ihn ſchildert (Reg. I, 1. 2. 3; M. v. Kn. II, 204 ff.), alſo eine Erhebung durch freie Wahl von Klerus und Volk. War ſie rechtmäßig? Mit Berufung auf das „alte Recht" iſt die Frage von beachtenswerter Seite (Hauck S. 753) neuerdings wieder bejaht worden, aber mir iſt nicht verſtändlich, wie die Wiederholung einer durch das Wahlgeſetz von 1059 beſeitigten und ſpäter nicht wieder legitimierten Gewohnheit hier einen genügenden Rechtstitel liefern kann. Einem ſofort aufgeſtellten Gegenpapſt gegenüber würde es Gr. ſchwer gefallen ſein, ſeine Anſprüche aus dem Verlauf ſeiner Promotion zu begründen. Die Rechtfertigung ſeines Papſttums liegt vielmehr darin, daß er thatſächlich der gegebene Mann war, der einzige. (Über die von 1076 an erhobenen Anklagen: Mirbt, Wahl S. 38—49.) Nach verſchiedenen Seiten hat Gr. ſofort Verbindungen angeknüpft, wie die erſten Nummern des Regiſtrums zeigen, dem Namen des deutſchen Königs begegnen wir jedoch nicht. Trotzdem iſt dem Bericht Bonizos von einer Anzeige des Todes Alexanders und ſeiner eigenen Wahl (lib. VII, libelli I, 601), unter Ablehnung freilich der beigefügten Motivierung, Glauben zu ſchenken, da zu der Biſchofsweihe Gregors (Prieſterweihe ſchon 22. Mai) am 30. Juni (Chron. S. Benedicti SS. III, 203), welcher auch die Kaiſerin Agnes und die Herzogin Beatrix beiwohnten, der königliche Kanzler Biſchof Gregor von Vercelli ſich eingefunden hat (Bonizo l. c.).

b) Die Jahre 1073 bis 1075. — Die Beziehungen zu Deutſchland ſind das wichtigſte Kapitel in der Geſchichte der gregorianiſchen Politik, ihr jeweiliger Stand iſt ebenſo auf ſein Verhalten gegenüber anderen Ländern wie auf die innere Verwaltung der Kirche von großem, zeitweiſe beſtimmendem, Einfluß geweſen. Die Unerfahrenheit des 23jährigen Königs und die Zerriſſenheit des Reiches, wie ſie durch den frühen Tod Heinrichs III. unter der vormundſchaftlichen Regierung der Kaiſerin Agnes und dem Fürſtenregiment ſich herausgebildet hatte, eröffneten ihm günſtige Ausſichten. Auch kannte er (vgl. oben) Deutſchland aus eigener Anſchauung und war über die Perſönlichkeit des Königs genau orientiert (Reg. IV, 1 S. 239, ep. coll. 14 S. 536). Kurz vor ſeinem Tode hatte Alexander II. einige Räte Heinrichs wegen ſimoniſtiſcher Umtriebe gebannt (oder ihnen wenigſtens die Exkommunikation angedroht, die dann erſt durch Gr. VII. verhängt wurde; vgl. M. v. Kn. II, 698 N. 121) und den Streit über das Mailänder Erzbistum zwiſchen dem königlichen Kandidaten Gottfried und Atto, dem Mann der Patarener, noch unerledigt ſeinem Amtsnachfolger vererbt. — Gr., deſſen erſte Äußerungen über Heinrich nicht unfreundlich lauteten (Reg. I, 9. 11) erhielt gleich anfangs dadurch ein ſtarkes Übergewicht, daß dieſer durch den Sachſenaufſtand in ſchwere Bedrängnis geriet und ihm in der Hoffnung, dadurch ſeine Unterſtützung zu gewinnen, ein unterwürfiges Schreiben voll Selbſtanklagen zuſandte (Reg. I, 29a S. 46 ff. Auguſt 1073 vgl. I, 24 S. 42 über den Eindruck auf Gr.). Der Papſt, mit dem ſchon vorher Rudolf von Schwaben in Verbindung getreten war (Reg. I, 19), hat dann den allerdings vergeblichen Verſuch gemacht, den Streit der Sachſen mit dem König vor ſein Forum zu ziehen (Reg. I, 39, 20. Dez. 1073, S. 57 ff.). Um ſo wichtiger war es für ihn, daß unter dem Eindruck der Zerſtörung der Harzburg und der Schändung der Fürſtengräber im Frühjahr 1074 Heinrich geneigt wurde, um jeden Preis ein gutes Einvernehmen mit ihm herbeizuführen. Mag nun H. ein Vorgehen des Papſtes gegen den Frevel der Sachſen gefordert haben oder nicht (M. v. Kn. II, 338. 382), die Regulierung ſeiner perſönlichen Beziehungen zu Gr. wurde jedenfalls von der Nichterfüllung dieſer Bitte nicht berührt. Denn im Mai vollzog er in Nürnberg vor den päpſtlichen Legaten, den Biſchöfen Humbert von Paleſtrina und Gerald von Oſtia, ſeine vollſtändige Unterwerfung (Reg. I, 85, II, 30, III, 10, Ep. coll. 14 S. 106. 142. 219. 537; vgl. M. v. Kn. II, 377 ff.), er that Buße für den Verkehr mit den exkommunizierten Räten, gelobte Beſſerung und verſprach Gehorſam gegenüber der römiſchen Kirche und Unterſtützung der Kirchenreform. Gregor hatte Grund ſich ſo befriedigt zu äußern, wie er es in dem Dankſchreiben an die Kaiſerin Agnes gethan hat (Reg. I, 85 S. 106). Und wenn auch Heinrich am Ende des Jahres an die immer noch unerledigte Mailänder Angelegenheit von Gr. erinnert wurde (Reg. II, 30), ſo war doch damals das Verhältnis zwiſchen Papſt und König ein ſo gutes, daß erſterer an ſeine Kreuzzugspläne ganz hingegeben, den Rat und die Hilfe Heinrichs verlangt und für die Zeit ſeiner Abweſenheit den Schutz der römiſchen Kirche ihm übertragen will (Reg. II, 31 von demſelben Tage, 7. Dez. 1074, S. 146). — Bis in den Herbſt des Jahres 1075 blieben die Verhältniſſe zwiſchen König und Papſt durchaus befriedigend, obwohl Gregor auf der zahlreich beſuchten Faſtenſynode durch das Verbot der Laieninveſtitur eine Frage

[illegible] [illegible] [illegible] [

tung im Reich entſtanden, noch die Bürgerkriege, welche Staat und Kirche zerrüttet haben. Ihr Eidbruch iſt die Quelle von all dieſem Unglück", hat ſpäter der Verfaſſer einer der beſten Streitſchriften geſagt (de unitate ecclesiae II, 34). In der That, bei den Fürſten lag die Entſcheidung, welchen Wert die päpſtliche Sentenz erhielt; ſie fiel zu Ungunſten des Königs aus. Der Zerfall der königlichen Partei vollzog ſich mit unheimlicher Raſchheit, — ſelbſt Gr. war davon überraſcht (Reg. IV, S. 238) — das zeigten die Tage von Worms (Pfingſten) und Mainz (29. Juni), auf denen die Gegenmaßnahmen gegen Gr. beraten werden ſollten. Dazu erhoben ſich aufs neue die Sachſen. Bald ſtand H. einer geſchloſſenen Oppoſition gegenüber, die unter Benutzung des päpſtlichen Urteils auf die Wahl eines neuen Königs hinſtrebte. Nach Vorverhandlungen in Ulm, an denen der Legat Altmann von Paſſau (vgl. Bd I S. 425 f.) teilnahm, kam es im Oktober zu dem Fürſtentag in Tribur, wiederum im Beiſein päpſtlicher Legaten. Das wichtigſte Reſultat war für H., daß infolge der Uneinigkeit der Fürſten die Neuwahl zunächſt unterblieb. Damit, daß er dem Papſt Gehorſam und Genugthuung verſprechen mußte (Cod. Udalr. 53; Jaffé V S. 111), wurde er freilich ſchwer gedemütigt und erreichte nicht einmal eine Sicherung ſeiner Krone. Denn die Fürſten verabredeten untereinander, ihn als derſelben verluſtig zu betrachten, wenn er nicht bis zum Jahrestag ſeines Bannes davon befreit wäre, und außerdem Papſt Gregor zu einem Fürſtentag nach Augsburg auf Mariä Reinigung (2. Februar 1077) zum Zweck der Beilegung des Streites einzuladen. — Den Gegnern H.s war die von Gr. verhängte Bannung und Abſetzung des Königs im Augenblick willkommen; welche horrenden Befugniſſe man damit zugeſtand, machte man ſich nicht klar oder wollte es nicht ſehen. In großen weiten Kreiſen des Volkes aber war das Gefühl geſünder und man ſchauderte davor zurück, daß die Grundlagen des Staatslebens erſchüttert wurden und ein König gebannt wurde (Mirbt, Publ. S. 131—238). Gr. hielt es für notwendig, dieſen Bedenken entgegen zu treten (vgl. Reg. III, 6 S. 211; die ſehr wichtige Ep. 14 audivimus quosdam p. 535 ff. und dann das große Schreiben an Hermann von Metz Reg. IV, 2 S. 241 ff.). — Der Gang der Dinge in Deutſchland ſteigerte das Selbſtvertrauen Gr.s derartig, daß er vor einer neuen Königswahl, die er als ſicher bevorſtehend anſah, über die Perſon des Kandidaten gehört zu werden verlangte (Reg. IV 3, Sept. 3; IV 7, Okt. 31, S. 246 f. 252). Auf Grund der durch die Triburer Vereinbarung geſchaffenen Situation entſchloß er ſich, trotz der Widerrede ſeiner Freunde, wie er ſpäter hervorhob, zu der Reiſe nach Deutſchland und kündigte für den 8. Januar 1077 ſeine Ankunft in Mantua an, um dort das Geleit der deutſchen Fürſten zu erwarten (ep. coll. 17. 18; vgl. 20). — Heinrich IV. beurteilte ſeine Lage richtig. Durch Geſandte erklärte er ſich bereit zu einer Satisfaktion und zu dem Verſprechen des Gehorſams, wenn er abſolviert würde (Reg. IV, 12 S. 257), aber Gr. verweigerte die Losſprechung. Nun that er den meiſterhaften Schachzug, ſelbſt nach Italien zu eilen und den Papſt in die moraliſche Zwangslage zu verſetzen, ihn vom Bann zu löſen. Da die Alpenpäſſe durch die ſüddeutſchen Fürſten beſetzt waren, nahm er, kurz vor Weihnachten von Speier aufbrechend, den Weg durch Burgund und erreichte noch rechtzeitig Oberitalien. Denn Gregor, von den Fürſten im Stich gelaſſen, hatte vergeblich auf das Eintreffen des Geleits gewartet (Reg. IV, 12 ep. 20, IV, 23) und flüchtete ſich nun, auf die Nachricht von dem Eintreffen des Königs in der Lombardei, nach Kanoſſa, dem feſten Schloß der Gräfin Mathilde. Heinrich hätte ſich in der That an die Spitze der Lombarden ſtellen können, aber nicht die Waffen konnten ihm damals helfen, ſondern nur der Bußgang. So wählte er dieſen. Den beſten Bericht über den äußeren Hergang giebt Gr. ſelbſt (Reg. IV, 12 S. 256 ff.). Am 28. Januar wurde Heinrich, auf Grund der nach langen Verhandlungen feſtgeſtellten Bedingungen (Reg. IV, 12 a) wieder in die Gemeinſchaft der Kirche aufgenommen. Als Sieger von Kanoſſa hat Gr. ſelbſt ſich nicht gefühlt, wie ſein Brief an die Fürſten klar beweiſt, und er war es auch nicht, denn der der Buße ſich unterwerfende König hat ihn um den Triumph gebracht, in einer deutſchen Fürſtenverſammlung über die deutſche Krone zu entſcheiden (über die Vorgänge in K.: M. v. Kn. II, 757—764, 894—903; über die Beurteilung des Bußgangs durch die Zeitgenoſſen und die Abendmahlsſzene Mirbt, Publ. S. 181—200). Daß Gr. hier in erſter Linie als Prieſter gehandelt, war gewiß etwas Großes (Hauck S. 806), aber nicht ſittliche Größe. Denn mit hinterhaltigen Gedanken hat er die Abſolution erteilt; die Nichtzurücknahme des Abſetzungsurteils wurde für ihn eine ſpäter gegen H. ausgenützte Handhabe.

d) Die Politik Gr.s 1077 bis 1080. — Nur ein Waffenſtillſtand war geſchloſſen, kein Frieden. Bald hat das Verhältnis von Papſt und König ſich wieder getrübt (ep. 20 S. 546). Wenig Wochen nach der Losſprechung H.s vom Bann wurde Rudolf von Schwaben, Mitte März 1077, von einem Teil der Fürſten in Forchheim zum König ge-

wählt. Gr. ſelbſt hat zwar ſpäter behauptet, daß die Wahl wider ſeinen Willen vollzogen worden ſei (VII 14, VIII 51, S. 402, 502). Aber ſeine bei dem Akt anweſenden Legaten haben nicht den Verſuch gemacht, ihn zu verhindern, und der Eindruck ihres Auftretens war jedenfalls der Art, daß ihre Paſſivität verſchiedene Deutungen bei den Zeitgenoſſen gefunden hat (vgl. auch ep. 20 S. 546). Daß Gr. in den folgenden Jahren den Rebellen mit dem legitimen Herrſcher auf gleiche Linie geſtellt hat, von „zwei Königen“ ſprach (z. B. Reg. IV, 24 S. 277 f.) und beide gewiſſermaſſen als Kronprätendenten behandelte, die beide in gleicher Weiſe ihr Recht auf den Thron erſt zu erweiſen hätten, iſt eine ausreichende Widerlegung der Anſicht, Gr. habe die Erhebung Rudolfs als „einen Fauſtſchlag ins Angeſicht“ (Martens I, 142) empfunden. Mochte ſeine Stellung in Forchheim ein Gewährenlaſſen geweſen ſein, ſein ſpäteres Verhalten gegenüber dem dort Gewählten wurde zu einer faktiſchen Anerkennung der Empörung. — Der die gregorianiſche Politik der nächſten Jahre beherrſchende Geſichtspunkt war der, den deutſchen Thronſtreit und Bürgerkrieg durch ſeinen Schiedsſpruch zu beenden, alſo unter veränderten Verhältniſſen die ſeinerzeit in Tribur ihm zugedachte Rolle feſtzuhalten. Von beiden Parteien wurde Gr. als Helfer angerufen, von beiden durch Geſandtſchaften beſtürmt, von keinem aber als Vermittler gewünſcht. Zuerſt hoffte er, perſönlich als Schiedsrichter fungieren zu können, und forderte dafür freies Geleit; ein großes Manifeſt an alle Chriſten Deutſchlands (Reg. IV, 24 vom 31. Mai), das an die Verehrung gegen den apoſtoliſchen Stuhl in ſtarken Worten appellierte, brachte dieſen Wunſch zu allgemeiner Kenntnis. Als er im Laufe des Jahres die Ausſichtsloſigkeit dieſes Planes erkannt hatte, verkündigte er auf der Faſtenſynode 1078, daß er Legaten nach Deutſchland ſchicken werde, um den Streit zu ſchlichten (Reg. V, 14 a S. 306 f.). Aber der Beſchluß blieb unausgeführt, Drohungen allein (V, 14 a S. 307) verſprachen keinen Erfolg und das Vertrauen des deutſchen Volkes zu ihm war erſchüttert, das fühlte Gr. ſelbſt (Reg. VI, 1 S. 322). Das Frühjahr 1079 entfachte noch einmal ſeine Hoffnungen, denn die Geſandten beider Könige verſprachen auf der römiſchen Synode, daß ſie einer Verhandlung über den Thronſtreit unter dem Vorſitz päpſtlicher Legaten ſich ſtellen und ihrem Urteil ſich fügen würden (Reg. VI, 17 a S. 354). Aber zu der Friedenskonferenz in Würzburg, welche am 15. Auguſt ſtattfinden ſollte, fand ſich nur Heinrich ein, Rudolf und die Sachſen erſchienen nicht, das heißt auch dieſer Vermittelungsverſuch war geſcheitert; es war der letzte. — Daß Gr. während dieſer Jahre in der dilatoriſchen Behandlung der deutſchen Frage großes Geſchick entfaltet hat und den Schein von unparteiiſcher Neutralität gegenüber den beiden Gegnern zu wahren wußte, iſt nicht zu leugnen. Aber durch dieſe Politik wurde Gr. zu einem Lavieren genötigt, das ihm ſehr bald den Vorwurf der Unaufrichtigkeit eingetragen hat (Briefe der Sachſen). Und da er ſchließlich es doch nicht erreichte, daß ſein Urteil die Entſcheidung gab, war ſeine Politik, die unter dem Vorgeben, dem Frieden zu dienen, in rückſichtsloſeſter Weiſe den rein papalen Anſprüchen diente, ein Mißerfolg, der durch die gleichzeitige Entwertung ſeines moraliſchen Anſehens noch vergrößert wurde. — Im Frühjahr 1080 trat Gr. aus ſeiner Reſerve heraus und erklärte ſich endlich für Rudolf, dem er ſeine Sympathien auch ſchon in den vergangenen Jahren zugewandt hatte. Den unmittelbaren Anlaß bot der angebliche Sieg Rudolfs bei Flarchheim am 27. Jan. einerſeits und die Botſchaft H.s (Bonizo IX S. 612) auf der anderen Seite, er werde ihm gehorſam ſein, wenn er Rudolf exkommunizieren wolle, anderenfalls aber einen anderen Papſt einſetzen. Zum zweitenmale verhängte jetzt Gr. auf der Synode vom 7. März (Reg. VII, 14 a S. 401 ff.) Bann und Abſetzung über König Heinrich unter gleichzeitiger Löſung des ihm bisher oder ſpäter geleiſteten Unterthaneneides. Wiederum war, wie 1076, das Urteil in die Form eines Gebetes an Petrus und Paulus gekleidet, ſie ſollten die Welt erkennen laſſen, daß ſie alle Reiche und Herrſchaften der Erde nach Verdienſt dem Würdigen zu geben, den Unwürdigen zu nehmen vermögen (über die Prophezeiung Gr.s in Bezug auf den baldigen Untergang Heinrichs vgl. Publ. S. 589 ff.).

e) Gr. und Heinrich in den Jahren 1080—1085. — Jahre hindurch war Gr. einer Entſcheidung ausgewichen, als er ſie jetzt gefällt hatte, wurde ſie ſelbſt auf ſeiten ſeiner Parteigänger als vorſchnell empfunden. Der Eindruck, daß der Bann willkürlich verhängt ſei und unter Verletzung der Rechtsformen, ergreift weite Kreiſe (Publ. S. 147 ff.), man beginnt Gregor als die Urſache des namenloſen Elends zu erkennen, das der Bürgerkrieg über das Land brachte, und die öffentliche Meinung, welche 1076 dem Papſt zur Seite ſtand, ſchlägt jetzt um. In dem Kampf gegen Heinrich hatte Gr. alle Waffen, die überhaupt anwendbar waren, verwendet, hatte kirchliche und weltliche Strafen verhängt, Eide gelöſt und die Revolution gepredigt. Die folgenden Jahre bringen daher keine

Überraſchung mehr von ſeiner Seite, er konnte wohl den Bann wieder und wieder verkündigen, bis zum fünftenmale (Bernold a. 1084 S. 441), aber die Wirkung wurde dadurch nicht vervielfacht. Dazu verſchlechterte ſich ſeine Lage in Italien ſeit 1080 und, ſeine Partei in Deutſchland zuſammenzuhalten, wurde immer ſchwerer. Der Tod Rudolfs am 15. Oktober 1080 war ſchon deshalb ein ſchwerer Schlag, weil er den Gegnern das wirkungskräftige Argument in die Hand gab, daß hier ein Gottesgericht vorliege. Daß dann im Auguſt des nächſten Jahres Hermann von Luxemburg an ſeine Stelle trat, war trotz des von Gr. geforderten Eides (Reg. VIII, 26 S. 475 f.) keine weſentliche Stärkung ſeiner Poſition in Deutſchland. — Heinrich ergreift jetzt die Initiative. Zu der vorbereitenden Verſammlung in Mainz (Pfingſten 1080 Cod. Udalr. 60—62, Jaffé V S. 126 ff.) erſchienen 19 Biſchöfe, die zahlreich beſuchte Verſammlung in Brixen am 25. Juni (Cod. Udalr. 64 S. 133) vollzog die Abſage an Gr. in feierlichſter Form und widerſtand der Verſuchung nicht, wie einſt in Worms alles das gegen ihn zuſammenzuſtellen, was man ſich auf der Straße über ihn erzählte. Das praktiſch bedeutſame Ergebnis war die Wahl des Erzbiſchofs Wibert von Ravenna zum Papſt. Im folgenden Jahr (1087) verlegte H. den Kriegsſchauplatz nach Italien, denn Gr. war nur in Rom zu überwinden. Als er endlich am 3. Juni 1083 die Leoſtadt erobert hatte, iſt es noch einmal zu Verhandlungen zwiſchen Gr. und Heinrich gekommen (Reg. VIII, 51 ep. coll. 23 S. 503. 550) aber zu keiner Verſtändigung (über die Synode im November: Reg. VIII, 58a S. 516). Der voll Zuſammenbruch der Herrſchaft Gr.s in Rom erfolgte 1084. Seine eigene Geiſtlichkeit lehnt ſich gegen ihn auf, ſogar 13 Kardinäle fallen von ihm ab und das römiſche Volk, des Krieges müde (ib. S. 517), übergiebt die Stadt an Heinrich am 21. März. Nun wurde Wibert am 24. als Clemens III. inthroniſiert und von dieſem dann Heinrich am 31. zum Kaiſer gekrönt. Als endlich im Mai Robert Guiscard zum Entſatz heranzog, ging allerdings Rom für Heinrich verloren, aber bald auch für Gr. ſelbſt, da er den Römern für die Plünderung der Stadt durch die Normannen verantwortlich galt. Er mußte es erleben, daß Wibert, der Antichriſt und Häreſiarch (Reg. VIII, 5 S. 433 f.) im Lateran reſidierte und Deutſchland, dem er ſeine beſte Kraft gewidmet, nicht mehr auf ihn hörte. Das zeigte zuletzt noch der Konvent in Gerſtungen am 20. Januar 1085, auf welchem im Beiſein ſeines Legaten Otto von Oſtia über die Geltung des von Gr. verhängten Bannes disputiert wurde. Als Verbannter hat er faſt ein Jahr lang in Salerno gelebt, ein toter Mann, wie die zuſammenſchrumpfenden Regeſten zeigen, aber unbeugſam und in der Stimmung eines Märtyrers (ep. coll. 46, S. 572 ff.). Am 25. Mai 1085 iſt er geſtorben (über die letzten Worte und Verfügungen des Sterbenden berichtet P. von Bernried c. 108—110, Watterich I, 538 ff.; die anderen Nachrichten ebend. S. 471 ff.; über den berühmten Ausſpruch: Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem, propterea morior in exilio vgl. Martens II, 192 ff.).

III. Gr. VII. und die übrigen Staaten. — a) Italien. Als Papſt Nikolaus II. 1059 in Melfi die Huldigung der Normannenfürſten empfing und Richard Capua, Robert Guiscard Apulien, Calabrien, Sicilien zu Lehen (den Eid Roberts Watterich I, 233 f. vgl. den ſpätern Eid Richards 1073 Reg. I, 21a S. 36 f.) erhielten, ſchien die Kurie dadurch für ihre unteritalieniſche wie für ihre deutſche Politik weſentlich geſtärkt zu werden. Dieſe Hoffnungen ſind, abgeſehen davon, daß die Wahl Alexanders II. unter dem Schutz der Normannen erfolgt iſt, nicht in Erfüllung gegangen. Weder iſt es Gr. VII. gelungen, auf dieſer Grundlage den maßgebenden Einfluß im Süden Italiens ſich zu ſichern und der normanniſchen Eroberungsſucht ein Ziel zu ſetzen, noch auch hat er von ihrer Seite die erwartete Unterſtützung gegen Heinrich IV. gefunden. Die Verhängung von kirchlichen Cenſuren (März 1074 Reg. I, 86; Febr. 1075 II, 55a; März 1078 V, 14a; Nov. 1078 VI, 5b; März 1080 VII, 14a) erwies ſich ihnen gegenüber völlig wirkungslos, da der Klerus trotz der ſtrengſten Strafandrohungen (Reg. V, 14a S. 308) ſeine Funktionen nicht einſtellte, und Robert Guiscard ſich auch durch den 6 Jahre auf ihm laſtenden Bann zum Einlenken nicht veranlaßt fühlte. Ja noch mehr, die Zugeſtändniſſe, welche Gr. in Ceperano am 29. Juni 1080 dieſem Fürſten machen mußte (Reg. VIII, 1a,b,c, S. 426 ff.) waren ein Verzicht auf ſeine ganze bisherige Politik, und der Bund mit Robert hat ihm nicht einmal die erſehnte militäriſche Hilfe verſchafft, als Heinrich in Italien erſchien. Denn erſt als dieſer Anfang 1084 nach Campanien und Apulien vorrückte, hat Robert ſeinen unheilvollen Zug gegen Rom unternommen, der Gr. ins Exil trieb. (vgl. oben) — b) Orient. Freundliche Beziehungen zu dem griechiſchen Kaiſer in Konſtantinopel hat Gr. von Anfang ſeines Pontifikats an gepflegt. Schon am 9. Juli 1073 antwortet er auf einen ihm von Kaiſer Michael VII. (1071—1078) zugeſandten Brief

(Antwort auf Anzeige von seiner Wahl?), der seine größte Befriedigung erregt hat, verweist auf vertrauliche Mitteilungen seines Legaten und hofft, die alte Eintracht zwischen der römischen Kirche und ihrer Tochter, der Kirche von Konstantinopel, wiederherzustellen (Reg. I, 18 S. 31). War die Aussicht auf Beseitigung des seit 1054 bestehenden Schismas an sich schon verlockend, so wurde sein Interesse für den Orient dadurch noch gesteigert, daß die Kunde von vielen Greuelthaten der Sarazenen (pagani) an den Christen und von der wachsenden Not des Kaiserreichs in Konstantinopel zu ihm drang, bald auch die direkte Bitte um Hilfe (II, 31 S. 145). Ein großes Heer des christlichen Abendlandes sollte sie bringen. Am 1. März 1074 erging sein Aufruf (Reg. I, 49 S. 69, vgl. Reg. I, 46, 72). Im Sommer war Gr. mit einer Expedition gegen die Normannen beschäftigt, die freilich mißglückte, betrieb dann aber um so eifriger den Gedanken. Am 10. September war er infolge des Gerüchts von einem Sieg der Christen über die Sarazenen über das, was zu thun sei noch im Ungewissen (II, 3 S. 112), am 7. Dezember aber berichtet er an Heinrich IV. von mehr als 50000 Mann, die bereit wären, nach dem Osten zu ziehen (Reg. II, 31 S. 145), und erläßt nun nochmals einen großen Aufruf an alle fideles Sancti Petri, sich daran zu beteiligen. Nam per momentaneum laborem aeternam potestis acquirere mercedem (Reg. II, 37 S. 150 f.). Da durch Gr. ausdrücklich das sepulchrum domini (S. 145) als Ziel der Expedition bezeichnet wird, ist ihm die Priorität des Kreuzzugsgedankens nicht abzustreiten. Interessant ist, daß Gr. gern die Kaiserin Agnes und die Gräfin Mathilde in seiner Begleitung gesehen hätte (ep. coll. 11 S. 532) und die Leitung des Zuges selbst übernehmen wollte, während er dem deutschen König die Aufgabe zuwies, in seiner Abwesenheit die Kirche zu hüten (Reg. II, 31 vgl. oben). Vielleicht war es im Hinblick auf diese Bethätigung kriegerischer Neigungen, die von antigregorianischer Seite dem Papst mehrfach vorgeworfen worden sind, daß er fürchtete, man möchte ihm seinen Wunsch, in den Orient zu ziehen, als levitas auslegen (ep. 11 S. 532). Auch nach dem Scheitern dieser ganzen Pläne, die auch ohne die jetzt in den Vordergrund tretende deutsche Frage schwerlich zur Ausführung reif gewesen wären, hat Gr. Konstantinopel im Auge behalten. Als 1078 jener Kaiser Michael durch Nicephorus Botoniates gestürzt wurde, hat er den letzteren gebannt (Reg. VI, 5b S. 330) und noch 1080 sich des Entthronten angenommen (Reg. VIII, 6 S. 435), besser gesagt annehmen wollen, denn der nach Italien gekommene angebliche Michael war ein Betrüger. Diese Absichten Gr.s auf den Orient haben sich mehrere Jahre mit den Plänen Robert Guiscards auf Konstantinopel berührt, der die Entthronung des ihm verwandten Hauses Dukas rächen wollte. Als der Normanne erst 1081 seinen übrigens erfolglosen Zug antreten konnte, hat er durch seinen Weggang von Italien Gr. schwer enttäuscht. — Auch mit den Armeniern hat Gr. in Verbindung gestanden, aber man braucht nur seinen Brief an den Patriarchen Gregor III. von Simada mit dem Beinamen Vecaiaser zu lesen (Reg. VIII, 1 S. 423 ff. vgl. VII, 28 S. 422), um das Nichtzustandekommen einer Vereinigung zu verstehen. — c) Ebenso hat Gr. mit den ihm räumlich näher liegenden Ländern und Inseln des Mittelmeers in Verkehr gestanden und hat gerade ihnen gegenüber seine Ansprüche auf Herrschaft über weltliche Reiche rückhaltlos ausgesprochen. Das Vorgehen gegen den durch die apostolica auctoritas zum König erhobenen Herzog Suinimir (Demetrius) in Dalmatien gilt ihm (Reg. VII, 4 S. 384, 4. Okt. 1079) als Angriff auf den römischen Stuhl, bei ihm als Papst sind vielmehr alle Beschwerden vorzubringen. — Sardinien und Korsika beanspruchte er als Eigentum der römischen Kirche (Sardinien: Reg. I, 29, I, 41, VIII, 10 vgl. A. Dove, De Sardinia insula, Diss. Berlin 1866 p. 80 ff.; Korsika: V, 2, 4, VI, 12: secundum antiquum morem ad dominium Rom. ecclesiae). — Nordafrika kam für kirchenpolitische Pläne nicht in Betracht, um so größeren Anspruch erhob es auf Teilnahme. Für die schwierige Lage des Erzbischofs Cyriacus von Karthago sind die Briefe Reg. I, 22. 23 wichtige Zeugnisse und der Kontrast zu der einstigen Blüte dieser Kirche, den auch Gr. empfand, war in der That ein erschütternder, wenn wir hören, daß es damals nicht mehr als drei Bischöfe in Afrika gab (Reg. III, 19). Bei diesen trostlosen Zuständen mochte ein Entgegenkommen gegen den sarazenischen König Anazir von Mauretanien am Platz sein. Aber Reg. III, 21 schreibt er diesem nicht nur, daß er auf seinen Wunsch den Presbyter Servandus zum Bischof von Buzea (Hippo oder Bugia? vgl. D. Rattinger, Der Untergang der Kirchen Nordafrikas im Mittelalter: ZfTh X, 1886, S. 490 N. 3; G. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica vol. VI, Venezia 1840, S. 155 s. v. Bugia; P. B. Gams, Series episcoporum, Regensburg 1873, S. 464) geweiht habe (cf. III, 20) sondern fügt dem Dank für die Freilassung christlicher Gefangener die Worte (S. 237) hinzu: Hanc caritatem nos et vos specialius nobis quam caeteris gentibus debemus, qui unum Deum, licet diverso

modo, credimus et confitemur, qui eum creatorem saeculorum et gubernatorem huius mundi quotidie laudamus et veneramur, ein Urteil über das Verhältnis von Christentum und Islam, das wie eine Antizipation der Stimmung des 18. Jahrhunderts erscheint. — d) Spanien spielte in den Berechnungen Gr.s eine große Rolle. Gleich nach dem Antritt seines Pontifikats betrieb er den Plan, hier ein päpstliches Lehensreich zu schaffen, wie er es gehofft hatte, durch die Normannen in Unteritalien zu begründen. Hugo Candidus wurde als Legat dorthin gesandt (Reg. I, 6) und französische Große sollten unter dem Grafen Ebulo von Roucy den Kampf gegen den Islam führen. In dem an die letzteren gerichteten Schreiben Reg. I, 7 vom 30. April 1073 erklärte er (S. 16): Regnum Hispaniae ab antiquo iuris s. Petri fuisse, et adhuc — licet diu a paganis sit occupatum, lege tamen iustitiae non evacuata — nulli mortalium sed soli apostolicae sedi ex aequo pertinere und fügte den wichtigen Grundsatz hinzu: Quod enim auctore Deo semel in proprietates ecclesiarum iuste pervenerit, manente eo, ab usu quidem, sed ab earum iure, occasione transeuntis temporis, sine legitima concessione divelli non poterit. Mit großer Energie hat Gr. auf die Einführung des römischen Ritus, d. h. die Beseitigung der nationalkirchlichen Selbstständigkeit, hingearbeitet (vgl. A. Bernhard von Toledo Bd II S. 641 f.). Den König Sancho von Aragonien (Reg. I, 63 S. 82, hier wird Petrus zum erstenmale von Gr. genannt: princeps super regna mundi) konnte er beloben wegen seines Entgegenkommens, den Königen Alfons VI. von Leon und Sancho II. von Castilien (Reg. I, 64 S. 83) empfahl er seinen Wunsch durch den Hinweis darauf, daß Paulus in Spanien gewesen und mit Petrus zusammen 7 Bischöfe gesandt habe zur Begründung des Christentums. In dem für Gr. schweren Jahr 1080 schien auch mit König Alfons ein Bruch einzutreten, Gr. drohte, selbst nach Spanien zu kommen und gegen ihn als Feind der christlichen Religion vorzugehen (Reg. VIII, 2 S. 430 an Hugo v. Cluny, dagegen weit maßvoller an den König selbst Reg. VIII, 3). Ein Schreiben des folgenden Jahres (Reg. VIII, 25) zeigt, obwohl die Angelegenheit des anstößigen connubium illicitum des Königs noch der Erledigung harrte, daß die Annahme der römischen Liturgie nunmehr erfolgt war und reichliche Geschenke den Papst beruhigt hatten. — e) König Philipp I. von Frankreich (1060—1108) erregte durch seine Simonie und Bedrückung der Kirche schon 1073 den Zorn Gr.s in dem Grade, daß dieser Reg. I, 35 (4. Dezember, S. 53) ein generale anathema über alle seine Unterthanen in Aussicht stellte, wenn sie ihm nicht den Gehorsam aufkündigten. Als die Ernennung des Bischofs Hugo v. Die zum Legaten (I, 69, 23. März 1074) ebensowenig eine Besserung herbeizuführen vermochte wie weitere Ermahnungen des Königs (I, 75, 13. April), erließ Gr. an den französischen Episkopat am 10. September 1074 eine Encyklika (Reg. II, 5 S. 113 ff.), die zu seinen schärfsten Erlassen gehört. Für den Fall der Hartnäckigkeit Philipps soll ihm der Gehorsam versagt und in ganz Frankreich das Interdikt verhängt werden (omne divinum officium publice celebrari interdicite S. 116), für den Fall weiteren Starrsinns soll er des Reiches beraubt werden und die Bischöfe sollen als Genossen und Mitschuldige seiner Verbrechen ihr Amt verlieren. Zwei Monate später spricht der Papst davon, ihn und alle, welche ihn als König anerkennen würden, aus der Kirche auszustoßen, also zu bannen (Reg. II, 18 S. 133), und in einem Schreiben vom 8. Dezember (Reg. II, 32 S. 146) charakterisiert er ihn als lupus rapax, tyrannus iniquus, Dei et religionis inimicus. Eine Verhängung der angedrohten Strafurteile ist aber nicht erfolgt; Deutschland nahm bald Gr.s ganze Kraft in Anspruch. Später (27. Dez. 1080 Reg. VIII, 20 S. 451) schrieb Gr. dem König, er habe sein delicta adolescentiae in der Hoffnung ertragen, er würde sich bessern. Mit dem Kampf gegen das französische Königtum verquickte sich Gr.s Vorgehen gegen die französischen Bischöfe, vor allem gegen den Erzbischof Manasses von Rheims, der dem päpstlichen Legaten sich nicht unterordnen wollte; 1080 wurde er abgesetzt (VII, 20, vgl. VIII 17—20). — f) England stand zur Zeit Gr.s unter König Wilhelm I. dem Eroberer (1066—87), zwischen beiden hat ein gutes Verhältnis bestanden. Der König ließ es an Aufmerksamkeit nicht fehlen (Reg. I, 70 S. 89) und der Papst schien stolz darauf, daß er diesem Fürsten, den er „vor anderen liebte“ und den er „gemma principum“ genannt hat (Reg. VII, 23 S. 414), bei der Begründung seines Königtums behilflich gewesen war. Aber wenn auch Wilhelm kein Simonist gewesen zu sein scheint, so fehlte doch thatsächlich viel daran, daß er dem Ideal eines Regenten nach gregorianischem Muster entsprach. Denn seine ehelichen Verhältnisse, seine Besetzung der Bischofs- und Abtsstellen (I, 70, VIII, 28), sein Verbot an die Bischöfe des Landes, nach Rom zu reisen (VI, 30, VII, 1), die Gefangensetzung seines Bruders Odo, eines englischen Bischofs

(VIII, 60, ep. coll. 44), seine Abweisung der Zumutung, ein Fidelitätsverhältnis gegenüber Rom einzugehen, erregten den Anstoß des Papstes, ohne diesen jedoch auch nur zu ernsten Drohungen zu veranlassen. Wie Gr. aber thatsächlich über diese Mißstände urteilte, zeigen seine Briefe an Lanfranc, den Erzbischof von Canterbury (I, 31, VI, 30). König Wilhelm war so klug, das Verbot, Handel zu treiben (Reg. VII, 10 S. 391, 1079 Nov. 25), ebenso ruhig hinzunehmen wie eine Vorlesung über das Verhältnis von Staat und Kirche (VII 25, 1080 Mai 8 S. 419), er fühlte sich auf seiner Insel sicher und that, was ihm beliebte. (Das nach Irland gerichtete Schreiben Gregors Jaffé Nr. 5059 würde durch die scharfe Fassung des theokratischen Gedankens größeres Interesse erregen, wenn nicht die Echtheit stark verdächtig wäre vgl. ZfKG XIII S. 107 ff.). — g) In dem skandinavischen Norden richteten sich die Hoffnungen Gr.s auf König Suein II Estrithson von Dänemark, der auch zu den Auserwählten gehörte, dem er seine Papstwahl anzeigte (Reg. I, 4). Gr. machte ihm den Vorschlag, sein Reich in einen Lehensstaat des Apostelfürsten zu verwandeln, und das Anerbieten, einen seiner Söhne zu senden, damit dieser ein Reich (in Unteritalien) als päpstlicher Vasall sich begründe (apostolicae aulae militandum) und ein dux ac princeps et defensor christianitatis werde (Reg. II, 51, 25. Januar 1075 S. 168, vgl. II, 75, 17. April 1075). Auch nach dem baldigen Tod Sueins (26. April 1076) liegen günstige Äußerungen Gr.s über ihn vor (V, 10, VII, 21 an König Harald Hein, den Sohn und Nachfolger). Von seinem Interesse für die kirchlichen und politischen Verhältnisse Norwegens zeugt sein Brief an König Olaf III. (Reg. VI, 13). — h) Auch die slavischen Länder verstand Gr. an sich zu knüpfen. Der Brief an Herzog Boleslaus II. (II, 73, 20. April 1075) ist zwar der einzige nach Polen gerichtete, den das Registrum aufweist, aber gewährt doch einen Einblick in die geschickte Art Grs., auch dort sich zur Geltung zu bringen. Aus dem Schluß ergiebt sich seine Fürsorge für den Großfürsten Demetrius von Rußland, die durch den nachfolgenden Brief (Reg. II, 74) eine ausreichende Erklärung findet. Denn wir erfahren hier, daß der Sohn dieses Großfürsten (Jaropoleus) auf Wunsch seines Vaters nach Rom gekommen war: quod regnum dono s. Petri vellet obtinere, eidem Petro debita fidelitate exhibita (S. 198). Über der Erweiterung der päpstlichen Theokratie vergaß Gr. nicht die Behauptung der älteren „Rechte". In dem Streit zwischen König Salomo von Ungarn, dem Schwager Heinrich IV., und Herzog Gaisa (M. v. Kn. II, 384 ff. 431 f.) machte er nachdrücklich das Eigentumsrecht der römischen Kirche an diesem Land geltend (Reg. II, 13: regnum a rege Stephano olim b. Petro cum omni iure et potestate sua oblatum et devote traditum S. 128) und behauptete, daß der erstere das Reich verloren habe, weil er unter Mißachtung dieser Rechte unter den Schutz des deutschen Reiches sich gestellt hatte (Reg. II, 70, vgl. II, 63). Böhmen gab dem Papst zu mehrfachen Eingriffen Anlaß infolge der Streitigkeiten des Erzbischofs Jaromir von Prag, einer für sein geistliches Amt wenig geeigneten Persönlichkeit (Reg. I, 17). Soweit dieselben seinen Bruder den Herzog Wratislaw II. betrafen, stand Gr. auf der Seite des letzteren, der ebenso mit dem römischen Papst sich gut zu stellen wußte (Reg. I, 38, II, 17) wie mit dem deutschen König, der ihm 1086 den Königstitel übertrug. Als er in Rom um die Erlaubnis bat, den Gottesdienst in der Landessprache abhalten zu lassen (secundum sclavonicam linguam divinum celebrari officium), erteilte ihm Gr. VII. eine Antwort, die allgemeineres Interesse erregt: liquet, non immerito sacram scripturam omnipotenti Deo placuisse quibusdam locis esse occultam, ne, si ad liquidum cunctis pateret, forte vilesceret et subiaceret despectui aut, prave intellecta a mediocribus, in errorem induceret. Neque enim ad excusationem iuvat, quod quidam religiosi viri hoc, quod simpliciter populus quaerit, patienter tulerunt seu incorrectum dimiserunt; cumprimitiva ecclesia multa dissimulaverit, quae a sanctis patribus postmodum, firmata christianitate et religione crescente, correcta sunt (Reg. VII, 11, 2. Januar 1080 S. 393 f.).

IV. Ziel und Mittel der gregorianischen Politik. — Die Regierungsthätigkeit Gr.s ist von einem erstaunlichen Umfang, hat die ganze christliche Welt umspannt und ist für das kirchliche, staatliche, gesellschaftliche und geistige Leben der abendländischen Christenheit von tief einschneidender Wirkung gewesen. Da er mit großer Intensität den ihm jeweilig vorliegenden Aufgaben sich hingab, scheint er zeitweise ganz in der großen Politik aufzugehen, dann wieder nur als kirchlicher Reformator wirken zu wollen oder in die Diocesanangelegenheiten einer einzelnen Provinz sich ganz zu versenken. Thatsächlich aber ist die gregorianische Politik ein geschlossenes Ganzes, denn seine Forderungen auf dem einen Gebiet sind nur zu verstehen unter Berücksichtigung dessen, was er auf anderen an-

ſtrebte, und nur die genaue Kenntnis des jeweiligen Standes ſeiner geſamten Politik ermöglicht ein zutreffendes Urteil über ſein Verhalten in einer Einzelfrage oder das größere oder geringere Entgegenkommen, das er einzelnen Perſonen zeigte oder in der Geltendmachung von Forderungen allgemeiner Natur bewies. Hier haben wir es nicht mit dieſen komplizierten Beziehungen und der genetiſchen Entwickelung ſeiner Politik zu thun, ſondern mit den ſcharf hervortretenden Hauptgedanken und den Richtlinien ſeines Pontifikats.

Die Grundvorausſetzung der Wirkſamkeit Gr.s iſt die Vorſtellung, daß die Kirche als göttliche Inſtitution von der Welt als der Sphäre des Ungöttlichen ſpezifiſch verſchieden iſt und vermöge ihrer Überlegenheit zur Herrſchaft über die Welt berufen iſt. Unter Kirche aber verſtand er den Organismus der Hierarchie mit dem Papſt an der Spitze. In der Schätzung des Papſttums ging er dabei ſo weit, daß er es mit der Kirche geradezu identifizierte und von hier aus ſeine Aufgaben und Rechte beſtimmte.

Bei der Geltendmachung ſeiner Anſprüche bediente er ſich gern der Formel, in der Vertretung des Apoſtels Petrus zu handeln (durch ihn ſpricht P.: Reg. III, 10; in ihm wird P. geehrt oder beleidigt IV, 2; P. verhängt den Bann gegen Heinrich III, 6). Dieſer Rechtstitel erwies ſich als ſehr brauchbar, da die Befugniſſe des Apoſtelfürſten offenbar ſehr ausgedehnte waren (Reg. VIII, 16 heißt es von ihm: potest vobis huius vitae et futurae salutem et honorem dare vel tollere und VII, 19 wird der Verluſt der Gnade des Petrus unterſchieden von dem Zorn Gottes), ja geradezu ſchrankenlos erſcheinen (Reg. IV, 2 S. 242 mit Beziehung auf Mt 16, 19: ubi deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in coelo et in terra, nullum excepit, nihil ab eius potestate subtraxit). Bezeichnend iſt es auch, daß Gr. in der territorialiſtiſchen Politik immer im Namen des Petrus handelt (vgl. oben). Neben der Berufung auf Petrus ſteht die Behauptung Gr.s, als ſpezieller Vertreter Gottes zu handeln, ſo daß Ungehorſam gegen ihn nichts anderes iſt als Abfall vom Chriſtentum, Idololatrie (Publ. S. 565 ff., dort auch über die Infallibilität). — Zur Auswirkung ſind jene Grundſätze Gr.s gelangt in ſeinem Verhältnis gegenüber den weltlichen Staaten und in ſeiner inneren Leitung der Kirche.

1. Über das Weſen des Staates hat Gr. an den Biſchof Hermann von Metz (de unitate eccl. cons. lib. I cap. 4, libelli II, 188) in zwei für die Öffentlichkeit beſtimmten Briefen, die den Charakter von Denkſchriften tragen, eingehend ſich ausgeſprochen (Reg. IV, 2, VIII, 21, S. 241 ff., 453 ff.). Quis nesciat, heißt es hier (S. 457), reges et duces ab iis habuisse principium, qui Deum ignorantes, superbia rapinis perfidia homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines, dominari caeca cupidine et intolerabili praesumptione affectaverunt (S. 457). Dieſe auf Auguſtin zurückgehende Beurteilung des Staates als eines Produktes der Sünde war aber als Grundlage der Kirchenpolitik nicht brauchbar, da ſie den Kampf gegen den Staat als ſolchen zur Pflicht gemacht hätte. Als praktiſcher Staatsmann ſtellte er ſich daher auf den Boden der Thatſachen, behandelt das Nebeneinander von zwei dignitates, der apostolica und der regia, als göttliche Ordnung (Reg. VII, 25 cf. I, 18), erkannte die Einigkeit von sacerdotium und imperium als notwendig (Reg. I, 19) an und verſchmähte auch nicht die Mitwirkung der Regenten zur Durchführung kirchlicher Reformen (Reg. II, 30. 31). — Daß aber bei dem Reden von einer Doppelregierung der Welt und von der Notwendigkeit der concordia beider Gewalten nicht an eine Koordination von Staat und Kirche gedacht war, zeigen eben jene Schriftſtücke Reg. IV, 2 und VIII, 21 aufs deutlichſte (vgl. auch die Bilder Sonne und Mond Reg. VII, 25, Gold und Blei IV, 2, VIII, 60). Sie beweiſen zugleich, daß die Vorſtellung von der Überordnung der Kirche über den Staat zu den Grunddogmen Gr.s gehört hat. Aus dieſem Verhältnis folgerte Gr. die Berechtigung zur Exkommunikation und Abſetzung untauglicher Regenten (Publ. 163—171, 235 ff.) wie zur Konfirmation des neu zu erwählenden deutſchen Königs (Reg. IV, 3 S. 246 f.), alſo eine unmittelbare Gewalt über den Staat (vgl. auch oben S. 109,5 das Handelsverbot). Das Urteil über die Minderwertigkeit des weltlichen Staates verbunden mit der Vorſtellung, daß Petrus zum princeps super regna mundi (Reg. I, 63) von Chriſtus eingeſetzt worden, hat dann weiter zu Verſuchen geführt, einzelne Staatsweſen in ein ſpezielles Obedienzverhältnis gegenüber dem römiſchen Stuhl zu bringen (vgl. außer den oben S. 106 ff. aufgeführten Fällen noch Sachſen Reg. VIII, 23 S. 468, Scheffer-Boichorſt, Zwei Unterſuchungen zur päpſtlichen Territorialpolitik Mt f. Öſterr. Geſch. IV Ergsbd., Innsbruck 1893 S. 77 ff.; den Eid des Gegenkönigs Reg. VIII, 26, der ihn zum Lehensmann des Papſtes machte; die Provence Reg. VIII, 35; die Forderung eines jährlichen Hauszinſes von Frankreich Reg. VIII, 23 S. 468). Die

Aufforderung zum Eintritt in dieſes Verhältnis, für welches verſchiedene Wendungen gewählt werden und das in abgeſtufter Form auftritt, zeigt die Abſicht, die weltlichen Staaten direkt der Kirche zu unterſtellen, alſo eine Theokratie zu begründen. Bei ſeiner Auffaſſung des Papſttums bedeutete dieſer Gedanke nichts anderes als die Schaffung eines päpſtlichen Weltreiches. Das Vorhandenſein dieſer aus ſeinen Grundanſchauungen folgerecht ſich ergebenden Tendenz wird durch die unvollkommene Ausführung des Projektes ebenſowenig in Frage geſtellt wie durch die Dürftigkeit der rechtlichen Begründung durch angeblich alte Anſprüche (konſtantiniſche Schenkung).

In feindlichem Gegenſatz ſtießen die Intereſſen des Staates und der Kirche zuſammen in der Frage der Beſetzung der geiſtlichen Stellen, der ſogenannten Inveſtitur (vgl. d. A.; Publ. S. 463—542). Das erſte Inveſtiturgeſetz unter Leo IX. auf der Synode zu Rheims 1049 lautete ganz allgemein: ne quis sine electione cleri et populi ad regimen ecclesiasticum proveheretur; die Synode zu Rom 1059 unter Nikolaus II. ſchloß ausdrücklich die Laien aus: ut per laicos nullo modo quilibet clericus aut presbyter obtineret ecclesiam nec gratis nec pretio und auf den Synoden zu Tours und Vienne 1060 wurde bereits unter den von dem Inveſtiturverbot betroffenen Ämtern auch der Epiſkopat genannt; Alexander II. ließ nur den Beſchluß von 1059 wiederholen. Zum Kampf kam es durch das Geſetz der römiſchen Faſtenſynode 1075, deſſen Text das Regiſtrum nicht enthält und das von Gr. aus taktiſchen Gründen zunächſt nicht publiziert wurde. Nach Arnulph von Mailand hat der Papſt hier dem König (!) verboten, ius deinde habere aliquod in dandis episcopatibus und hat alle dem Laienſtand angehörenden Perſonen ab investituris ecclesiarum entfernt. Frühjahr 1078 wurde für die Verletzung des Inveſtiturverbotes der Bann angedroht und ebenſo für die Belehnung von Kirchengut an Laien. Die Novemberſynode bezeichnet inſofern einen weiteren Fortſchritt, als hier jede durch irgend einen Laien vollzogene Inveſtitur für ungiltig und ihre Annahme als ſtraffällig erklärt wurde. Außerdem ergingen hier in Bezug auf das Kirchenvermögen tiefeinſchneidende Verfügungen: jeder Laie ſollte die von Fürſten oder geiſtlichen Würdenträgern als Lehen empfangenen Güter der Kirche wie die ihm übertragenen Zehnten bei Strafe des Bannes zurückerſtatten; zur Vergebung von Kirchengut in beneficium ſoll für die von dem Papſt geweihten Biſchöfe die Bewilligung des Papſtes erforderlich ſein, für die übrigen die Zuſtimmung des Erzbiſchofs u. ſ. w. Das Jahr 1080 brachte endlich die Anweiſung über kanoniſche Beſetzung eines Bistums (Reg. VII, 14a S. 400 f.). Nach eingetretener Vakanz ſollte durch einen vom apoſtoliſchen Stuhl oder dem Metropoliten beſtimmten Biſchof die Neuwahl durch Klerus und Volk veranſtaltet werden und Papſt oder Metropolit den Konſens erteilen; durch Verletzung dieſer Wahlordnung ſollte die Wahl ungiltig werden, das Wahlrecht jener Wahlberechtigten erlöſchen und auf den Papſt reſp. auf den Metropoliten übergehen. — Die von Gr. verfolgten Ziele enthüllen ſich in dieſer Geſetzgebung und werden ergänzt durch die gleichzeitige Praxis. Zunächſt ging ſein Abſehen darauf hin, die Beſetzung der biſchöflichen Stellen dem Einfluß des Königs zu entziehen, der zweite Schritt war, ſich ſelbſt dieſen Einfluß zu ſichern und die päpſtliche Ernennung an die Stelle der früheren königlichen zu ſetzen. Die Art, wie Gr. die 1080 als Ausnahme ſtatuierte Devolution des Wahlrechts thatſächlich gehandhabt hat (Publ. S. 499 N. 2), liefert den Beweis, daß die „kanoniſche Wahl" für ihn nur ein Mittel zur Förderung ſeiner papalen Beſtrebungen geweſen iſt und (cf. unten) auch bei dem Vorſchieben der Metropoliten nicht eine wirkliche Stärkung ihres Einfluſſes beabſichtigt war. Aber die Wünſche Gr.s gingen noch weiter. Daß das Intereſſe des Königs an der Inveſtitur darauf beruhte, daß die Leiſtungen, welche der Biſchof als ſein Lehensmann ihm ſchuldete, dem Reich geſichert blieben, mußte Gr. von vornherein klar ſein oder im Lauf des Streites ihm klar werden. Sein Angriff auf die Laieninveſtitur verbunden mit den gleichzeitig ausgeſprochenen Grundſätzen über die Vergebung von Kirchengut war thatſächlich nichts geringeres als der Verſuch, auf dem Wege der kirchlichen Geſetzgebung dem ganzen Komplex von Hoheitsrechten, Allodien, und Lehen, die von ſeiten der weltlichen Regenten den Biſchöfen als Reichsfürſten übertragen waren, eine ihrer Beſtimmung entgegengeſetzte Verwendung zu geben und dem König das Eigentumsrecht an dem Reichskirchengut zu entziehen, um ſelbſt an die Stelle des Königs zu treten und als Oberlehensherr über die Güter der Kirche zu verfügen. Über viele und wichtige Stücke des komplizierten Inveſtiturproblems, z. B. die Unterſcheidung der Temporalia und Spiritualia, wurde erſt durch die theoretiſche Arbeit der erſten nachgregorianiſchen Generation Klarheit geſchaffen und damit der Boden gewonnen für die ſpätere Verſtändigung in dem Wormſer Konkordat. Gregor VII., der ſonſt gern die Vergangenheit der Kirche, ihre Tradition, reden ließ, hat keine Neigung gezeigt, den ihm

entgegengesetzten Standpunkt der weltlichen Regenten in der Investiturfrage geschichtlich zu würdigen. In der Praxis war freilich auch er zu Milderungen geneigt, aber sie sind, wie Wenrich von Trier mit Recht bemerkt (cap. 9, libelli I, 297) nur den außerdeutschen Ländern zu gute gekommen.

2. Die innere Leitung der Kirche. a) Der Kampf um die Durchführung des priesterlichen Zwangscölibates und die Ausrottung der Simonie sind hier an erster Stelle zu berücksichtigen. Von einer Sitte der Ehelosigkeit der Priester war in der Mitte des 11. Jahrhunderts nicht die Rede, vielmehr kann der Nachweis geführt werden, daß damals in allen christlichen Ländern, von denen uns überhaupt Nachrichten erhalten sind, Priesterehen bestanden haben. Der Widerspruch dieser Sitte mit dem kirchlichen Recht steht freilich ebensowenig in Frage. Was die Gesetzgebung des 4. und 5. Jahrhunderts nicht erreicht hatte, wird nun eine Hauptaufgabe des reformierten Papsttums. Sehr geschickt war es, als das Kampfesziel die Beseitigung der Unsittlichkeit (incontinentia, fornicatio) hinzustellen, indem man regelrecht abgeschlossene Ehebündnisse, Konkubinatsverhältnisse und sittliche Exzesse unterschiedslos unter diesen Begriff zusammenwarf oder von „Nikolaitischer Ketzerei" redete. Im Anschluß an die durch Leo IX. getroffenen legislativen Maßnahmen zur Unterdrückung dieses Uebels ist Gr. mit aller Energie vorgegangen. Als er 1074 das Eheverbot erlassen hatte und die Bischöfe sich lässig zeigten, forderte er in einer Encyklika (ep. coll. 10) auf, ihnen den Gehorsam zu verweigern. Die schärfsten Gesetze brachte die Fastensynode des folgenden Jahres 1075, denn hier wurde der Ausschluß der widerspenstigen Kleriker vom Meßgottesdienst verfügt, wurden die Laien aufgefordert, ihre Amtshandlungen nicht anzunehmen und gegen diese Priester zu revoltieren, wurde diesen selbst endlich das Pfründeneinkommen gesperrt. In allen Ländern, wo der Versuch gemacht wurde, die Geltung des Cölibatgesetzes zu erzwingen, stieß man auf nachhaltigen Widerstand, vielfach kam es zu tumultuarischen Kundgebungen (Publ. S. 269—274). In den folgenden Jahren hat Gr. zwar noch einige den Cölibat betreffende Verfügungen erlassen (1078 wurde der duldsame Bischof mit Suspension bedroht; 1079 wurde dem unenthaltsamen Priester das Betreten des Gotteshauses untersagt und die Laienwelt jetzt nur noch angewiesen, seinen gottesdienstlichen Handlungen sich zu entziehen), aber die eigentlichen Kampfesjahre waren 1074 und 1075. Fortan empfahl die Klugheit, den Klerus nicht durch belästigende Forderungen auf die Seite Heinrichs IV. zu drängen (die Motive Gr.s: Publ. S. 334 ff.). —

b) Daß die über die ganze Christenheit, über alle Länder und Stände, unter Klerikern und Laien verbreitete Simonie d. h. die Erwerbung oder Übertragung eines geistlichen Amtes um Geld, einen Krebsschaden des kirchlichen Lebens darstellte, steht außerhalb der Diskussion. Die Folgen werden durch die Zeitgenossen als geradezu entsetzliche geschildert, die Notwendigkeit, sie zu bekämpfen, hat niemand bestritten, hier galt es nicht erst, die öffentliche Meinung zu erobern. Aber das Übel war unausrottbar und trotzte hartnäckig allen Reformversuchen. Die Schwierigkeit, ihm beizukommen, lag darin, daß die Simonie im Laufe der Zeit sehr feine Formen angenommen hatte, und es oft in der That kaum möglich sein mochte, die Grenzlinie zwischen Kauf, Abgabe und Honorar zu ziehen. Auch bestanden alte Gewohnheiten, das Beispiel Roms verwirrte, dazu kam der Eigennutz und das Bußwesen. An dem Ernst des Strebens, diese Simonie zu beseitigen, ist bei Gregor VII. nicht zu zweifeln, er übernahm den Kampf dagegen und hat ihn fortgesetzt. Infolge der großen Verbreitung und der vielfachen Erscheinungsformen der Simonie hat sich im gregorianischen Zeitalter der Sprachgebrauch des Wortes dahin erweitert,daß es zu einem Ausdruck starker Mißachtung herabsank und unter dem Schutz dieser Verblassung des ursprünglichen Sinnes sogar die Laieninvestitur als Simonie bezeichnet worden ist (Publ. S. 370). Für die Beurteilung des einzelnen Falles, in dem von simonistischer Ausschreitung die Rede ist, erwachsen aus dieser Sachlage große Schwierigkeiten. — Das Vorgehen der offiziellen Organe der Kirche gegen die durch Simonie in ein geistliches Amt Eingedrungenen, vor allem gegen simonistische Bischöfe, führte auf die Frage, wie es um ihre priesterliche Gewalt stand, die ihnen durch die Ordination übertragen worden war, d. h. auf die Frage nach dem Vorhandensein der Grundvoraussetzung für die Verwaltung der kirchlichen Sakramente. Den Bemühungen der Theologen verschiedenster Richtung und Parteistellung von der Mitte des 11. Jahrhunderts bis zum Anfang des 12., dieses außerordentlich schwierige Problem zu beantworten, verdanken wir dogmengeschichtlich bedeutungsvolle Untersuchungen über das Wesen der Sakramente (Publ. S. 372—446). Gregor VII. hat auf der Fastensynode von 1078 (Reg. V, 14a) die Ordinationen der von Exkommunizierten Geweihten, auf der Novembersynode desselben Jahres (Reg. VI, 53) alle Weihen, welche irgendwie durch Simonie erlangt wurden oder welchen nicht

kanonische Wahlen vorausgegangen waren, für irritae erklären lassen (Beschluß der Synode zu Quedlinburg, Ostern 1085: penitus irritae).

c) Als Grundzug der gregorianischen Kirchenregierung tritt eine starke Neigung zur Centralisation hervor. Die causae maiores gehören vor den apostolischen Stuhl (Reg. IV, 23, VIII, 21), er ist die höchste Appellationsinstanz, zu welcher der Zugang frei sein muß (ep. coll. 12, VIII, 36), seine Urteile sind irretraktabel (I, 60, II, 67, VIII, 21). Das Recht der Gesetzgebung betrachtete Gr. als sein Privileg (II, 67, 68), aber bediente sich für die Promulgation von Gesetzen gern der römischen Fastensynoden, die er als concilia generalia angesehen wissen wollte (Reg. I, 43), um durch diese großen Versammlungen sein eigenes Prestige und das Ansehen seiner Verfügungen und Urteile zu steigern. — Je mehr in dieser Weise Gregor auf pseudoisidorischer Grundlage seine Befugnisse in absolutistischer Richtung entwickelte, um so mehr wurde die Macht der Bischöfe eingeengt. Die Widerstrebenden beugte er durch Zensurierung, demütigte sie durch Citationen nach Rom, schreckte auch vor Absetzungen nicht zurück. Als ein besonders wirksames Mittel zur Durchsetzung seiner Forderungen erwies sich die Ausbildung der Institution der Legaten. Da er volle Freiheit für die Auswahl der Persönlichkeiten und die Berechtigung in Anspruch nahm (Reg. VI, 2), seine Legaten mit der Berufung von Synoden zu beauftragen (Reg. II, 29), so konnte in jedem Augenblick dem Ordinarius die ganze Fülle der päpstlichen Gewalt gegenübergestellt werden. Wer diesen außerordentlichen Gesandten des Papstes sich nicht fügte, hatte die Folgen der Auflehnung gegen den hl. Petrus zu tragen. — Von dieser Politik wurden am empfindlichsten die Metropoliten getroffen. Denn indem Gr. ihnen die Verpflichtung auferlegte, innerhalb der ersten drei Monate nach Empfang der Weihe das zur Ausübung der erzbischöflichen Funktionen für notwendig erklärte Pallium persönlich in Rom zu holen (Reg. I, 24, VIII, 24; Publ. 482, 501), brachte er ihnen gleich bei dem Amtsantritt ihre Unterordnung zum Bewußtsein und hat auch versucht, durch besondere Obedienzeide sie in ein spezielles Abhängigkeitsverhältnis herabzudrücken (Patr. v. Aquileja Reg. VI, 17a; Wibert von Ravenna: Arnulph c. 17, SS VIII, 21). Selbst das kanonische Wahlverfahren, das in seiner korrekten Handhabung ihre Position hätte stärken müssen, wurde infolge des Eingreifens der Legaten das Mittel, auch bei der Besetzung von Bistümern ihre Ueberflüssigkeit ans Licht zu stellen. —

Bei der Durchführung seiner Pläne hat Gr. wesentliche Unterstützung erfahren durch seine Freunde und Parteigenossen. In Italien waren neben Bischof Anselm von Lucca die Herzogin Beatrix von Tuscien (gest. 1076), ihre Tochter die Gräfin Mathilde und die Kaiserin Agnes die festesten Stützen seiner Politik. Diesen Damen gestand er großen Einfluß zu (Reg. I, 50, II, 9, ep. coll. 11), so daß das boshafte Wort des Wormser Bischofsschreibens: per hunc feminarum novum senatum orbem ecclesiae administrari, in der That nicht grundlos war. In Deutschland konnte er sich unbedingt auf Bischof Altmann von Passau und Erzbischof Gebhard von Salzburg verlassen. Eine gleiche Vertrauensstellung behauptete in Frankreich der stürmisch vorgehende Hugo von Die (seit 1081 Erzbischof von Lyon), während Lanfranc von Canterbury in England dem Papst erheblich kritischer gegenüberstand. Dazu kamen dann die frommen kirchlichen Kreise, welche in Gr. den Vorkämpfer der Reform des kirchlichen Lebens erblickten und in Deutschland die Hirschauer Mönche, welche als gregorianische Agitatoren durch das Land zogen. Im Kampf gegen den deutschen König kam ihm weiter zu statten, daß er in dem Bann, in der Verkehrssperre und in dem Interdikt Waffen besaß, denen der Gegner völlig wehrlos gegenüberstand und die um so wirkungsvoller waren, da auch Heinrich IV als Christ unter den Papst als Nachfolger Petri sich beugte. Nehmen wir die Skrupellosigkeit Gr.s in der Wahl seiner Mittel hinzu: die Lösung der Eide, die Predigt des Aufruhrs, die Erregung von Bürgerkrieg — daß er seine die Welt aufregende Thätigkeit als einen Kampf für die Freiheit der Kirche darzustellen (I, 46, III, 10, IV, 3, VII, 14a, VIII, 26) liebte, war ein wirkungsvolles Schlagwort, aber zugleich Ausdruck seiner Überzeugung, — so bedarf es kaum noch eines Hinweises auf die schwierige Lage des deutschen Königtums und die speziellen Fehler Heinrichs, um die Ungleichheit der beiden mit einander ringenden Gegner zu verstehen. Für diese Kirche hat er gelebt, ihr gehörte sein Herz, in ihrem Dienst hat er sich verzehrt. Aber er hat ihr Wohl zu ausschließlich in der Steigerung ihrer äußeren Machtstellung erblickt. Schon Petrus Damiani hat für das Bedenkliche dieser Richtung ein Auge gehabt, zur vollen Entfaltung brachte sie erst der Pontifikat. — Gr. war ohne größeres theologisches Wissen und hat durch sein Verhalten gegenüber Be-

rengar von Tours (vgl. BdII S. 609,32 ff.), das ihm den Vorwurf häretiſcher Verwirrung eingetragen hat, bewieſen, daß er an dogmatiſche Entſcheidungen herantrat, nur ſoweit er dazu gezwungen wurde. Die eindringliche Beredtſamkeit, die manchen ſeiner Briefe eigen iſt, hat er in jungen Jahren als Prediger bethätigt und zwar nach dem von Paul von Bernried berichteten (cap. 10, Watt. I, S. 478) Wort Kaiſer Heinrichs III.: nunquam se audisse hominem cum tanta fiducia verbum Dei praedicantem, mit großem Erfolg. Aber dieſe Begabung fand keine Pflege ſondern wurde durch die politiſchen Neigungen erdrückt. Unter ſeinen religiöſen Aeußerungen iſt die prägnante von beſonderem Intereſſe, die wir in dem Brief an Herrmann von Metz Reg. IV 2 (S. 245) leſen: Omnipotens Deus intercessione coelestis reginae semper virginis Mariae et auctoritate beatorum apostolorum Petri et Pauli te a cunctis peccatis absolvat, und das ſchöne Wort, das er ſeinen Gräfinnen ſchreibt: Ex amore Dei proximum diligendo adiuvare, miseris et oppressis subvenire, orationibus ieiuniis vigiliis et aliis quam pluribus bonis operibus praepono; quia veram caritatem cunctis virtutibus praeferre cum apostolo non dubito (Reg. I, 50 S. 70).

Die Bedeutung Gregors VII. für die Geſchichte der Kirche liegt darin, daß er das Ideal des Papſttums als politiſche Größe in logiſcher Schärfe und Konſequenz ausgeſtaltet und den Verhältniſſen ſeiner Zeit entſprechend verwirklicht hat. Weiter hat er es verſtanden, das Recht der Kirche mit ſeinem Geiſte zu erfüllen, durch ſeine eigene geſetzgeberiſche Thätigkeit und durch die Anregung zur Sammlung von Rechtsſtoff unter kurialem Geſichtspunkt (Deusdedit, Anſelm von Lucca; vgl. auch ſchon ſeine Bitte an Petrus Damiani IV. Bd S. 435,48 ff.) in der Zeit des werdenden Kirchenrechts hat er dadurch auf dieſes ſelbſt einen ſtarken Einfluß ausgeübt. Ferner hat er es erreicht, daß die geſchlechtliche Enthaltſamkeit der Prieſter fortan unter den Standespflichten des Klerus an erſter Stelle figuriert und das Urteil der Kirche über die Notwendigkeit dieſer Forderung zur Klarheit gelangt iſt. In dem Eintreten für die römiſche Liturgie endlich hat er zur Befeſtigung der kirchlichen Uniformität der abendländiſchen Chriſtenheit einen weſentlichen Beitrag geliefert. Keine einzige der von Gr. erhobenen Forderungen kann als eine abſolut neue bezeichnet werden, vieles findet ſich ſchon bei Leo I. und Nikolaus I.; anderes hatte Leo IX. eingeleitet, was er nur fortgeſetzt hat. Aber durch die Vereinigung von theoretiſchem Anſpruch und praktiſcher Verwirklichung, durch die gleichzeitige Vertretung aller denkbaren Folgerungen der Herrſcherſtellung des irdiſchen Petrus in dem innerkirchlichen Leben wie gegenüber den weltlichen Gewalten, endlich durch die Erziehung der Laienwelt und des Klerus zum Gehorſam gegen Rom auch in Dingen, über welche bis dahin andere Inſtanzen entſchieden hatten, iſt er über alle ſeine Amtsvorgänger hinausgeſchritten. Er hat das Verdienſt, dem Papſtideal die klaſſiſche Formulierung gegeben und die katholiſche Kirche des Abendlandes zur römiſch-katholiſchen gemacht zu haben (anders Hauck III 832).

Gregor hat die größten Ehren davon getragen, die einem römiſch-katholiſchen Chriſten zu Teil werden können, freilich erſt nach einem halben Jahrtauſend. Gregor XIII. (1572—1585) nahm 1584 ſeinen Namen in das Martyrologium Romanum auf (25. Mai: ecclesiasticae libertatis propugnatoris ac defensoris acerrimi), durch Paul V. (1605—1621) erfolgte 1606 ſeine Kanoniſation. Der 25. Mai, der Todestag Gr.s, wurde ſeinem Andenken geweiht, die Feier des Feſtes verbreitete ſich, durch Benedikt XIII. (1724—1730) wurde ſie 1728 für die ganze römiſche Kirche Geſetz. Jetzt begann ein intereſſanter Streit. Die kurze Biographie des Heiligen in dem Breviarium Romanum enthielt nicht nur unrichtige Daten ſondern ſchien in den Worten: Contra Henrici imperatoris impios conatus fortis per omnia athleta impavidus permansit, seque pro muro domui Israel ponere non timuit, ac eundem Henricum in profundum malorum prolapsum, fidelium communione, regnoque privavit, atque subditos populos fide ei data liberavit eine politiſch bedenkliche Verherrlichung der päpſtlichen Gewalt über Fürſten und Länder zu lehren. Franzöſiſche Parlamente und Biſchöfe erklärten ſich 1729 gegen dieſen Abſchnitt; in Holland verboten die Generalſtaaten die Aufnahme dieſer Lektion in das Brevier bei hohen Strafen und hatten dabei den Erzbiſchof von Utrecht auf ihrer Seite; die Kaiſerin Maria Thereſia von Oeſterreich befahl 1744, die anſtößige Lektion mit weißem Papier zu überkleben und künftig nicht wieder zu drucken, und Joſeph II. wiederholte das Verbot 1782; auch das Königreich Sizilien und die Republik Venedig übte Zenſur; noch 1828 iſt in Paris und 1848 in Wien der Abdruck unterſagt worden. Es waren römiſch-katholiſche Staatsweſen, die

in dieſer Weiſe handelten, das proteſtantiſche Preußen ließ die Brevierſtelle unbeanſtandet. Noch in der Gegenwart hat jeder römiſch-katholiſche Prieſter am 25. Mai auf ſie ſeine Andacht zu richten. **Carl Mirbt.**

Gregor VIII. (Burdinus), Gegenpapſt 1118—1121, geſt. nach 1137. — Jaffé, Regesta pontificum roman. 2. Aufl. I S. 281 f.; Annales Romani, MG SS V; Landulfus jun., hist. Mediolanensis SS XX; Pandulphus, vita Gelasii II: Watterich, Pontificum Romanum vitae II, Lips. 1862 p. 99; Ekkehard, Chron., SS VI; Falco Beneventanus, Chronicon: Muratori Scriptores rerum Italicarum V, p. 91 ff.; Petrus Diaconus, Chron. mon. Casinens. SS VII, Auszüge aus allen dieſen bei Watterich, II, p. 105 ff.; Stephanus Baluzius, vita Mauritii Burdini: Baluzii Miscellanea ed. J. D. Mansi tom. I, Lucca 1761, S. 137—148; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom 4. Bd 3. Aufl., Stuttg. 1877 S. 360 ff.; C. J. v. Hefele, Conciliengeſchichte, 5. Bd 2. Aufl. Freib. i. B. 1886; W. v. Gieſebrecht, Geſch. d. deutſchen Kaiſerzeit Bd 3, 5. Aufl., Braunſchweig 1890; J. Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893; C. Mirbt, Die Publiziſtik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 445; vgl. d. A. Gelaſius II. und Calixt II.

Erzbiſchof Moritz von Braga in Portugal hatte trotz ſeiner Konflikte mit dem ſpaniſchen Primas Bernhard von Toledo (vgl. d. A. II. Bd S. 641 f.), die zu ſeiner Suspenſion durch Papſt Paſchalis II. führten (1114), die Gunſt des letzteren ſich zu erwerben gewußt, war aber dann auf die Seite ſeines Gegners, Heinrichs V. von Deutſchland, getreten und von dem Papſt wegen einer ihm nicht zukommenden Ehrung des Königs (Aufſetzung der Krone am Oſterfeſt) auf der Synode zu Benevent April 1117 mit dem Bann belegt worden (Mansi XXI S. 167). Als der nach dem Tode des Paſchalis am 24. Januar 1118 gewählte Gelaſius II. vor Empfang der Weihe der bedrückenden Nähe Heinrichs durch Flucht aus Rom ſich entzog und die Rückkehr verweigerte, wurde durch den Kaiſer unter Mitwirkung der in ſeinem Gefolge befindlichen Juriſten die Wahl eines anderen Papſtes durch die Römer und einige Kardinäle veranlaßt und am 8. März 1118 Moritz von Braga als Gregor VIII. ausgerufen, am 9. zum Prieſter, am 10. zum Biſchof geweiht. — Zum vollen Genuß der Papſtwürde iſt Gregor VIII. niemals gekommen. Nur ein einziges für ein Kloſter ausgeſtelltes Privileg (Jaffé Nr. 7178) iſt von ihm erhalten. Selbſt zur Zeit Gelaſius II., der von Capua aus am 7. April ihn mit dem Anathem belegte, hat er ſich in Rom nicht behaupten können und nahm Aufenthalt in Sutri. Das Schickſal des Gegenpapſtes war entſchieden, als er nach dem raſchen Tode Gelaſius' II. (18. Januar 1119) überhaupt gar nicht in Frage kam und der energiſche Erzbiſchof Guido von Vienne am 2. Februar 1119 als Calixt II. die Leitung der Kirche übernahm. Selbſt von Heinrich im Stich gelaſſen, dem er in einem Brief (Gieſebr. III 1270 ff. vgl. P. Scheffer-Boichorſt, Zur Geſchichte des 12. u. 13. Jahrhunderts, Berlin 1897, S. 80 ff.) begründete Vorwürfe machte, führte er in Sutri ein trauriges Daſein. Als Calixt, der auf der großen Synode zu Rheims Oktober 1119 den Bann gegen ihn erneuerte, am Anfang des folgenden Jahres in Rom ſeinen glänzenden Einzug gehalten hatte und durch achttägige Belagerung der Stadt Sutri erreichte, daß die Bürger ihn auslieferten, hat er über den Unglücklichen ein hartes Strafgericht gehalten. Der Gefangene wurde rücklings auf ein Kameel geſetzt, der Schwanz als Zügel ihm in die Hand gelegt und in dieſem Aufzug mußte er unter dem Spott des Pöbels, Calixt voranreitend, ſeinen Einzug in Rom halten (Boſo, vita Calixti, Watt. 119; Annal. Rom. ib. 113). Zunächſt in dem Septizonium eingekerkert, hat man ihn dann nach der Burg Paſſarano, nach dem Kloſter Cava und nach der Burg Janula geſchleppt. Er überlebte Calixt und Honorius II., der ihn 1124 nach Fumo bringen ließ (Petr. Diac. IV, 86). Die Pöhlder Annalen berichten noch (c. 14 SS XVI, 76), daß Innocenz II. dem König Lothar geſtattete, bei ſeinem Zug nach Sicilien (Auguſt 1137) den Burdinus in Cava zu ſehen. Bald darauf iſt Moritz von Braga geſtorben. — Da der Erfolg nicht auf ſeiner Seite geweſen iſt, wird er in der zeitgenöſſiſchen Litteratur ſo behandelt, wie dies Schismatikern zu ergehen pflegte. Gerho von Reichersberg nennt ihn kurzweg bestia in de investigatione antichristi (c. 26. 28, libelli de lite imperatorum ac pontificum tom. III, Hann. 1897, S. 335, 338). Beachtenswert iſt, daß dagegen Wilhelm von Malmesbury im Anſchluß an die Encyklika, die Calixt nach der Vertreibung des Gegenpapſtes aus Sutri nach Gallien richtete (J. 6902), ſchreibt: Urbana omnino et excogitata facetia, ut eum quem oderat regis Teutonici vocaret idolum, quod ille Mauritii tum in litteris tum in civilibus negotiis magni pensaret — quem quislibet revereri et pene adorare pro viva magna industriae specie debuisset, nisi tam famoso facinore enitescere maluisset (Gesta regum Angl. lib. V, cap. 434, SS X, p. 483). — Die Ann. Rom. (SS V, 479) ſchreiben, die Römer hätten ihm den Beinamen Burdinus gegeben, die

Pöhlder Annalen (l. c.) erklären den Namen: propter ingentes asinos in Hispania abundantes. — Für die Geſchichte der Lehre von den Sakramenten iſt der Beſchluß der Lateranſynode im März 1123, welcher die von dem Häreſiarchen Burdinus und den von ihm ordinierten Pſeudobiſchöfen vollzogenen Ordinationen als irritae verwarf (can. 6, Mansi XXI 283), von Bedeutung. **Carl Mirbt.**

Gregor VIII., Papſt, 1187. — Jaffé, Regesta pontificum Roman. 2. Aufl. (1888) II, S. 528—535. 770 Nr. 16013—16084; L. A. Muratori, Scriptores rerum Italicarum III, p. 478; MSL 202 p. 1537—1564; J. M. Watterich, Pontificum roman. vitae II, Leipzig 1862, S. 683—692; — P. Scheffer-Boichorſt, Friedrich' I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866 S. 149—157; Th. Toeche, Kaiſer Heinrich VI. (Jahrb. der deutſchen Geſchichte), Leipzig 1867, S. 86—90; P. Nadig, Gregors VIII. 57tägiges Pontifikat, Diſſ. Baſel 1890; J. Langen, Geſch. d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893 S. 570 ff.

Die ſchwierige Lage, in welche die ſchroffe Politik Urbans III. gegenüber Kaiſer Friedrich I. die Kurie gebracht hatte, und die Nachricht von der Vernichtung des chriſtlichen Heeres durch Saladin bei Hittin am See Genezareth (4. Juli 1187) gaben den Ausſchlag, daß nach dem Ableben Urbans am 20. Oktober 1187 die Kardinäle ſchon am folgenden Tag, am 21. Oktober, faſt einſtimmig den Kardinal Albertus von Mora aus Benevent als Gregor VIII. zum Papſt erhoben. Für ſeine Wahl war entſcheidend, daß er mit dem Kaiſer in freundlichen Beziehungen ſtand und als langjähriger Kanzler des apoſtoliſchen Stuhles politiſche Erfahrung beſaß. In Ferrara, am Ort der Wahl, wurde er am 25. Oktober konſekriert. — In hohem Alter trat Gr. ſein Amt an — ſein Geburtsjahr wird auf die Zeit zwiſchen 1105 und 1110 berechnet — aber er hat es mit großer Rüſtigkeit geführt und eine umfaſſende Thätigkeit entfaltet. Ob er dem Ciſtercienſerorden, für den er in Anſpruch genommen wird, angehört hat, laſſen wir dahingeſtellt, jedenfalls erfüllte ihn ein Geiſt ſtrenger Askeſe, und was er an ſich ſelbſt übte, ſuchte er auch an ſeinem Hof und unter dem auswärtigen Klerus durchzuſetzen (Gegen die Kleiderpracht das Rundſchreiben Mansi XXII p. 534; Jaffé Nr. 16079). Der Erlaß (J. Nr. 16056), welcher der Anhäufung der Geſchäfte an der Kurie zu ſteuern ſuchte, war der Anſatz zu einer Decentraliſation, die, wenn durchgeführt, für alle beteiligte Kreiſe ein Fortſchritt geweſen wäre. Gleichzeitig ſchärfte er aber den Erzbiſchöfen und Biſchöfen ihre Pflichten gegenüber der römiſchen Kirche ein und hielt auf ihre Reiſen ad limina apostolorum (Nr. 16016, 16056). In manchen Stücken erinnert Gr. an das Papſtideal, wie es Bernhard v. Clairvaux in de consideratione gezeichnet hat. Merkwürdig iſt die Entſcheidung, daß einem Prieſter in Nonantula das ihm wegen Verheiratung entzogene Benefizium zurückgegeben werden ſollte (Mansi XXII, 535 J. 16090). — Von dem Ernſt, der ihn erfüllt hat, zeugt beſonders auch die Art, wie er den Plan eines Kreuzzugs nach der religiöſen und ſittlichen Seite der Chriſtenheit nahelegte, den Fall Jeruſalems als Gottes Strafgericht deutete und zu Buße und Faſten aufforderte. Die Teilnehmer ſollten nicht in prächtigen Kleidern, begleitet von Hunden und Vögeln, ſondern in dem beſcheidenen Gewand der Buße als Pilger nach dem Oſten ziehen. Eindringlichſt und unermüdlich wirkte er für dieſes Unternehmen, das im Mittelpunkt ſeiner Intereſſen ſtand (Jaffé Nr. 16013, 16018, 16019, 16022, 16034, 16057, 16073, 16078). — Auf eine Ausführung war freilich nur in dem Fall zu rechnen, daß er ſich mit Kaiſer Friedrich verſtändigte. In dem Schreiben an Friedrich und in dem an König Heinrich, den „erwählten römiſchen Kaiſer" vom 29. November (J. Nr. 16071, 16072) zeigte der Papſt daher ein in der That großes Entgegenkommen, aber vermied es zugleich geſchickt, mit ſeinem Amtsvorgänger in direkten Widerſpruch zu treten. Als ein günſtiges Symptom mußte der Kaiſer es ferner auffaſſen, daß Gr. in dem Trierer Streit durch eine ſcharfe Zurechtweiſung des gegen ſeinen Willen geweihten Erzbiſchofs Folmar (J. Nr. 16075) ſich auf ſeine Seite zu ſtellen ſchien. — Am 17. Dezember wurde er mitten in den Bemühungen, zwiſchen den Piſanern und Genueſen zum Zweck ihrer gemeinſamen Beteiligung an dem Kreuzzug Frieden zu ſchaffen, in Piſa vom Tode ereilt (repentino morbo ſagen die Ann. Rom. MG SS V, 479, Watterich II, 692). Bei der Dauer ſeines nur 57 Tage umfaſſenden Pontifikats iſt es ihm verſagt geweſen, über das Stadium der Anſätze und Entwürfe hinauszuſchreiten. In auffallendem Widerſpruch zu dem Geſamteindruck dieſer Perſönlichkeit ſteht der Akt von fanatiſcher Impietät, daß er bei der Durchreiſe durch Lucca das Grabmal Oktavians (des Gegenpapſtes Viktor IV.) erbrechen und die Gebeine außerhalb der Kirche zerſtreuen ließ (confracto sepulchro Octaviani ossa deiecit extra ecclesiam, Nicolaus Ambianensis: SS VI 474; Watt. 692).

Carl Mirbt.

Gregor IX., Papſt, 1227—1241. — MG, Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum selectae per G. H. Pertz ed. C. Rodenberg, tom. I, Berol. 1883, p. 261—728 Nr. 343—828, p. 730—739 Nr. 831—838; Friderici II imp. constitutiones: MG LL II p. 274—276, 299 f.; Les registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican par Lucien Auvray (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série), fasc. 1—5, umfaſſend die Jahre 1227—1235 mit 2481 Nummern, Paris 1890—1896; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum tom. I (1874) p. 680—939 Nr. 7862—11073, II p. 2099—2110, 2136 f.; J. L. A. Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici II (Sammlung aller Urkunden, Briefe u. ſ. w.) 6 vols. Paris 1852—1861; J. Fr. Böhmer, Acta imperii selecta, Innsbruck 1890; Ed. Winkelmann, Acta imperii inedita, 2 Bde, Innsbruck 1880. 1885; J. Fr. Böhmer, Regesta imperii V., Die Regeſten des Kaiſerreichs (1198—1272) Abt. 1, hrsg. v. J. Ficker, Innsbruck 1892; Die Regeſten des Kaiſerreichs (1198—1272) Abteilung III und IV, hrsg. v. J. Ficker und E. Winkelmann Innsbruck 1892. 1894. — vita Gregorii IX. bei L. A. Muratori, Scriptores rerum Italicarum tom. III pars I p. 575—587, nach J. Marx, Die vita Gregorii IX quellenkritiſch unterſucht, Berlin 1889 (1. Teil Diſſ.) verfaßt durch Johannes von Ferentino, dem Vorſteher der päpſtlichen Kammer, in den Jahren 1239, 1240; J. M. Lappenberg—R. Pauli, Geſchichte von England 3. Bd, Hamburg 1853; Fr. v Raumer, Geſchichte der Hohenſtaufen Bd 3 und 4, 3. Aufl., Leipzig 1857; A. Pichler, Geſchichte der kirchl. Trennung zwiſchen dem Orient und Occident, 1. Bd, München 1864, S. 323 ff.; Fr. W. Schirrmacher, Kaiſer Friedrich der Zweite, 4 Bde Göttingen 1859—65; Ed. Winkelmann, Geſchichte Kaiſer Friedrichs des Zweiten und ſeiner Reiche 1212—1235 Berlin 1863; 2. Bd 1235—1250. 1. Abt. Reval 1865; derſelbe, Kaiſer Friedrich II. (Jahrbücher der deutſchen Geſchichte), 1. Bd (1218—1228) Leipzig 1889, 2. Bd (1228—1233) 1897; derſelbe, Die Legation des Cardinaldiacons Otto v. S. Nicolaus in Deutſchland 1229—1231: Mt Oeſterr. Geſch. XI, 1890, S. 28—41; P. Balan, Storia di Gregorio IX e dei suoi tempi, 3 vols, Modena 1872—1873; H. Reuter, Geſchichte der religiöſen Aufklärung im Mittelalter 2. Bd, Berlin 1877; J. Fr. v. Schulte, Die Geſchichte der Quellen und Literatur des kanoniſchen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart, 2 Bd Von Gregor IX. bis zum Concil zu Trient, Stuttg. 1877; F. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom im Mittelalter 5. Bd, 3. Aufl. Stuttgart 1878; P. Hinſchius, Kirchenrecht 3 Bd, Berlin 1883, S. 734 ff.; H. Weber, Ueber das Verhältnis Englands zu Rom während der Zeit der Legation des Cardinals Otho in den Jahren 1231—1241 (Diſſ.) Berlin 1883; J. v. Hefele, Conciliengeſchichte 5. Bd 3. Aufl., Freib. i. B. 1886; W. Felten, Papſt Gregor IX., Freib. i. B. 1886 (409 S.); C. Rodenberg, Kaiſer Friedrich II. und die deutſche Kirche: Hiſtor. Aufſätze dem Andenken an G. Waitz gewidmet, Hannover 1886, S. 228—248; Knöpfler, Gregor IX. und Friedrich II.: HBl 100, 12 (1888) S. 901—909; E. Michael, Kaiſer Friedrich II. und die Kirche ſeiner Zeit: ZkTh. 2 (1888), S. 290—301; C. Köhler, Verhältnis Kaiſer Friedrichs II. zu den Päpſten ſeiner Zeit (= Unterſuchungen z. deutſchen Staats- und Rechtsgeſchichte hrsg. von O. Gierke Nr. 24), Breslau 1888; C. Henner, Beiträge z. Organiſation und Competenz der päpſtlichen Ketzergerichte, Leipzig 1890; C. Rodenberg, Die Vorverhandlungen zum Frieden von San Germano 1229—1230. NA XVIII (1892) S. 177 bis 205; M. Halbe, Friedrich II. und der apoſtoliſche Stuhl bis zu ſeiner Kaiſerkrönung (Nov. 1220), Berlin 1896 (1. Tl Diſſ. München); H. Frankfurth, Gregorius de Montelongo. Ein Beitrag zur Geſch. Oberitaliens i. d. J. 1238 bis 1269, Diſſ. Marburg 1898; R. Röhricht, Geſch. d. Königreichs Jeruſalem (1100—1291), Innsbruck 1898 S. 757—796; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna vol. I, Rom 1893, S. 307 f.

Graf Hugo (Hugolino) von Segni ſtammte aus Anagni, ſein Geburtsjahr iſt ungewiß (nach Matthäus v. Paris: fuit, cum a saeculo recessit, fere centenarius, müßte c. 1145 angenommen werden; Felten S. 6 f.: c. 1170). Nach Abſolvierung ſeiner Studien in Paris und Bologna hatte er das Glück, unter ſeinem Onkel Innocenz III. ſeine geiſtliche Laufbahn beginnen zu können und raſch zu hohen Stellen emporzuſteigen. Der Ernennung zum päpſtlichen Kaplan folgte noch 1198 die Erhebung zum Kardinaldiakon von St. Euſtachius, im Mai 1206 wurde er Kardinalbiſchof von Oſtia und Velletri. Zugleich erhielt er Gelegenheit, in Mittelitalien und vor allem dann in Deutſchland (1207, 1209) als päpſtlicher Legat an ſchwierigen Aufgaben ſeine politiſchen Fähigkeiten zu entwickeln. Auch Honorius III. (1216—1227) hat ihn mit wichtigen Miſſionen betraut. In ſeinem Auftrag war Hugolino in Oberitalien thätig, durch Beilegung der Zwiſte zwiſchen verſchiedenen Städten der Lombardei und Tusciens (1217. 1218) ein Haupthindernis der geplanten Kreuzzugsunternehmung zu beſeitigen, bei der Kaiſerkrönung Friedrichs II. in Rom am 22. November 1220 hat er dann aſſiſtiert und wurde im folgenden Jahr zum Kreuzzugsprediger für Mittel- und Oberitalien beſtellt. Auch mit der Geſchichte der Entſtehung des Franziskanerordens iſt ſein Name eng verknüpft, denn als Ordensprotektor hat er auf die Entwickelung der Genoſſenſchaft des hl. Franz v. Aſſiſi zum Bettelorden

einen ſtarken Einfluß ausgeübt (Regel von 1221 und beſonders die von 1223) und hat die Clariſſen auf denſelben Weg geleitet. Dominikus, der Stifter des Predigerordens, erfuhr ebenfalls ſeine Unterſtützung (vgl. Bd IV S. 771,20 ff.). — Als am Tag nach dem Hinſcheiden Honorius' III. die Kardinäle in dem Andreaskloſter zu Rom ſich auf eine electio per compromissum geeinigt und die Wahlbefugnis an drei Kardinäle übertragen hatten, wurde Kardinal Hugo, der zu dieſer Kommiſſion gehörte, von den beiden anderen Mitgliedern nach der Ablehnung des deutſchen Grafen Konrad von Urach, Kardinalbiſchofs von Porto (Felten S. 51 f.), als Gregor IX. zum Papſt erwählt (19. März 1227). Die Inthroniſation wurde ſofort der Wahl angeſchloſſen, die Konſekration erfolgte am 21. März.

1. Gr. IX. und die weltlichen Staaten. Sein Verhältnis zu Friedrich II. von Deutſchland war vor ſeiner Wahl ein gutes geweſen, der Kaiſer hatte ihn ſogar als ſeinen Freund von Alters her bezeichnet. Trotzdem kam es noch in ſeinem erſten Pontifikatsjahre zum völligen Bruch aus Urſachen, die in die Zeit ſeines Vorgängers zurückreichen. Nachdem das Papſttum durch den plötzlichen Tod Heinrichs VI. (1197) von der Gefahr befreit worden war, durch die Ausbreitung der deutſchen Herrſchaft über ganz Italien erdrückt zu werden, hatte Innocenz III. mit großem Geſchick darauf hingearbeitet, der Wiederkehr einer derartigen Bedrohung vorzubeugen. Es gelang ihm, die päpſtliche Herrſchaft in Mittelitalien neu zu begründen und erheblich zu erweitern; im Norden treten die lombardiſchen und tusciſchen Städte zu Bündniſſen zuſammen; im Süden verſtand ſich die Kaiſerin Konſtanze, die Witwe Heinrichs VII., zur Anerkennung der päpſtlichen Oberlehensherrlichkeit über Sicilien. Das Ziel, die dauernde Trennung Siciliens von dem deutſchen Reich, wurde von Innocenz auch bei der Wahl Friedrichs zum deutſchen König (1212) feſt im Auge behalten, er ſollte auf Deutſchland beſchränkt bleiben, während Sicilien ſeinem Sohn Heinrich zufiel. Sein Nachfolger, Honorius III., war aber nicht im ſtande, dieſe Politik fortzuſetzen; Sicilien wurde vielmehr in der Form einer Perſonalunion dem Reich wieder angegliedert. Auf dem Reichstag zu Frankfurt im April 1220 wurde Heinrich (VII.) zum römiſchen König erwählt (Winkelmann, JB I, 43 ff.) und Friedrich erlangte von dem Papſt im November desſelben Jahres, daß nach nochmaliger Anerkennung der päpſtlichen Oberlehenshoheit über Sicilien ihm ſelbſt, nicht ſeinem Sohn, die Verwaltung Siciliens zugeſtanden wurde (Winkelmann S. 108 f.). Die folgenden Jahre war Friedrich mit der Ordnung der ſiciliſchen Verhältniſſe vollauf beſchäftigt, 1226 war dieſelbe aber ſo weit geſichert, daß er nunmehr dazu fortſchreiten konnte, der weiteren Aufgabe ſich zuzuwenden, die ſeit dem Tode Heinrichs VI. durch die Lombarden ſtark verkürzten Reichsrechte in Norditalien in dem durch den Konſtanzer Vertrag (1183) feſtgeſtellten Umfang wiederherzuſtellen (Reichstag zu Cremona).

Als Gregor IX. die Regierung antrat, hatte ſich gerade dieſe Wendung der kaiſerlichen Politik vollzogen, die jene für den apoſtoliſchen Stuhl bedenkliche Kombination zu erneuern drohte. Das dadurch erregte Mißtrauen des Papſtes wurde durch Eingriffe Friedrichs in die kirchliche Verwaltung Siciliens und durch ſeine Verſuche, das mehrfach wiederholte Verſprechen, nach dem heiligen Land zu ziehen, immer weiter hinauszuſchieben noch geſteigert. Thatſächlich ſtellte ſich freilich der Kaiſer zu dem feſtgeſetzten Termin (Auguſt 1227) an die Spitze der in Brindiſi verſammelten Kreuzfahrer, aber die Fieberepidemie, die Tauſende von Pilgern raſch dahinraffte, darunter den Landgrafen Ludwig von Thüringen, warf auch ihn aufs Krankenlager und zwang ihn, in Otranto zu bleiben. Ohne in eine Prüfung der Umſtände einzutreten, unter welchen Fr. ſein Verſprechen nicht einlöſte, verkündigte nunmehr Gr. ſofort am 29. September 1227 die Exkommunikation des Kaiſers (Winkelmann S. 334 ff.), um ſie auf der römiſchen Synode am 18. November dann noch in feierlicherer Form zu wiederholen; eine Encyklika vom Anfang Oktober (Potthaſt 8044) motivierte den Schritt vor dem Forum der Öffentlichkeit. Auch Friedrich ließ eine Rechtfertigungsſchrift ausgehen (6. Dezember; Huillard-Bréholles III 36—48), aber wichtiger war, daß er für den Ernſt ſeines Kreuzzugsplanes im folgenden Jahre den thatſächlichen Beweis erbrachte, freilich unter Proteſt des Papſtes. Unter ſchwierigen Verhältniſſen trat Friedrich Ende Juni 1229 den Kreuzzug an, denn ſeine Streitkräfte waren verhältnismäßig gering und der Bann entzog ihm die Unterſtützung der Templer und Johanniter. Trotzdem gelang es ihm, durch einen Vertrag mit dem Sultan El-Kamil von Ägypten am 18. Februar 1229 (Winkelmann JB. 2 S. 111 ff.) auf friedlichem Wege mehr zu erreichen, als bis dahin das Schwert erworben hatte. Das wichtigſte war, daß das ſeit 42 Jahren verlorene Jeruſalem den Chriſten überlaſſen wurde mit dem Rechte, es aufs neue zu befeſtigen. Aber der Patriarch Gerold von Jeruſalem, der Legat des Papſtes, war durch

dieſes Ergebnis nicht befriedigt und ließ, nachdem Friedrich am 18. März vor dem Hochaltar der Grabeskirche die Krone des Königreichs Jeruſalem ſich auf das Haupt geſetzt hatte, die heiligen Orte mit dem Interdikt belegen. Der offene und verſteckte Widerſtand, welchen er überall fand und nicht zu überwinden vermochte, verleidete dem Kaiſer den, auch zweckloſen, weiteren Aufenthalt in dem heiligen Land. Außerdem empfahl die Nachricht von dem Einfall des Papſtes in das ſiciliſche Reich eine raſche Heimkehr, am 10. Juni landete er in Brindiſi, nach wenigen Wochen waren die päpſtlichen „Schlüſſelſoldaten" verjagt. Im folgenden Jahr, am 28. Auguſt 1230, wurde weſentlich durch die Vermittelung des Deutſchordensmeiſters Hermann von Salza der Friede von Ceperano (in San Germano fanden nur die Vorverhandlungen ſtatt) geſchloſſen, in dem Friedrich durch große Zugeſtändniſſe die Löſung vom Banne erreichte. Die Zuſammenkunft mit dem Papſt in Anagni am 1. September beſiegelte die Verſtändigung.

Mit großem Geſchick und durch großes Entgegenkommen hat Friedrich dieſen Friedenszuſtand 9 Jahre zu erhalten verſtanden, aber nicht zu verhindern vermocht, daß bei dem grundſätzlichen Widerſtreit der kaiſerlichen und der päpſtlichen Intereſſen in Norditalien Gregor IX. ſich ſchließlich auf die Seite ſeiner Feinde ſchlug. Als die rebelliſchen Lombarden wegen Verhinderung des Reichstags zu Ravenna 1232 von ihm mit der Reichsacht belegt wurden, griff Gregor IX. als Vermittler ein und erreichte, daß Friedrich 1233 ſeinem Schiedsſpruch ſich fügte, obwohl er offenbar einſeitig zu Gunſten der Lombarden entſchied. Im April 1234 übertrug der Kaiſer ſogar die Entſcheidung über ſeine prinzipiellen Streitigkeiten mit den Lombarden dem Papſt, aber erreichte damit doch nur deſſen Unterſtützung gegenüber ſeinem Sohn Heinrich VII., der im Herbſt zu offener Empörung ſich erhob. Eine günſtige Wirkung auf das Verhältnis zu den Lombarden blieb jedoch aus, denn dieſe ſchloſſen ihrerſeits mit Heinrich ein Bündnis (17. Dezember 1234). So lange als möglich hat Gregor um einen friedlichen Ausgleich zwiſchen Friedrich und den Lombarden ſich bemüht, da die Ausſichten der letzteren für den Fall eines Kriegs unſicher waren. Aber gerade die Lombarden haben dieſe Friedenspolitik durchkreuzt, denn während Friedrich noch 1235 ſeine Bereitwilligkeit erklärte, der Entſcheidung des Papſtes ſich zu unterwerfen, gaben die Lombarden der Einladung des Papſtes zu Unterhandlungen keine Folge. Auf Grund der Erkenntnis, daß ein Kampf unvermeidlich war, vollzog Gregor nunmehr direkt den Anſchluß an die Lombarden. Zum Zweck der Rechtfertigung dieſes Vorgehens vor der öffentlichen Meinung trat er mit ſchweren Beſchuldigungen gegen den König hervor (zuerſt 29. Februar 1236) und ſchickte „zur Stillung der Unruhen" den Kardinalbiſchof Jacob von Praeneſte im Sommer 1236 nach Oberitalien, der mit ſolchem Eifer in antikaiſerlicher Richtung thätig war, daß Friedrich über ihn bittere Klage bei dem Papſt führte. Die zwiſchen Papſt und Kaiſer gewechſelten Briefe verſchärften noch die Spannung, dazu kam noch ein Aufſtand der Römer, der dem Kaiſer Schuld gegeben wurde, aber noch verzögerte ſich der offene Bruch mit dem Papſt, da Friedrich durch den rebelliſchen Herzog von Öſterreich gezwungen wurde, nach Deutſchland zurückzukehren. Die nochmals eröffneten Unterhandlungen Gregors, an denen ſich Hermann von Salza als kaiſerlicher Bevollmächtigter beteiligte, führten zu keinem andern Ergebnis als die zahlreichen Verſuche der verfloſſenen Jahre, das Schwert mußte entſcheiden. — Durch den glänzenden Sieg bei Cortenuova am 27. November 1237 wurde Friedrich II. Herr der Lombardei, aber er ging zu weit, als er auf der Forderung bedingungsloſer Unterwerfung beſtand; daran iſt der Friede geſcheitert. Die Niederlage der Lombarden war zugleich eine Niederlage Gregors IX. Aber nicht unmittelbar in ihr Unglück hineinverwickelt, konnte er den veränderten Verhältniſſen gegenüber zunächſt eine abwartende Stellung nehmen. Gelegenheit zum Eingreifen erhielt er, als der Kaiſer im Auguſt 1238 vor Brescia, wo das Waffenglück ihn verließ, ihn um ſeine Hülfe bat. Jetzt iſt es Gregor, der durch ſeinen Legaten, den Notar Montelongo, die lombardiſche Bewegung organiſiert. Außerdem wagt er es, eine Kommiſſion von Biſchöfen zu dem Kaiſer nach Cremona zu ſchicken (Oktober), um ihn über eine lange Reihe von Beſchwerden über die kirchlichen Zuſtände Siciliens regelrecht zu verhören und er hat die Genugthuung, daß Friedrich eine eingehende Verteidigung verſucht. Den Winter hindurch wurden die Verhandlungen zwiſchen Kaiſer und Papſt zwar noch fortgeſetzt, aber ohne jede Ausſicht auf Verſtändigung und zwar um ſo weniger als Enzio, der Sohn Friedrichs, mit Adelaſia, der Erbin Sardiniens, ſich vermählte. Der 20. März 1239 brachte endlich völlige Klarheit. Gregor IX. belegte Friedrich II. aufs neue mit dem Bann.

Beide Parteien appellierten an die Öffentlichkeit, Gregor rechtfertigte die Exkommunikation in einem Rundſchreiben vom 7. April (Huill.-Bréh. V 290—294), Friedrich antwortete in einem

großen Manifeſt am 20. April (ebend. V 295—307). Aber die litterariſche Fehde war nur die Einleitung des Kampfes. Gregor ließ in Sicilien und in Deutſchland den Aufruhr predigen und durch ſeinen Legaten, den Paſſauer Archidiakonus Albert von Behaim, die Wahl eines Gegenkönigs betreiben. Aber die überwiegende Mehrzahl der geiſtlichen und weltlichen Fürſten trat ſo energiſch für Friedrich ein, daß auch die anfangs kaiſerfeindlichen Großen ihren Widerſtand aufgaben. In Italien hatte Friedrich unterdeſſen den Kampf gegen die Lombarden fortgeſetzt, aber der Legat Montelongo hatte ihre militäriſchen Unternehmungen ſo geſchickt geleitet, daß der Kaiſer, ohne etwas erreicht zu haben, im Dezember den Norden verließ. Um ſo günſtiger war ſeine Lage in Mittelitalien, da hier König Enzio die Mark Ancona und das Herzogtum Spoleto als verfallene Reichslehen beſetzt hatte. Faſt ſchien es, als ob er im Februar 1240 den Papſt in Rom ſelbſt würde zum Frieden zwingen können, aber die durch Gregor für den Schutz des Apoſtelfürſten fanatiſierten Römer zwangen ihn zur Umkehr. Die Lage des Papſtes aber blieb eine ſehr gefährliche und da auch Friedrich kein entſcheidendes Übergewicht gewann, ſo konnte man glauben, daß die Zeit für Friedensverhandlungen gekommen war. Die Anregung ging von den deutſchen Fürſten aus, in deren Auftrag der Deutſchordensmeiſter Konrad (Hermann v. Salza † 20. März 1239) nach Rom kam. Die Verhandlungen nahmen anfänglich eine gute Richtung, Friedrich glaubte ſchon den Friedensſchluß geſichert, als Gregor unerwarteterweiſe mit der unannehmbaren Forderung hervortrat, daß auch die Lombarden in den Waffenſtillſtand aufgenommen werden ſollten, der für die Weiterführung der Beratungen in Ausſicht genommen war. Dadurch brachte Gregor die Friedenskonferenz zu Fall; auch ohne den plötzlichen Tod Konrads am 24. Juli wäre ſie ſchwerlich mit Ausſicht auf Erfolg fortgeſetzt worden. Der Papſt ſchlug jetzt einen andern Weg ein und erließ am 9. Auguſt das Ausſchreiben zu einer allgemeinen Synode in Rom auf Oſtern 1241. Der Gedanke, auf einem Konzil den Streit zum Austrag zu bringen, war zwar von Friedrich ſelbſt nach ſeiner Exkommunikation ausgeſprochen worden, aber die jetzige Haltung Gregors und die Umſtände, unter welchen das Konzil berufen wurde, und der Ort ſeiner Tagung ließen über die Abſichten, die der Papſt mit dieſer Kirchenverſammlung verband, keinen Zweifel. Friedrich proteſtierte daher gegen ihren Zuſammentritt, Gregor hielt jedoch daran feſt und ſorgte dafür, daß für die nichtitalieniſchen Prälaten in Nizza und Genua Fahrzeuge bereit ſtanden und ſie am 25. April unter ſtarkem Schutz in See gehen konnten. Aber ſüdöſtlich von Elba, zwiſchen den Inſeln Monte Chriſto und Giglio, trat am 3. Mai 1241 den Genueſen die überlegene kaiſerlich-piſaniſche Flotte entgegen, ſchlug ſie, machte die mehr als 100 Geiſtlichen zu Gefangenen und verhinderte dadurch das Konzil. — In demſelben Frühjahr erfolgte der große Anſturm der Tartaren auf Mitteleuropa, Deutſchland war in der größten Gefahr. Wieder begann Friedrich mit dem Papſt zu verhandeln und ermäßigte ſeine Forderungen, um durch Herbeiführung einer Verſtändigung freie Hand für Deutſchland zu erhalten, aber ſtieß auch jetzt auf unbeugſamen Widerſtand. Als ob er die Bedrohung Deutſchlands durch die barbariſchen Horden nur unter dem Geſichtspunkt der Schwächung ſeines Gegners zu beurteilen vermochte, trat Gregor IX. ſchärfer als je zuvor auf und verlangte bedingungsloſe Unterwerfung des gebannten Kaiſers. Aber ſeine Berechnungen erwieſen ſich als trügeriſche. Durch die Schlacht auf der Wahlſtatt bei Liegnitz (9. April) war dem Vordringen der Mongolen ein Ziel geſetzt worden und Friedrich hielt den größten Teil des Kirchenſtaats beſetzt. — Am 22. Auguſt ſtarb Gregor IX. Durch den Eifer, mit dem er für das eintrat, was er unter dem Wohl der Kirche verſtand, und durch ſein jugendliches Feuer feſſelt er das Intereſſe, aber ſeine Feſtigkeit wurde zum Starrſinn und der politiſche Blick für das Erreichbare war ihm am Ende ſeiner Tage verſagt. In dem Kampf gegen Friedrich II. kannte er kein Maß und jedes Mittel war ihm recht, um ihn zu vernichten. Die Beſchuldigung des Abfalls vom chriſtlichen Glauben iſt von ihm zuerſt 1239 (H.-Br. V S. 339. 340) erhoben worden: er habe erklärt, die Welt ſei von drei Betrügern getäuſcht worden, von Jeſu, Moſe und Muhamed, auch habe er das Wunder der Geburt Chriſti von der Jungfrau Maria verſpottet. Aber Friedrich ſelbſt hat energiſch gegen dieſe Anklage proteſtiert (H.-Br. V S. 348) und Gregor IX. hat den von ihm angekündigten Beweis niemals erbracht (Reuter S. 275 ff. vgl. A. de tribus impostoribus).

Hinter dieſen Kampf mit Friedrich II. von Deutſchland treten Gregors IX. Beziehungen zu anderen Ländern zurück, ſie haben nur nationalgeſchichtliche Bedeutung. In Frankreich vollzog ſich damals unter Ludwig IX. dem Heiligen (1226—1270), für den anfangs ſeine Mutter, die Königin Blanca von Caſtilien, die Regentſchaft führte, die innere und äußere Einigung des Landes unter einem ſtarken erblichen Königtum, welche für die weitere Entwickelung des franzöſiſchen Volkes grundlegend geworden iſt. Den auf Erweite-

rung der kirchlichen Gerichtsbarkeit und auf Vermehrung des Kirchengutes gerichteten Bestrebungen hat der Adel umsonst Widerstand zu leisten versucht, da der König hier auf seiten des Papstes stand. — In England führte die Maßlosigkeit Gregors IX. in der Vergebung der einträglichen Pfründen an Ausländer zu einer kräftigen Reaktion des einheimischen Klerus gegen die Übergriffe der Kurie. Damit verknüpfte sich die Bewegung des Adels zum Schutze der magna charta gegen den mit dem Papst verbundenen König Heinrich III. (1216—1272). Schon unter Gregor IX. entwickelte sich aus diesen Konflikten der Bürgerkrieg (1233). — In der Zeit des Friedens mit Kaiser Friedrich in den dreißiger Jahren hat Gregor IX. für den Gedanken eines neuen Kreuzzuges sich lebhaft interessiert. Auch von großen Missionsplänen nach Ägypten, Bagdad, Marocco, Tunis war er damals erfüllt und mit dem Patriarchen Germanus in Nicäa hat er Verhandlungen über eine Union geführt (1232. 1233).

2. Die innere Verwaltung der Kirche. Zu den Bettelorden stand er auch als Papst in einem besonders nahen Verhältnis und hat sie durch die Heiligsprechung des Franz von Assisi (1228) und des Dominicus (1234) ausgezeichnet. Die Abwendung der Minoriten von dem ursprünglichen Ideal ihres Stifters und ihre fortschreitende Verweltlichung unter dem General Elias von Cortona (1232—1239) wurde durch die Privilegien Gregors IX. und seine Erklärung der Regel (1230 vgl. o. Bd VI 207, 40 ff.) wesentlich unterstützt. Als Elias von ihm fallen gelassen wurde (1239), schlug sich der abgesetzte General auf die Seite Friedrichs II. und wirkte in dessen Interesse. — Daß Gregor IX. nach dem Abschluß der Kriege gegen die Albigenser in Südfrankreich den Kampf gegen die Häresie zu einer dauernden Institution der Kirche gemacht hat, wurde epochemachend für die Geschichte der mittelalterlichen Kirche, denn das zu seiner Zeit ausgebildete Ketzerrecht hat sich erhalten und auch die von ihm ausgeprägten Formen des Ketzerprozesses blieben maßgebend bis unter Sixtus V. eine besondere Kardinalkongregation für die Angelegenheiten der Inquisition ins Leben trat. Der Fortschritt der Maßnahmen Gregors über die Gesetzgebung Innocenz' III. bestand vor allem darin, daß die Aufgabe, die Ketzer zu finden und unschädlich zu machen, den Bischöfen genommen, und besonderen Inquisitionstribunalen überwiesen wurde, die meist aus Dominikanern bestanden (1232. 1233) und im Namen und aus Vollmacht des Papstes ihr Amt auszuüben hatten. Selbstständig gegenüber den Bischöfen, im Besitz großer Privilegien, unterstützt durch die Staatsgewalt, der man die Exekution ihrer Bluturteile aufzwang (Gesetzgebung Ludwigs IX. von Frankreich 1228; Kaiser Friedrich II. auf dem Reichstag zu Ravenna 1232, erneuert 1239), hat die päpstliche Inquisition (vgl. d. A.) ihre grausame Wirksamkeit entfaltet, durch den Verlauf ihrer Prozesse ein Hohn auf die Gerechtigkeit und als Einrichtung der christlichen Kirche die schwerste aller ihrer Verirrungen. Heimisch wurde die Inquisition nur in den romanischen Ländern. In Deutschland genügte das Auftreten Konrads von Marburg, des Beichtvaters der hl. Elisabeth, der 1233 erschlagen wurde, und der von Gregor IX. 1232 gepredigte Kreuzzug gegen die Stedinger — diese friesischen Bauern westlich der Weser suchten gegenüber den Erzbischöfen von Bremen ihre Selbstständigkeit zu behaupten —, um eine so starke Reaktion hervorzurufen, daß eine Einbürgerung des Inquisitionswesens hier unmöglich wurde. — Auch für die Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie ist Gregor IX. durch die Freigebung des Studiums der aristotelischen Schriften wichtig geworden. — Von weit tiefer einschneidender Bedeutung wurde aber sein Pontifikat für das kirchliche Rechtsleben. Da er die Ansprüche auf Herrschaft über die ganze Welt in vollem Umfange aufrecht erhielt (Potthast 10255, Huill.-Bréh. IV 921 unter Bezugnahme auf Konstantin: Ut sicut principis apostolorum vicarius in toto orbe sacerdotii et animarum regebat imperium sic in universo mundo rerum obtineret et corporum principatum) und die Praxis vorfand, daß die auf Grund der leitenden Stellung des Papsttums in der Kirche von diesem in Verwaltungs- und Rechtssachen gefällten Entscheidungen als Weiterbildung des Rechts seit Alexander III. gesammelt wurden, wagte er es, den päpstlichen Absolutismus nun auch auf das Gebiet des kirchlichen Rechts zu übertragen. Durch seinen Kaplan Raimund von Pennaforte ließ er eine Dekretalensammlung anfertigen, die er unter gleichzeitiger Annullierung aller früheren Sammlungen und mit dem Verbot der Anfertigung neuer Sammlungen als kirchliches Gesetzbuch den Universitäten Bologna und Paris durch die Bulle Rex pacificus vom 5. September 1234 übersandte. Diese Kodifizierung des kirchlichen Rechts lediglich durch päpstliche Entscheidung, war, da sie von keiner Seite angefochten worden ist, weder von weltlichen Staaten noch von innerkirchlicher Seite her, der Sieg der denkbar weitgehendsten Auffassung des päpstlichen Gesetzgebungsrechtes.

Carl Mirbt.

Gregor X., Papſt, 1271—1276. — Les registres de Grégoire X. (1272—1276), Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican par Jean Guiraud (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2. série XII 1. 2. 3) fasc. 1—3, Paris 1892—98. Das Regiſtrum beginnt mit dem 29. März 1272, ſchließt mit dem 22. September 1275 und umfaßt 656 Nummern. Dazu kommen noch andere in das Regiſter nicht aufgenommene Bullen; Guiraud hat ſie für ein ſpäteres Heft angekündigt. Mt aus dem Vatikaniſchen Archive hrsg. v. d. Akademie d. Wiſſ.: 1. Bd, Wien 1889 F. Kaltenbrunner, Aktenſtücke z. Geſch. d. deutſchen Reiches unter d. Königen Rudolf I. und Albrecht I.; 2. Bd, 1894, O. Redlich, Eine Wiener Briefſammlung z. Geſch. d. deutſchen Reiches und d. öſterr. Länder in der 2. Hälfte des 13. Jahrh.; Mansi XXIV; O. Raynaldus, Annales ecclesiastici (Fortſ. d. Baronius) tom. 14, Köln 1692 S. 188—246; J. Fr. Böhmer, Acta imperii selecta, Innsbruck 1870; E. Winkelmann, Acta imperii inedita 2 Bde Innsbruck 1880. 1885; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum vol. II, Berolini 1875, S. 1651—1703, 2131, 2138; J. F. Böhmer, Regesta imperii VI. Die Reſten des Kaiſerreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273—1313. Neu herausg. v. O. Redlich, 1. Abt. (1273—1291), Innsbruck 1898; Vitae Gregorii X.: L. A. Muratori, Rerum italicarum scriptores tom. III pars 1, die des Bernardus Guidonis S. 597 f., die eines Anonymus S. 599—605, von Amalricus Augerius III 2 S. 424 f.. — F. Wilken, Geſch. der Kreuzzüge 7. Bd, Leipz. 1832; A. Pichler, Geſch. d. kirchl. Trennung zwiſchen Orient und Occident, 1. Bd, München 1864 S. 342 ff.; O. Lorenz, Deutſche Geſchichte i. 13. u. 14. Jahrhundert, 2. Bd, Wien 1867; G. v. d. Ropp, Erzbiſchof Werner von Mainz, Göttingen 1872; J. Heller, Deutſchland und Frankreich in ihren politiſchen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rudolfs v. Habsburg (Gött. Diſſ.). Lübeck 1874; P. Piacenza, Compendio della storia del b. Gregorio X. papa, Piacenza 1876; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom im Mittelalter 3. Aufl. 5. Bd, Stuttg. 1878, S. 437 ff.; F. Wertſch, Die Beziehungen Rudolfs v. Habsburg z. röm. Kurie bis z. Tode Nikolaus III. (Diſſ. Gött.) 1880 Bochum; F. Kaltenbrunner, Römiſche Studien: Mt Inſtituts für Oeſterr. Geſchichtsforſchung VII. Bd, 1886 Innsbruck; O. Redlich, Die Anfänge König Rudolfs I. ebend. X. Bd, 1889 S. 340 ff.; Th. Lindner, Deutſche Geſchichte unter den Habsburgern und Luxemburgern, 1. Bd, Stuttg. 1890 (= Bibl. deutſche Geſch.); C. J. v. Hefele, Conciliengeſch. 6. Bd 2. Aufl., Freib. i. B. 1890 S. 119 ff.; A. Ziſterer, Gregor X. u. Rudolf v. Habsburg in ihren gegenſeitigen Beziehungen, Freiburg i. B. 1891; J. Draeſeke, Der Kircheneinigungsverſuch des Kaiſers Michael VIII. Paläologus: ZwTh XXXIV, 1891, S. 325—355; H. Finke, Konzilienſtudien z. Geſchichte des 13. Jahrhunderts, Münſter 1891, S. 1—18; H. Grauert, Zur Vorgeſchichte der Wahl Rudolfs von Habsburg: HJG XIII, 1892, S. 198—204; A. Gieſe, Rudolf I. und die römiſche Kaiſerkrone (Diſſ.) Halle 1893; Fr. Walter, Die Politik der Kurie unter Gregor X. (Diſſ.), Berlin 1894; H. Otto, Die Beziehungen Rudolfs von Habsburg zu Papſt Gregor X., Innsbruck 1895 (1893 Diſſ. Erlangen); J. Loſerth, Akten über die Wahl Gr. X.: NA XXI (1895) S. 309 f.; H. Breßlau, Zur Vorgeſch. d. Wahl Rudolfs v. Habsburg: Mt Inſt. Oeſterr. Geſch. XV, 1894, S. 59—67; R. Röhricht, Geſchichte des Königreichs Jeruſalem (1100—1291), Innsbruck 1898 cap. 38; A. v. Hirſch-Gereuth, Studien z. Geſch. d. Kreuzzugsidee nach den Kreuzzügen, München 1896 (1. Teil: Die Kreuzzugspolitik Gregors X. Diſſ. München 1896).

Nach dem Tode Clemens IV. (29. November 1268) blieb infolge der Uneinigkeit der in Viterbo tagenden Kardinäle der apoſtoliſche Stuhl drei Jahre lang unbeſetzt, da die franzöſiſche Minorität in dem Wahlgeſetz Alexanders III. von 1179 die Handhabe beſaß, das Zuſtandekommen einer Wahl durch die Italiener, welche über keine Zweidrittelmajorität verfügten, zu verhindern. Auch der ſtarke Druck, welchen die Bürgerſchaft von Viterbo auf die unſchlüſſigen Kardinäle ausübte — im Sommer 1270 wurden ſie in dem erzbiſchöflichen Palaſt gefangen geſetzt —, war nicht im ſtande, ihre Hartnäckigkeit zu brechen. Erſt 1271 erfolgte, angeblich durch das Eingreifen des Franziskanergenerals Bonaventura (vgl. Bd III, S. 283,60 ff.), eine Einigung des inzwiſchen auf 15 Kardinäle zuſammengeſchrumpften Kollegiums auf eine Wahl durch Kompromiß. Durch die ſechs damit betrauten Wahlmänner wurde am 1. September der Archidiakonus Tedald Visconti (1210 geb. in Piacenza) zum Papſt gewählt; wie der Erfolg gezeigt hat, die glücklichſte Wahl, die getroffen werden konnte. Leitende Stellen hatte er bis dahin nicht bekleidet, aber er war in der Welt herumgekommen, beſaß Geſchäftsgewandtheit und wurde als lautere Perſönlichkeit geſchätzt. Er hatte im Dienſt des Kardinals Jakob von Praeneſte geſtanden, war in Lüttich Archidiakonus geweſen, aber dann, um den Konflikten mit dem weltlich lebenden Biſchof dieſer Stadt, Heinrich von Geldern, ſich zu entziehen, mit dem Kardinallegaten Ottobonus nach England gegangen. Zur Zeit ſeiner Wahl zum Papſt befand er ſich als Kreuzfahrer im hl. Land, in Akkon erreichte ihn die Nachricht. Am 19. November reiſte er von hier ab, erreichte Brindiſi am 1. Januar 1271, hielt nach längerem Aufenthalt in Viterbo am 13. März ſeinen Einzug in Rom, wurde am 19. März

zum Prieſter geweiht, und am 27. März in der Peterskirche als Papſt Gregor X. konſekriert.

Bereits am 31. März 1272 erließ Gregor X. das Ausſchreiben zu einem allgemeinen Konzil auf den 1. Mai 1274 und wies ihm die Aufgabe zu, weſentlich drei Notſtänden abzuhelfen: dem griechiſchen Schisma, der Bedrängnis des heiligen Landes durch die Sarazenen, der allgemein unter Klerus und Laienwelt herrſchenden Sittenverderbnis. Aber erſt am 13. April 1273 folgte die Ankündigung, daß die Synode in Lyon tagen würde. Bevor dieſelbe zuſammentrat, erſchien als offiziöſe Kundgebung der Kurie über ihre Pläne in Bezug auf das bevorſtehende Konzil die Denkſchrift des Dominikaners Humbertus de Romanis: „De his que tractanda sunt in concilio generali Lugduni celebrando sub Gregorio X. papa (Mansi XXIV 109 ff.). Von den eingeladenen Fürſten erſchien allerdings nur Jakob I. von Aragonien perſönlich, aber eine große Zahl von Geſandten fand ſich ein. Auf die Einladung Gregors war auch eine Geſandtſchaft des Mongolenkhan Abagha eingetroffen, um ein Bündnis gegen den Islam zu beraten, und an 1600 Prälaten, darunter 500 Biſchöfe (Finke S. 8: 200—300) ſollen in Lyon verſammelt geweſen ſein. Am 7. Mai 1274 wurde die Synode, welche die römiſch-katholiſche Kirche als 14. allgemeine Synode zu rechnen pflegt, durch Gregor X. feierlich eröffnet.

Die Unterſtützung des heiligen Landes hatte dem Papſt vom Beginn ſeiner Regierung an ſehr am Herzen gelegen und konnte von ihm um ſo eifriger betrieben werden als das, in Angelegenheiten der Politik zerriſſene, Kardinalkollegium in dieſer Frage einig war und geſchloſſen hinter ihm ſtand. Auf ſeine eindringliche Verwendung ſtellte König Philipp III. von Frankreich beträchtliche Summen zur Verfügung, auch in England wurden durch die Einziehung von Legaten und durch das Entgegenkommen des Klerus, der zu einem großen Teil den ganzen Kirchenzehnten von zwei Jahren verſprach, bedeutende Mittel flüſſig gemacht. Dadurch wurde der von Gregor zum Patriarchen von Jeruſalem ernannte Erzbiſchof Thomas von Coſenza, der früher das Bistum Bethlehem verwaltet hatte, in Stand geſetzt, bei dem Antritt ſeiner Stellung im Oktober 1272 dem chriſtlichen Heer eine Verſtärkung zuzuführen. Im April dieſes Jahres war auch auf Betrieb des Königs Karl von Sizilien zwiſchen Sultan Bibars und König Hugo von Cypern in Cäſarea ein zehnjähriger Waffenſtillſtand geſchloſſen worden, freilich mit der Beſchränkung auf die Umgegend von Ptolemais und Nazareth. Aber bald erfolgte eine ungünſtige Wendung: Prinz Eduard von England verließ im Auguſt das heilige Land, der neue Patriarch erwies ſich als ungeeignet für ſeine Stellung, dazu verſchärfte ſich der Streit zwiſchen Hugo von Cypern und Maria von Antiochien über die Krone von Jeruſalem. Unter den in Lyon zur Verhandlung kommenden Angelegenheiten ſtand die dem heiligen Land zu bringende Hilfe obenan und ſchon in der erſten Sitzung am 7. Mai ſprach Gregor die Abſicht aus, ſelbſt das Kreuzheer zu begleiten. Aber die Erwartung, daß nun das Konzil nach den langen Vorbereitungen eine wirklich große Aktion des chriſtlichen Abendlandes ins Leben rufen würde, hat ſich nicht erfüllt. War das Fernbleiben der Fürſten der Grund oder hielt der Papſt eine weitere bedächtige Einleitung des Unternehmens für notwendig, thatſächlich geſchah in Lyon nicht mehr als daß Gregor in privaten Konferenzen mit den kirchlichen Würdenträgern der einzelnen Kirchenprovinzen die Gewährung eines Zehnten der kirchlichen Einkünfte für den bevorſtehenden Kreuzzug auf ſechs Jahre erwirkte. Mit dem Abſchluß dieſer, zwiſchen die erſte und die zweite Sitzung am 18. Mai fallenden, Verhandlungen, — das Ergebnis wurde in der letzteren als Beſchluß verkündigt (Finke S. 11 ff. 113 ff.) — hat Gregor die Aufgabe der Synode in Bezug auf ihre wichtigſte Aufgabe als gelöſt betrachtet, denn ein Teil der Synodalen erhielt die Erlaubnis zur Abreiſe. Die Einſammlung der Kreuzzugsſteuer nahm noch im Sommer 1274 ihren Anfang und in England und Frankreich begannen die Rüſtungen. Im folgenden Jahr nahm König Philipp mit zahlreichen Großen das Kreuz, König Karl von Sicilien ſchloß ſich an, König Eduard von England in deſſen Ungebung ſich einſt Gregor in Akkon befunden hatte, wollte ſogar zum zweitenmal ausziehen, kurz, der Kreuzzugsgedanke ſchien noch einmal die ihm früher eigene fortreißende Kraft zu entfalten.

Auch die Beendigung des griechiſchen Schismas, für welche Gregor nicht nur aus allgemein hierarchiſchen Erwägungen ſondern ſpeziell im Blick auf den geplanten großen Kreuzzug intereſſiert war, iſt auf dem Konzil zu Lyon erfolgt. Durch die Anzeige ſeiner Wahl hatte der Papſt mit dem Hof von Byzanz Beziehungen angeknüpft, ohne zunächſt das erwartete Entgegenkommen zu finden. In dieſer Haltung des Kaiſers Michael Paläologus trat jedoch ein völliger Umſchwung ein, als die Eroberungspläne des Königs Karl von Sicilien dem griechiſchen Reich gefährlich zu werden drohten. Am 27. Mai 1267

hatte dieſer Fürſt mit dem vertriebenen Kaiſer Balduin von Konſtantinopel in Viterbo unter Zuſtimmung des damaligen Papſtes Clemens IV. einen Vertrag geſchloſſen, der ihm die lateiniſchen Fürſtentümer auf griechiſchem Boden zuſprach, dafür aber die Verpflichtung auferlegte, innerhalb 6—7 Jahren ihm bei der Rückeroberung des lateiniſchen Kaiſertums behilflich zu ſein. Die Unterwerfung unter den Willen des Papſtes auf kirchlichem Gebiet war der Preis, den Kaiſer Michael jetzt dafür zahlte, daß Gregor den ſiciliſchen König von ſeinen aggreſſiven Planen auf das oſtrömiſche Reich zurückzuhalten ſich bemühte. — Am 24. Juni trafen als Geſandte des Kaiſers in Lyon ein: der frühere Patriarch Germanus von Konſtantinopel, da der regierende Patriarch Joſeph der Union widerſprach und deshalb für die Zeit der Verhandlungen darüber in ein Kloſter geſchickt worden war, der Metropolit Theophanes von Nicäa, der Großlogothet Georgios Akropolites und zwei Hofbeamte. Schon der Feſtgottesdienſt am 29. Juni, dem Peter- und Paulstag, gab ihnen Gelegenheit, einer ihrer am hartnäckigſten verteidigten kultiſchen Eigenarten öffentlich zu entſagen, indem ſie das Glaubensbekenntnis mit dem Zuſatz filioque ſangen. Die entſcheidenden Erklärungen erfolgten dann vor verſammelter Synode am 6. Juli in der vierten Sitzung. Das hier verleſene kaiſerliche Schreiben erkannte das vorher von Rom nach Byzanz geſchickte Glaubensbekenntnis und den römiſchen Primat an, fügte aber die Bitte hinzu, daß die Kirche des Oſtens ihr Symbol in der alten Geſtalt und ihre alten Riten weiter brauchen dürfte, ſoweit dieſelben nicht der Lehre der Schrift, der Konzile und der Väter widerſprächen. Dann kam zur Verleſung ein zweites, nicht erhaltenes, Schreiben ähnlichen Inhalts von dem Kronprinz Andronikos. In einem dritten Schreiben gaben die Erzbiſchöfe von Epheſus, Heraklea, Chalcedon u. ſ. w., zugleich für ihre Synoden und den niederen Klerus, entſprechende Erklärungen ab. Zum Schluß leiſtete der Logothet auf Grund einer ihm mündlich erteilten Vollmacht, im Namen des Kaiſers, den Eid, daß dieſer allem Schisma entſage, die dargelegte Glaubenslehre der römiſchen Kirche zu aller Zeit bewahren werde und den Primat der römiſchen Kirche anerkenne. In Ergänzung dieſes Unterwerfungsaktes in Lyon wurde nach der Heimkehr der Geſandtſchaft der Patriarch Joſeph durch Johannes Bekkos erſetzt und in feierlichem Gottesdienſt das Evangelium griechiſch und lateiniſch verleſen ſowie Gregor als „höchſter Oberhirte und ökumeniſcher Papſt“ bezeichnet.

Auch in den Beziehungen Gregors zu Deutſchland bezeichnet das Konzil zu Lyon einen Wendepunkt. Durch den Sieg über die Hohenſtaufen hatte das Papſttum das entſcheidende Wort über die politiſche Geſtaltung Italiens ſich nicht zu ſichern vermocht, ſondern nur zwei anderen Nationen, den Franzoſen und Spaniern, den Weg geebnet; die Rivalität der Häuſer Anjou und Kaſtilien verquickte ſich fortan mit den Fehden der norditalieniſchen Stadtrepubliken. Als von den beiden Königen, die Deutſchland ſeit 1257 beſaß, König Richard von Cornwallis am 2. April 1272 ſtarb, wurde die vakante römiſche Kaiſerkrone ein neues Streitobjekt zwiſchen beiden Parteien, die bis in das Kardinalkollegium hinein ſich fortſetzten. Aber Gregor X. wies nicht nur die Forderung des überlebenden Prätendenten König Alfons von Kaſtilien, ihn zum Kaiſer zu krönen, zurück, ſondern verhielt ſich ebenſo abweiſend gegenüber dem Projekt, Philipp von Frankreich zu dieſer Würde zu erheben, der bei dieſer Bewerbung von ſeinem Oheim Karl von Sizilien unterſtützt wurde. Um dieſen beiden Mächten ein Gegengewicht zu geben, richtete er vielmehr ſeinen Blick jetzt auf Deutſchland und ließ Ende Juli 1273 in einem nicht erhaltenen Schreiben an die Kurfürſten den Befehl ergehen, in einer kurz bemeſſenen Friſt die Wahl eines Königs vorzunehmen, andernfalls würde er ſelbſt einen ſolchen ernennen. Die Hoffnung der franzöſiſchen Partei, daß man in Deutſchland zu keinem Entſchluß kommen oder ſich nicht einigen würde und daß dann der Papſt ihren Wünſchen geneigt ſein würde, erfüllte ſich nicht, denn am 1. Oktober 1273 wurde in Frankfurt unter Ausſchluß der Geſandten des Königs Ottokar von Böhmen und unter Zuziehung des Herzogs Heinrich von Baiern durch Ludwig von der Pfalz der Graf Rudolf von Habsburg als König proklamiert (Böhmer-Redlich S. 6 ff.). Angeſichts der von ſeiten Ottokars zu erwartenden Schwierigkeiten, der bisher zu der Kurie in ſehr nahen Beziehungen geſtanden, war es für Rudolf von größter Bedeutung, die Anerkennung Gregors zu erlangen. Sofort nach der Thronbeſteigung teilte er ihm daher ſeine Wahl mit und bat in demütigen Worten, ihn mit dem kaiſerlichen Diadem zu ſchmücken. Daneben meldeten die Erzbiſchöfe Engelbert von Köln und Werner von Mainz den Hergang der Wahl und unterſtützten das Geſuch. Auf der anderen Seite legte Ottokar gegen die Wahl Rudolfs bei dem apoſtoliſchen Stuhl Proteſt ein. Als der von beiden Seiten Umworbene hat Gr. zunächſt eine abwartende Stellung eingenommen, aber nachdem der Kanzler Rudolfs Otto, Propſt von Sankt Wido in Speier, Ende Dezember 1273 nach Lyon das Verſprechen, dem Papſte Gehorſam zu leiſten, die Bitte

um Vermittelung in dem Streit mit Ottokar und die Zusage eines Kreuzzugs überbracht hatte und im Frühjahr 1274 weitere entgegenkommende Erklärungen erfolgt waren, that Gregor zwischen der 2. und 3. Sitzung des Konzils den ersten öffentlichen Schritt zu Gunsten Rudolfs. Auch Alfons von Kastilien, mit dem Ottokar gemeinsame Sache machte, hatte Gesandte geschickt, aber nur die Boten Rudolfs wurden angenommen. Am 6. Juni erfolgte (Böhmer-Redlich S. 52 ff.) durch diese im Beisein der auf dem Konzil anwesenden deutschen Prälaten und in Gegenwart der Kardinäle die eidliche Bestätigung der von Otto IV. und Friedrich II. der römischen Kirche gewährten Privilegien und ihrer Besitzungen. — Gregor hat mit seinen Bemühungen, Ottokar von Böhmen zur Unterwerfung unter Rudolf zu bestimmen, kein Glück gehabt und noch erlebt, daß von seiten des Reichs (Augsburg 13. Mai 1275) gegen diesen Fürsten vorgegangen wurde. Dagegen hat er schließlich den König Alfons von Kastilien zwar noch nicht, wie es scheint, auf der Zusammenkunft in dem südlich von Avignon gelegenen Beaucaire, von Mai bis Ende Juli, aber auf Grund weiterer Verhandlungen Anfang Oktober zu dem schriftlichen Verzicht auf alle seine Ansprüche in Bezug auf das römische Reich vermocht. Die Anerkennung König Rudolfs durch Gregor (te regem Romanorum nominamus) war bereits durch das Schreiben vom 26. September 1274 erfolgt (Böhmer-Redlich S. 65), am 15. Februar 1275 kündigte er ihm und den deutschen Fürsten als Termin für die Vornahme der Kaiserkrönung den 1. November desselben Jahres an. Als Papst und König vom 18. bis 21. Oktober 1275 in Lausanne zu einer persönlichen Besprechung zusammentrafen, hat Rudolf am 18. Oktober das Kreuz genommen, und am 20. Oktober dem Papst und dessen Nachfolgern den Eid geleistet, die Besitzungen (Exarchat Ravenna, Pentapolis, Mark Ancona, Herzogtum Spoleto, Land der Gräfin Mathilde u. s. w.), Ehren und Rechte der römischen Kirche nach Kräften zu schirmen, Sicilien ihr zu erhalten suchen, dem Papst Gehorsam und Ehrerbietung zu erzeigen und die römische Kirche mit Geld zu unterstützen, wenn sie seinetwegen in Krieg verwickelt würde. Am 21. Oktober versprach er, abgesehen von der Wiederholung des am vorhergehenden Tag Zugesagten, außerdem: Freiheit der Wahl kirchlicher Prälaten durch die Kapitel, Freiheit der Appellationen an den römischen Stuhl, Verzichtleistung auf das Spolienrecht, Vertilgung der Ketzer (Böhmer-Redlich S. 122 ff.), Anerkennung des Versprechens Friedrichs II. vom 23. April 1220, Sicilien und das römische Reich nie zu vereinigen. Als Tag der Kaiserkrönung in Rom wurde nunmehr der 2. Februar 1276 verabredet.

Unter den Aufgaben, welche das Konzil lösen sollte, war auch die Abhilfe gegen die verbreitete Verderbnis der Sitten genannt worden, aber, wie gewöhnlich, mußte dieser Gegenstand dann hinter den konkreten politischen und kirchenpolitischen Aktionen zurückstehen. Gregor hat zwar einige Bischöfe aus ihren Ämtern entfernt, darunter jenen Heinrich von Lüttich, gegen den schwere Beschuldigungen vorlagen, aber eine größere Reform unterblieb, da es nach seinen eigenen Aussagen in der 6. Sitzung am 17. Juli 1274, welche die Synode abschloß, an Zeit gefehlt hat. Von den 31 Konstitutionen (Mansi XXIV, 81—102; Potthast Nr. 20950, 20951) die Gregor am 1. November 1274 publiziert hat, sind die meisten in der Geschichte des Konzils unterzubringen, einige aber sind erst nach dem Schluß der Versammlung veröffentlicht worden (Finke S. 8 ff.). Sie handeln von der Vergebung geistlicher Aemter, Pfründen und Kirchengut, über die Einstellung des Gottesdienstes (verboten wird die Unsitte, zur Verschärfung des Interdikts das Kreuz und die Heiligenbilder auf den Boden zu werfen und unter Brennnesseln und Dornen zu legen vgl. Hefele S. 150), über die Exkommunikation und die damit gegebene Verkehrssperre, verbieten die Gründung neuer Orden und den Wucher, auch wurde die Freihaltung der Kirchen und Gottesäcker von weltlichen Veranstaltungen anbefohlen sowie die Neigung des Kopfes, wenn im Gottesdienst der Name Jesus genannt würde. — Das wichtigste der Reformdekrete (Nr. 2) ist das Gesetz über die Papstwahl, welches bei eintretender Vakanz die Kardinäle durch Konklave und fortschreitend vereinfachte Ernährung zu rascher Entschließung antreiben sollte. Ausreichenden Anlaß zu dem Erlaß eines solchen Gesetzes bot die Sedisvakanz nach dem Ableben Clemens IV., das in Aussicht genommene Heilmittel selbst aber war nichts anderes als das von den Bürgern in Viterbo 1270 angewandte Verfahren (vgl. ob.). Gregor hat es verstanden, den starken Widerstand der Kardinäle zu brechen nnd dadurch, daß er mit den Synodalen in kleinen Gruppen, die bei Strafe der Exkommunikation zum Stillschweigen verpflichtet wurden, verhandelte, die Zustimmung des Konzils sich gesichert. In der fünften Sitzung am 16. Juli, in der auch einige jener mongolischen Gesandten die Taufe empfingen, wurde das Gesetz promulgiert. — Während der Tagung der Kirchenversammlung zu Lyon

ſind auch die Verhandlungen über die Abtretung der Grafſchaft Venaiſſin an die Kurie durch König Philipp zum Abſchluß gekommen (Hefele S. 135) und bis 1791 hat ſie dieſen Beſitz zu behaupten gewußt.

In wenigen Jahren hatte Gregor erreicht, daß das griechiſche Schisma beendet wurde, daß der deutſche König ihm in einer Form huldigte, die zu den glänzendſten Triumphen gehört, die die Geſchichte des Papſttums aufweiſt, hatte auch noch einmal die abendländiſche Chriſtenheit willig zu machen gewußt, ihre Kraft auf einen Kreuzzug im großen Stil zu konzentrieren. Zweifellos wären unter anderen Zeitverhältniſſen dieſe Erfolge nicht erreichbar geweſen, das liegt auf der Hand, aber es war das Verdienſt Gregors, daß er die glücklichen Umſtände ſich dienſtbar zu machen verſtand und es iſt ein eigenartiger Schmuck ſeines Pontifikates, daß er eine Zeit des Friedens geweſen iſt. Die großen Aufgaben der allgemeinen Kirche haben ihn gefeſſelt, das iſt bei Beurteilung ſeiner italieniſchen Politik nicht aus den Augen zu verlieren. — Gregor X. ſtarb am 10. Januar 1276 in Arezzo. Der frühe Tod war ein günſtiges Geſchick, denn die Union mit den Griechen hat ſich bald als eine große Täuſchung herausgeſtellt und die Zeit der Kreuzzüge war unwiderbringlich vorüber.

Carl Mirbt.

Gregor XI., Papſt, 1370—1378. — Quellen und Litteratur: Lebensbeſchreibungen in Baluzius, Vitae Paparum Avenion. I, 425 sqq.; Muratori, III, 2, 645 sqq.; Palatius, Gesta Pontific. Rom. III, 344 sqq.; Ciaconius, Historiae Rom. Pontif. ab Oldorio S. J. recognitae II, 574 sqq.; Chriſtophe, Geſchichte des Papſttums während des 14. Jahrh.s, deutſch von Ritter, Paderb. 1853, II, 300 ff.; Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom im MA VI, 442 ff.; Paſtor, Geſch. der Päpſte, Freiburg 1886, I, 82 ff.; Briſchar, A. Gregor IX. im Kirchenlexikon 2. A. V (1888) Sp. 1138 ff.

Gregor XI., vorher Pierre Roger de Beaufort, aus der Diöceſe Limoges, wurde am 30. Dez. 1370 zu Avignon gewählt. Ein Neffe Clemens VI., war er ſchon im 17. Lebensjahre Kardinal geworden und nepotiſtiſch wie ſein Oheim. Sein Verſuch einer Union mit den Griechen und ſeine Bemühungen gegen die Türken blieben gleich erfolglos. Als geſchickter Kanoniſt und Theolog trat er mit Heftigkeit gegen die wicliſitiſchen Lehren auf. Auf die Bitten der Römer, bewegt vielleicht durch die Vorſtellungen der hl. Katharina von Siena, hielt er am 27. Januar 1377 unter dem Jubel des Volkes ſeinen Einzug in Rom, das er im tiefſten Verfalle vorfand. An der Rückkehr nach Avignon hinderte ihn ſein früher Tod; er ſtarb den 27. März 1378, im Alter von erſt 47 Jahren.

(G. Voigt †) P. Tſchackert.

Gregor XII., Papſt 1406—1415. — Die Quellen und Hilfsmittel ſ. vor dem A. Gregor XI. und Konſtanzer Konzil, dazu kommt Briſchars A. über Gregor XII. im Kirchenlexikon 2. A. V, Sp. 1139 ff.

Gregor hieß vor ſeiner Wahl Angelo de Corrario und ſtammte aus einem venetianiſchen Patriziergeſchlechte. Er wurde von den römiſchen Kardinälen am 2. Dezember 1406 zum Papſt erhoben und hielt dann, wie ſein avenionenſiſcher Rival Benedikt XIII. (ſ. d. A. Bd II S. 568), die ſchismatiſche Würde mit einer widerlichen Schlauheit und Zähigkeit feſt. Selbſt die Kardinäle, die ihn gewählt, verließen ihn. Das Konzil zu Piſa entſetzte ihn am 5. Juni 1409, worauf er, wie Benedikt, mit einem Proteſt gegen die Giltigkeit des Konzils und mit dem Bann antwortete. Doch entkleidete er ſich zu Konſtanz freiwillig der päpſtlichen Gewande am 4. Juli 1415 und lebte noch zwei Jahre lang in Ehren als Kardinal-Biſchof von Porto. Er ſtarb den 18. Oktober 1417, ein Greis von 90 Jahren.

(G. Voigt †) P. Tſchackert.

Gregor XIII., Papſt von 1572—1585. — Litteratur: Neben den älteren offiziellen oder offiziöſen Biographien wie Ciaconius, Vitae Pontificum, Ciappi (1591), Maffei (Annali di Gr. XIII, 1742) u. a. ſtehen die neueren Darſtellungen bei Ranke, Die röm. Päpſte I (6. Aufl. S. 273—284); Broſch, Geſch. des Kirchenſtaates I (Gotha 1880). Reichhaltiges ungedrucktes Material benützt und weiſt nach Ranke a. a. O. Vgl. Philippſon, Die röm. Kurie und die Bartholomäusnacht (Deutſche Zeitſchr. f. Geſchichtswiſſ. VII, 1892).

Gregor XIII., vorher Ugo Buoncompagni, 1502 geboren, hatte acht Jahre lang zu Bologna, ſeiner Vaterſtadt, das kanoniſche Recht gelehrt, ein rühriger Mann, heiter und dem Leben zugewendet. Vor ſeinem Eintritt in den geiſtlichen Stand hatte er einen unehelichen Sohn gezeugt. Seine Gelehrſamkeit und ſeine Thätigkeit auf dem tridentiniſchen Konzil empfahlen ihn 1564 zum Kardinalat, Papſt wurde er auf Betrieb des Kardinals Granvella. Die Strenge und der feurige Geiſt der katholiſchen Reſtauration hoben

nun ſeinen Charakter und ſeinen Wandel auf eine Höhe, in der er ſeiner Kurie zum Muſter dienen konnte; Pius V. war offenbar ſein Vorbild. Seine Vielſeitigkeit und Unermüdlichkeit entſprachen dem weiten Geſichtskreis, den die friſche Kraft des Jeſuitenordens der Kirche vorzeichnete. Dieſe raffte ſich zuſammen im Kampfe gegen den Proteſtantismus. Die Pariſer Blutnacht feierte der Papſt durch Prozeſſion und eine Denkmünze, eifrig unterſtützte er Heinrich III. gegen die Hugenotten, aber die gallikaniſchen Kirchenfreiheiten unter die Dekrete des Tridentinums zu beugen, gelang ihm doch nicht. Seitdem die ſpaniſche Armada gerüſtet wurde, war er der beſten Hoffnung, auch die hochkirchliche Ketzerei vernichtet zu ſehen — den Ausgang erlebte er nicht. — Wirkſamer rüſtete er ſelbſt auf einem anderen Gebiete: 23 Jeſuitenkollegien verdanken ihm ihren Urſprung, die großen Pflanzſchulen des Ordens waren ſeine Lieblingsſtiftungen (ſ. d. A. Collegia nationalia Bd IV S. 229, 4 ff.), auf die Unterſtützung junger Leute bei ihren Studien wandte er gegen 2 Mill. Scudi. Während er in Rom kirchliche Prachtbauten ausführte, ſchickte er er den Jeſuiten Poſſevino (ſ. d. A.) nach Rußland, um die Reunion der griechiſchen Kirche mit der lateiniſchen zu betreiben, zugleich richtete er das Auge auf die Heidenmiſſionen in Indien und Japan. An der Verbeſſerung des gratianiſchen Dekrets hatte er ſchon als Kardinal ſelber gearbeitet, 1582 wurde ihm die neue Folioausgabe des Corpus juris canonici überreicht. Auch die Verbeſſerung des julianiſchen Kalenders kam durch die Kommiſſion, die er in Rom zuſammenberief, zu ſtande, durch ſeine Bulle vom 13. Februar 1582 verkündete er die Vollendung des Werkes, an welchem die Konzilien zu Koſtnitz, Baſel und Trient und mehrere Päpſte vergebens gearbeitet. Aber durch alle dieſe Ausgaben, die er nicht durch unerlaubte Einnahmen decken mochte, verwilderte die päpſtliche Finanzwirtſchaft, und die Maßregeln ſeiner Gerichte reizten die Barone des Kirchenſtaates zu einem Räuber- und Banditenleben, dem der Papſt nicht zu ſteuern vermochte. Er ſtarb im 83. Lebensjahre. (G. Voigt †) Benrath.

Gregor XIV., Papſt von 1590—1591. — Litteratur: Vita von Cicarella (bei den ſpäteren Ausgaben des Platina befindlich); Ranke, Die röm. Päpſte II, 6. Aufl. S. 147 ff.); Broſch, Geſch. des Kirchenſtaates, I, S. 300 ff.

Gregor XIV., vorher Niccolo Sfondrato, wählten die Kardinäle, um endlich die Parteiwirren des Konklave zu durchbrechen: er war fromm und ſittenrein, aber ſehr unbedeutend. So ergab er ſich ganz der ſpaniſchen Partei und den Liguiſten Frankreichs, unterſtützte dieſe durch Subſidien und durch die Sendung von Truppen unter ſeinem Neffen Ercole. Der Bann, den er über Heinrich IV. ſprach, trug nicht wenig dazu bei, dieſem den Rücktritt zur katholiſchen Kirche als eine politiſche Notwendigkeit erſcheinen zu laſſen. (G. Voigt †) Benrath.

Gregor XV., Papſt von 1621—1623. — Litteratur: Giunti, Vita e Fatti di Ludovico Ludovisi (MS), vgl. Ranke, Die röm. Päpſte II (6. Aufl. S. 298); Broſch, Geſch. des Kirchenſtaates I, S. 370 ff.

Gregor XV., vorher Aleſſandro Ludoviſi aus Bologna, war ein altersſchwacher und kranker Mann, als er den römiſchen Stuhl beſtieg. Aber ſein jugendlicher Nepote Ludovico handelte für ihn und ſo ſehr im weltumfaſſenden Sinne Gregors XIII. oder vielmehr des Jeſuitismus, daß die wenigen Jahre dieſes Pontifikates Erfolge ohne Gleichen ſahen. „Alle unſere Gedanken, hieß es in einer der erſten Inſtruktionen des Papſtes, müſſen wir dahin richten, von dem glücklichen Umſchwung, von der ſieghaften Lage der Dinge ſoviel Vorteil zu ziehen, als möglich". Den glänzendſten Sieg feierte die Gegenreformation in Böhmen, wo die Sendung des Kardinals Caraffa entſchied, desgleichen in Öſterreich und Ungarn. Ferdinand II. war von den jeſuitiſchen Einflüſterungen umſtrickt wie Maximilian von Baiern, den durch Vermittelung des Papſtes der Kurhut belohnte. In Frankreich, ſelbſt in den Niederlanden und am engliſchen Hofe ſchritt die Reſtauration des Katholicismus überraſchend vorwärts. Den außereuropäiſchen Miſſionen gab die Stiftung der Congregatio de propaganda fide einen Brennpunkt von unberechenbarer Kraft. Ignatius von Loyola wurde durch Gr. kanoniſiert. — Eine Konſtitution dieſes Papſtes organiſierte die Konklaven in der Art, wie ſie jetzt noch gehalten werden: neu war das geheime Skrutinium. (G. Voigt †) Benrath.

Gregor XVI., geſt. 1846. — Cipolletta, Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX, Milano 1863, 184 ff.; D. Silvagni, La corte e la società Romana nei secoli XVIII e XIX, Roma 1885, III, 461 ff.; N. Bianchi, Storia documentata della diplomazia Europea in Italia, Torino 1865 ff., III; Coppi, Annali d'Italia VIII; Ch. Sylvain, Grégoire XVI

et son pontificat, Paris 1889; Fr. Nielſen, Geſch. des Papſttums, 2. Aufl., Gotha 1880, II, 340 ff. (neue bedeutend erweiterte däniſche Ausgabe, Kopenhagen 1898, II); Fr. Nippold, Handb. der neueſten KG, Elberfeld 1883, II, 90 ff.; A. von Reumont, Don Mauro Cappellari und Gasparo Salvi, in ſeinen Beiträgen zur ital. Geſch. II, 346 ff.; Maynard, J. Crétineau-Joly, Paris 1875, 31 ff. 340 ff.; Silvagni, Il confidente di Gregorio XVI, Nuova Antologia, 15. Nov. 1883, 207 ff.; L. C. Farini, Lo stato Romano, Firenze 1853, I, 28 ff.; Guizot, Mémoires VII; Memorie del Padre Curci, Firenze 1891, 191 ff.; Döllinger, Kirche und Kirchen, München 1861, 561 ff.; Das Papſttum, München 1892, 234 ff.; C. C. J. Freiherr von Bunſen, Leipzig 1868, I, 384 ff.; R Giovagnoli, Pellegrino Rossi e la rivoluzione Romana, su documenti, nuovi, Roma 1898, I, 121 f.; C. Mirbt, Die preußiſche Geſandtſchaft am Hofe des Papſtes, Leipzig 1899, 28 ff.

Bartolommeo Alberto Cappellari wurde am 15. September 1765 in dem damals zur Republik Venedig gehörenden Belluno geboren. 18 Jahre alt trat er in den Orden der Camaldulenſer ein und ward unter dem Namen Fra Mauro Mitglied des Kloſters S. Michele auf Murano, einer der Lagunenínſeln nördlich Venedigs. Dort verteidigte er 1786, in Gegenwart des venetianiſchen Patriarchen, eine Theſe über die Unfehlbarkeit des Papſtes und wurde wegen ſeines hierbei bewieſenen Scharfſinns nach ſeiner Prieſterweihe Lehrer in der Philoſophie und Theologie am Kollegium auf Murano. 1790 wurde er Leſemeiſter des Ordens, und die Zenſur über die Bücher, die gedruckt werden ſollten, wurde ihm anvertraut. 5 Jahre ſpäter folgte er dem Generalprokurator der Camaduleſer nach Rom, um mit dieſem die Verhandlungen zwiſchen ſeinem Orden und dem heiligen Stuhle zu führen.

In Rom wohnte er zuerſt in dem kleinen, jetzt abgebrochenen Kloſter, das die Camaduleſer auf dem Piazza Venezia beſaßen, ſpäter in dem großen Kloſter S. Gregorio auf dem cäliſchen Hügel, das die Jünger Romualdos von denen Benedikts geerbt hatten. 1800 wurde er Abt-Vikar, 1805 Abt dieſes Kloſters. 1799 war er mit der Schrift: Il trionfo della S. Sede hervorgetreten, in der er die Feinde der Kirche mit ihren eigenen Waffen zurückſchlagen wollte. Es war eine wenig bedeutende Arbeit, und wenn man Crétineau-Joly glauben darf, ſoll Dom Mauro ſpäter als Papſt dieſem geſagt haben: „Zuerſt ſprach niemand von meinem Buch, nicht einmal meine Kloſterbrüder; aber ſeitdem ich Papſt geworden bin, ſind alle Menſchen darüber einig, daß es ein vorzügliches Werk ſei.“

Als nach dem Bruche Napoleons mit Pius VII. alle Mönchsorden aufgelöſt wurden, mußte der Abt von S. Gregorio den cäliſchen Hügel verlaſſen. Er fand eine Zuflucht auf Murano, wo er, in Laientracht, mit ſeinem Ordensbruder Dom Placido Zurla zuſammen Kinder vornehmer Häuſer unterrichtete. Später mußte er mit ſeiner Schule nach Padua überſiedeln, konnte aber 1814 wieder in das Kloſter auf dem cäliſchen Hügel zurückkehren. Während der Reſtauration ſtieg er vom Abt zum Generalprokurator und Generalvikar ſeines Ordens, und ſein Anſehen war ſo groß, daß es peinliches Aufſehen erregte, als Pius VII. 1823 ſeinen Ordensbruder, Dom Zurla, und nicht ihn zum Kardinal ernannte. 2 Jahre ſpäter ſuchte Leo XII. den Fehler ſeines Vorgängers wieder gut zu machen, indem er auch Dom Mauro den Kardinalshut überreichte und den neuen Kardinal zum Präfekt der Propaganda beförderte. Als ſolcher nahm Cappellari an mehreren Konkordatsverhandlungen der Folgezeit teil.

Von den 45 Kardinälen, die nach dem Tode Pius VIII. am 14. Dezember 1830 im Quirinal ins Konklave gingen, hatten ſich die meiſten um die beiden alten Kandidaten zur päpſtlichen Würde, Pacca und di Gregorio, geſchart. Kardinal Albani betrieb die Wahl Paccas, Kardinal Bernetti diejenige di Gregorios. Die katholiſchen Mächte ſchienen dieſesmal eine neutrale Haltung einnehmen zu wollen. Am 28. Dezember zeigten ſich indeſſen die Freunde di Gregorios, zum Entſetzen Albanis, geneigt, dem reaktionären Giuſtiniani ihre Stimmen zu geben. Da begann Albani an die Kandidatur Cappellaris zu denken. Schon in dem vorhergehenden Konklave war davon die Rede geweſen, ihn zu wählen; jetzt ſchien er derjenige zu ſein, der am leichteſten die uneinigen Kardinäle würde vereinigen können. Als auf Kardinal Giuſtiniani 24 Stimmen fielen, ſuchte der Vertrauensmann Spaniens im Konklave, Kardinal Mario y Catalan die Anhänger Giuſtinianis zu überreden, einem anderen ihre Stimmen zu geben, und als dieſes ihm nicht gelang, griff er zur Exkluſive. In der folgenden Zeit trat Cappellaris aura mehr hervor, aber der Januar verging, ohne daß er die nötige Stimmenzahl erhielt; die Römer fingen an ungeduldig zu werden. Am Abend des 1. Februar bekam Cappellari 25 Stimmen, und in der Frühe des nächſten Morgens ging Albani zu Zurla, um ihm mitzuteilen, daß er ſich der Wahl Cappellaris nicht mehr widerſetzen werde. Ein Kurier aus Modena hatte ihm

einen Brief von Herzog Franz IV. gebracht, in welchem dieſer ſeinen und Oeſterreichs Freund im Konklave ermahnte, ſo ſchnell als möglich dem Witwenſtande der Kirche ein Ende zu machen und der römiſchen Kirche einen Papſt zu geben — der die Intervention des Hofes zu Wien gegen die Revolution, die in Mittelitalien auszubrechen drohte, anrufen könnte. Dieſer Brief beſeitigte das letzte Bedenken des alten Staatsſekretärs. Am 2. Februar wurde Mauro Cappellari zum Papſt gewählt. Dem Gründer der Propaganda, Gregor XV., zu Ehren wählte er den Namen Gregor XVI.

Noch war er nicht gekrönt, da ſtand ſchon Mittelitalien in Flammen. Im Herbſt des Jahres 1830 hatte Ludwig Philipp ſich für das Prinzip der Nichtintervention erklärt, und Lafitte hatte als Miniſter ausgeſprochen, daß Frankreich keine Kränkung der Nicht-Intervention dulden werde. Die kleinen Staaten Italiens konnten daher hoffen, ihre Regierungsangelegenheiten ordnen zu dürfen, ohne daß ſich das Ausland einmiſchen würde. Herzog Franz IV. von Modena hatte, vielleicht nur um im öſterreichiſchen Intereſſe die Verſchwörung der italieniſchen Patrioten im Auge behalten zu können, mit Ciro Menotti und anderen Verſchworenen unter einer Decke geſpielt. Am Tage nach der Beendigung des Konklaves hielt er den Augenblick für günſtig, die Verſchwörung in der Geburt zu erſticken. Menottis Wohnung wurde umzingelt und dieſer gezwungen, ſich auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Als aber am folgenden Tage auch in Reggio und an anderen Orten ein Aufſtand ſich erhob, hielt Herzog Franz es doch für das Klügſte, hinter Mantuas ſtarken Mauern ſeine Zuflucht zu ſuchen. Am 4. Februar brach in Bologna die Revolution aus, und ſchon am 8. Februar wehte überall die italieniſche Trikolore, zum Zeichen dafür, daß die Herrſchaft des Papſtes abgethan ſei. Kardinal Benvenuti, Biſchof von Oſimo, wurde mit ausgedehnter Vollmacht nach der aufrühreriſchen Gegend geſchickt, aber ſofort gefangen genommen und nach Bologna geführt. Auch in Rom wurde in der Nacht vom 12. auf den 13. Februar, im weſentlichen von Fremden, namentlich durch einige Ärzte von Corſika, eine Revolution verſucht; hier aber wurden die Unruhen mit leichter Mühe unterdrückt, beſonders da die Trasteveriner ſich zur Verteidigung Gregors XVI. bereit erklärten, falls man ihnen Waffen gäbe. Um die Gunſt des Volkes zu gewinnen, ermäßigte Gregor XVI. den Zoll und die Steuer auf Salz und Mehl; neue Truppen wurden geworben, und mehrere politiſche Gefangene in Freiheit geſetzt. Durch dieſe und ähnliche Maßnahmen gelang es, die Unruhen in Rom zu dämpfen; aber außerhalb der Hauptſtadt gingen die Wogen der Revolution hoch und die Aufrührer näherten ſich den Thoren Roms. Bald zeigte es ſich, daß Metternich (Nachgel. Papiere V, 148) Recht hatte, als er behauptete, die beabſichtigte Revolution in Modena ſei ein Glied in der Kette einer großen Verſchwörung, die ganz Italien umſpanne.

Gregor XVI. hatte ſofort Bernetti zum Staatsſekretär erwählt. Dieſer kluge Kardinal wollte am liebſten, daß der Kirchenſtaat ſich ſelber helfe. Das aber war unmöglich; es blieb dem Papſt nichts anderes übrig, als die Hilfe Öſterreichs anzurufen. Am 25. Februar rückte ein ſtarkes öſterreichiſches Heer über Parma und Modena nach Bologna. Die proviſoriſche Regierung mußte ſich nach Ancona flüchten und ſpäter mußten die meiſten Verſchwornen — u. a. Ludwig Napoleon — ins Ausland fliehen. Es zeigte ſich, daß die Betonung des „Nicht-Interventions-Prinzips“ von ſeiten Frankreichs, wie Metternich vorausgeſagt hatte, nur „eine Phraſe“ geweſen war, und am 5. April (Bullarium Romanum XIX, 36 ff.) ſandte Gregor XVI. ſeinen lieben Unterthanen eine Encyklika, die von Dankbarkeit gegen die Öſterreicher voll war.

Die öſterreichiſche Invaſion gab indeſſen dem Hofe zu Wien das Recht, dem Papſttum gewiſſe Forderungen zu ſtellen. Bernetti hatte gleich verſprochen, daß eine neue Aera anbrechen ſollte, und am 23. März kündigte ein päpſtliches Edikt eine neue Zeit mit großen Verbeſſerungen in der Lenkung des Staates an. Da dieſe goldenen Verſprechungen nicht eingelöſt wurden, einigten ſich die 5 Großmächte, dem Papſte ein Memorandum vom 21. Mai 1831 zuzuſtellen (abgedruckt Bunſen I, 544; vgl. Bianchi III, 71 ff.), welches Reformen forderte (Zutritt der Laien zur Adminiſtration und den Richterſtellen; Leitung der Kommunen durch ſelbſtgewählte Räte; Provinzialräte; eine Giunta oder adminiſtrative Notablenverſammlung, die eine Garantie biete für die Kontinuität in der Regierung) nicht nur in den von der Revolution bedrohten Landesteilen, ſondern auch in Rom und im ganzen Kirchenſtaat. Auf dieſe Forderungen wollte Gregor XVI. ſich nicht einlaſſen, aber um doch etwas zu thun, wurden Kommiſſionen ernannt und Berichte eingeholt, und damit verging die Zeit. Dagegen erließ er den 7. Auguſt 1831 eine Bulle, Sollicitudo ecclesiarum (B. R. XIX, 38 ff.), welche, zunächſt als ein freundliches Entgegenkommen gegen Don Miguel von Portugal, ausſprach, daß der römiſche Stuhl in Überein-

ſtimmung mit der früheren Praxis des Papſttums, die faktiſch beſtehenden Regierungen anerkennen wolle, ohne ſich auf abſtrakte Rechtsfragen einzulaſſen. Einzelne von den konſervativen Regierungen waren alles andere als froh über eine ſolche „Neutralität gewiſſen neueren Ereigniſſen gegenüber", und der ſpaniſche Geſandte in Rom beeilte ſich, anzufragen, ob der heilige Stuhl die Abſicht habe, kraft dieſer Bulle, die Unabhängigkeit der ſüdamerikaniſchen Staaten anzuerkennen; denn in dieſem Falle wolle der Hof in Madrid die Bulle nicht annehmen. Bernetti antwortete recht geſchickt, daß der Papſt den neuen König von Portugal anerkannt habe, weil er vermutlich feſt auf dem Throne ſäße; aber von einer Anerkennung der ſüdamerikaniſchen Republiken könne keine Rede ſein, da die Regierungen derſelben allzuwenig ſattelfeſt ſeien. Es zeigte ſich jedoch bald, daß Don Miguel auch nicht ſattelfeſt war, und als Pedro I. die portugieſiſche Krone für Maria da Gloria geſichert hatte, wurde nicht nur Don Miguel, ſondern auch der päpſtliche Nuntius aus Portugal vertrieben. Erſt 1841 wurde die Verbindung zwiſchen Rom und dem Hofe zu Liſſabon wiederhergeſtellt; aber ſchon 1842 war das Verhältnis ein ſo gutes, daß Gregor XVI. bei einem portugieſiſchen Prinzen die Patenſtelle übernahm und Maria da Gloria die goldene Roſe überſandte.

Im Jahre 1831 wurden mehrere Gegenden des Kirchenſtaates von einer entſetzlichen Not betroffen; Handel und Handwerke waren bei den unruhigen Zuſtänden in Stillſtand geraten, und in Rom wuchs das Elend ins Unermeßliche. Torlonia hatte die größten Schwierigkeiten zu überwinden, um Gregor XVI. eine Anleihe bei Rothſchild zu verſchaffen, und als dieſe zu ſtande gebracht worden war, war ſie ſo teuer, daß die Staatsſchuld in einem beunruhigenden Grade zunahm. Beim Tode Gregors XVI. war ſie auf c. 60 Mill. Skudi geſtiegen.

Die eingeführten Reformen reichten nicht aus, das Volk zu befriedigen, und als die Öſterreicher im Juli abzogen, war eine neue Revolution in Ausſicht. In vielen Städten wurden Bürgerwehren gebildet, und die Provinzen ſchickten Sendboten nach Rom, um mit Hilfe der fremden Geſandten die Kurie zu zwingen, die Forderungen der Großmächte zu erfüllen. Bernetti war klug genug, weder eine zuſichernde noch abſchlägige Antwort zu geben; nur in Bezug auf die Rechtsreformen machte er ein kleines Zugeſtändnis, welches jedoch nicht die Provinzen zufriedenſtellte. Die regierungsfeindliche Partei gewann daher mehr und mehr die Oberhand in den Legationen, wo Kardinal Albani vergebens die Ruhe wiederherzuſtellen ſuchte. Schon im Januar 1832 mußte er wieder die Öſterreicher herbeirufen und Radetzky rückte ſofort mit einer vernichtenden Übermacht in Bologna ein. Der franzöſiſche Geſandte in Rom hatte Bernetti mitgeteilt, daß Frankreich Ancona beſetzen würde, falls die Öſterreicher von neuem herbeigerufen würden, und dieſe Drohung wurde am 21. März trotz Roms Proteſt ausgeführt. Caſimir Périer ſprach in der franzöſiſchen Deputiertenkammer aus, daß die Beſetzung Anconas ein Mittel ſein ſollte, den Kirchenſtaat zu liberalen Reformen zu zwingen. Dieſes Ziel ward jedoch nicht erreicht; dagegen gelang es Öſterreich, alles wieder ins alte Geleiſe zu bringen. Die Univerſitäten waren ſchon 1831 geſchloſſen worden, und viele Studenten mußten ihr Vaterland verlaſſen, meiſt erfüllt von Haß gegen Kirche und Chriſtentum. Es erregte allgemeine Freude, als die Oeſterreicher (1838) Bologna räumten, und die Franzoſen gleichzeitig Ancona verließen. Aber kurz nachher hatte der Stuhl Petri es wieder nötig, von fremden Bajonetten geſtützt zu werden.

Einen klaren Begriff von dem Geiſte, der in dem engſten Kreiſe Gregors XVI. herrſchte, bekommt man, wenn man die Encyklika Mirari vos (B. R. XIX, 126 ff.), am 15. Auguſt 1832 erlaſſen, lieſt. Sie iſt ein Glied in der Reihe der Kriegserklärungen an die moderne Geſellſchaft, welche in der Encyklika und dem Syllabus von 1864 ihren Höhepunkt erreichten, und namentlich gerichtet gegen Lamennais und ſeine Schule (ſ. A. Lamennais) und gegen Belgien, welches vor kurzem eine Verfaſſung erhalten hatte, die den Einwohnern eine Gewiſſensfreiheit ſicherte, welche die Encyklika Mirari vos ein deliramentum nannte. Einige der liberalen Katholiken Belgiens zogen ſich ſofort, gehorſam gegen die päpſtliche Encyklika, vom politiſchen Leben zurück; die nicht-katholiſchen Belgier dagegen verloren das Vertrauen zur Freiheitsliebe ihrer katholiſchen Mitbürger, und eine liberale Partei wurde gebildet, die ſeitdem zur ultramontanen in den unverſöhnlichſten Gegenſatz trat. In Deutſchland erregte es großes Aufſehen, als der Brief Dum acerbissimas vom 26. September 1835 mit der Verdammung des Hermeſianismus (ſ. A. Hermes) wie ein Blitz aus klarem Himmel eintraf.

Metternich (Nachgel. Papiere V, 332) war ſehr unzufrieden mit dem Lauf der Dinge in Rom; auch er klagte darüber, daß die herrſchende Partei jede gute Regierung hindere

und die geringſte Gelegenheit benutze, alle nützlichen Vorkehrungen aufzuſchieben. Bernetti fühlte ſich unangenehm berührt durch den Druck, den Öſterreich auf die päpſtliche Politik ausüben wollte, und erlaubte ſich eines Tages, ſeiner Erbitterung in einem kleinen Billet an den franzöſiſchen Geſandten in Rom Ausdruck zu geben. Der Geſandte ſchickte dasſelbe Ludwig Philipp zu, und dieſer ließ es nach Wien weitergehen „um Öſterreich ein Zeichen ſeines Vertrauens zu geben". Metternich wurde raſend über die Sarkasmen Bernettis und ließ Gregor XVI. wiſſen, er werde die öſterreichiſchen Truppen nicht los werden, ehe er ſeinen Staatsſekretär gewechſelt hätte; kurz nachher (1836) wurde Bernetti von dem Genueſer Lambruſchini abgelöſt. Dieſer war in Paris vor der Juli-Revolution Nuntius geweſen und als Diplomat am nächſten ein Schüler Conſalvis, aber mehr kirchlich geſinnt und weniger edel als ſein Meiſter. Er machte ſich bald gefürchtet, und Gregor XVI. ließ ſich ganz von ihm leiten. Man hat geſagt (Petruccelli della Gattina), die Legimität ſei ſeine natürliche Religion geweſen und Frankreich in ſeinen Augen das Karthago, das zerſtört werden müſſe, Italien ein aufrühreriſches und atheiſtiſches Land, das durch Züchtigung, Gewalt und Strafen wieder zum Gehorſam zu bringen ſei. Das Spionierungsſyſtem ging unter ſeinem Miniſterium einer neuen Blütezeit entgegen, und es war ein Verbrechen, von Reformen und Änderungen zu ſprechen. Gasbeleuchtung, Eiſenbahnen und wiſſenſchaftliche Kongreſſe waren in den Augen des neuen Staatsſekretärs ebenſo verdächtig wie die ſchwächſten Kundgebungen von Wünſchen betreffs politiſcher Freiheit.

Gregor XVI. war ein Freund aller Mönchsorden und ſchätzte in hohem Grade Reliquienausſtellungen uud Heiligenkrönungen. 1839 wurden fünf Heilige, u. a. Alfons de' Liguori kanoniſiert, und der Glaube an die unbefleckte Empfängnis that unter ſeinem Pontifikat einen großen Schritt vorwärts. Schon 1834 hatte er, auf Betreiben des Erzbiſchofs von Sevilla, den Spaniern erlaubt, in der Präfation zur Meſſe am 8. Dezember zu ſagen: Et te in conceptione immaculata, und ſpäter bekamen andere Landeskirchen dieſelbe Erlaubnis. Einige Jahre ſpäter wurden in Rom der unbefleckten Empfängnis zu Ehren Medaillen geprägt, und als der junge franzöſiſche Jude, Alfons de Ratisbonne mit einer Immakulatamedaille auf der Bruſt eine Offenbarung der Madonna in der Kirche S. Andrea delle Fratte geſehen zu haben meinte, erhielten die Dominikaner auf die Fürbitte ihres Generals Angelo Ancarani die Erlaubnis, das Feſt der unbefleckten Empfängnis mit einer feierlichen Oktave zu feiern und das Wort immaculata in der Präfation einzufügen. Auch trafen viele Aufforderungen bei Gregor XVI. ein, das Dogma von der unbefleckten Empfängnis zu verkünden, er trug jedoch Bedenken, den alten Streit durch einen päpſtlichen Machtſpruch zu entſcheiden. Doch war der Grund kaum der, daß er an ſeiner eigenen Unfehlbarkeit gezweifelt hätte. Wenn Kardinal Capaccini lange vergebens ſich bemüht hatte, ihm geſundere finanzielle Grundſätze beizubringen, pflegte er zu ſagen, er ſei ſelbſt St. Petri Nachfolger und könne als ſolcher nicht irren, ſondern wiſſe alles beſſer als andere.

Auf kirchenpolitiſchem Gebiet war er Zugeſtändniſſen ebenſo abgeneigt wie Leo XII. und Pius VIII. Mit Preußen kam es zu einem ernſten Konflikt wegen der alten Streitfrage der gemiſchten Ehen (ſ. die A. Droſte-Viſchering Bd V S. 31 ff.; Dunin Bd V S. 61 ff. und Eberecht Bd V S. 225 ff.), und obgleich der Romantiker auf dem Throne der Cäſaren dem preußiſchen Kirchenſtreit in ſolcher Weiſe ein Ende machte, daß Lambruſchini ſich eines bedeutungsvollen Sieges über eine proteſtantiſche Großmacht rühmen konnte, wurde Rom doch nicht dem Proteſtantismus gegenüber ſanfter geſtimmt. Am 8. Mai 1844 erließ Gregor XVI. die ſchroffe Encyklika Inter praecipuas, welche die Wirkſamkeit der Bibelgeſellſchaften und die eben gebildete „Evangeliſche Allianz" (ſ. d. A. Bd I S. 376 ff.) angriff; in Deutſchland war der Ultramontanismus jetzt ſo ſiegesgewiß geworden, daß Biſchof Arnoldi in Trier es wagte, den ungenähten Rock Chriſti auszuſtellen.

In der erſten Zeit nachdem die Öſterreicher die Legationen und die Franzoſen Ancona geräumt hatten, herrſchte anſcheinend Ruhe überall im Kirchenſtaat. Aber die Verſchworenen ſetzten im Verborgenen ihre untergrabende Arbeit fort. 1841 machte Gregor XVI. eine, für Roms Finanzen allzu koſtſpielige, Reiſe in ſeine Provinzen. Hierbei gewann er zwar eine gewiſſe Popularität, aber die freiſinnigen und patriotiſchen Italiener wurden nicht gewonnen. Giuſeppe Mazzini hatte eine Brüderſchaft vertriebener Italiener („Das junge Italien") gebildet, welche im Auslande für die Befreiung des Vaterlandes wirken wollte, und in den Vierzigern trat ein Neo-Guelfismus hervor, der in dem Abt Gioberti und Graf Ceſare Balbo begeiſterte Vorkämpfer beſaß. Der alte Carbonarismus ruhte auf Voltairianismus oder religiöſem Indifferentismus; „das junge Italien" hatte zwar ſtets

nicht nur den Namen des Volkes ſondern auch Gottes im Munde (Dio e il popolo!), teilte aber nicht den Glauben des Volkes. Der Neo-Guelfismus wollte dagegen keineswegs mit dem Glauben der römiſchen Kirche brechen und konnte ſich nicht mit einem Liberalismus und Republikanismus verſöhnen, der den Stuhl Petri verhöhnte. Lambruſchini hatte indeſſen keine größere Sympathie für die Neo-Guelfen als für „das junge Italien", und gerade als der Neo-Guelfismus hervortrat, trat zwiſchen dem päpſtlichen Stuhle und Frankreich eine Spannung ein, welche die jeſuitiſchen Politiker mahnte, den italieniſchen Patrioten gegenüber auf der Hut zu ſein.

Das Verhältnis Roms zu Frankreich war in vielen Jahren ein gutes geweſen. Noch 1837 ſagte Gregor XVI. zu Montalembert, er mißbillige die Einmiſchung des franzöſiſchen Epiſkopats in die politiſchen Streitigkeiten; ſpäter aber erregte er Unwillen in Paris, indem er deutlich ſeine Sympathie für den Herzog von Bordeaux und die Legitimität an den Tag legte. Gleichzeitig begann die Wirkſamkeit des franzöſiſchen Ultramontanismus das Bedenken der franzöſiſchen Regierung zu erregen, und die Jugend nahm gegen Rom Partei. Die Studenten unterbrachen die Vorleſungen Dupanloups und Lenormands in der Sorbonne, jubelten aber Michelet und Quinet im Collège de France ihren Beifall zu, wenn dieſe die Jeſuiten angriffen. Um Gregor XVI. zu bewegen, den franzöſiſchen Jeſuiten ſeine Stütze zu entziehen, beſchloß Guizot den Italiener Pellegrino Roſſi als einſtweiligen Miniſterreſident und außerordentlichen Geſandten nach Rom zu ſchicken. Roſſi merkte jedoch bald, wie ſchwierig der Auftrag war, den er erhalten hatte. Er ſah, daß Lambruſchini den Papſt ganz in ſeiner Gewalt hatte und war davon überzeugt, daß weder Gregor noch der Jeſuitengeneral wirklich alle jeſuitiſchen Pläne kenne.

Nach und nach wurde es aber auch den Römern klar, daß es von Nutzen ſein könne, den Orden Loyolas etwas im Hintergrunde zu halten. Es machte auf viele einen Eindruck, als Ludwig Philipp den päpſtlichen Nuntius in Paris wiſſen ließ, daß er der Jeſuiten wegen ſeine Krone weder aufs Spiel ſetzen könne noch wolle, und als Thiérs in der Deputiertenkammer feierlich erklärte, die franzöſiſchen Geſetze würden in ihrer ganzen Ausdehnung zur Anwendung kommen, wenn Rom nicht nachgäbe. Auch Lambruſchini hielt es zuletzt für das klügſte, ſich den Forderungen Frankreichs zu fügen. Am 23. Juni 1845 konnte Roſſi ſeiner Regierung mitteilen, daß Rom die franzöſiſchen Jeſuiten fallen gelaſſen habe und am 6. Juli brachte der Moniteur die offizielle Mitteilung, daß die Unterhandlung mit Rom, die Roſſi übertragen worden ſei, zum Ziele geführt habe. Die Jeſuitenkongregation in Frankreich ſollte aufgehoben, ihre Häuſer geſchloſſen und ihre Noviziate aufgelöſt werden.

Aus Roſſis Depeſchen erſehen wir, welche Unruhe zu Rom in der Luft lag, weil man dort an ein neues Konklave zu denken begann. „Das junge Italien" hatte ſchon eine Weile durch verſchiedene Manifeſte und Proklamationen die Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen, und 1843 hatte die Revolution von neuem in Bologna und Rimini ihr Haupt erhoben. Von Rimini aus hatte der ſpäter als Politiker und Geſchichtsſchreiber bekannte Arzt Luigi-Carlo Farini ein Manifeſt erlaſſen, das an die Bevölkerung des Kirchenſtaates und die Fürſten und Völker Europas gerichtet war. Alle Fehler und Grauſamkeiten des Papſttums ſeit den Tagen Pius VII. waren hierin kurz und klar dargeſtellt, und das Manifeſt ſchloß mit einem Appell an den unfehlbaren Richter im Himmel. Es entwickelte die Forderungen einer Amneſtie, eines gerechteren Strafgeſetzes, einer Teilnahme an der Regierung u. ſ. w., welche die gemäßigten Freiheitsfreunde ſtellten. Die Antwort Lambruſchinis auf das Programm von Rimini war die Ausübung noch größerer Strenge. Die wandernden Militärgerichte, bei welchen dieſelben Männer Ankläger und Richter waren, traten wieder in Wirkſamkeit, Exekutionen und Verhaftungen erregten neuen Schrecken. Jetzt gab der Schwiegerſohn Manzonis, Maſſimo d'Azeglio, ſeine Flugſchrift: Degli ultimi casi di Romagna heraus und wurde von Gino Capponi durch einen Artikel in der Gazetta Italiana, die in Paris herausgegeben wurde, unterſtützt. Beide ſtimmten darin überein, daß es auch im Kirchenſtaate notwendig ſei, mit den alten Formen zu brechen, und Gino Capponi empfahl die Trennung der geiſtlichen und bürgerlichen Regierung desſelben als das einzige Mittel, alle Schwierigkeiten zu überwinden.

Von einer ſolchen Trennung wollte aber Lambruſchini nichts wiſſen, und Maſſimo d'Azeglio wurde auf Roms Betreiben aus Toscana ausgewieſen. Jetzt kam die Jeſuitenfrage auch in Italien auf die Tagesordnung. Einige Äußerungen von Gioberti in ſeinen Prolegomeni al Primato (1845) riefen den Bruder Silvio Pellicos, Francesco, und Padre Curci zur Verteidigung ihres Ordens auf den Kampfplatz. Gioberti ließ ſich indeſſen nicht zum Schweigen bringen, ſondern begann für ſeine weitläufige Schrift Il Jesuita

moderno den Stoff zu ſammeln. Ehe aber dieſe herausgegeben wurde, war Gregor XVI. zu ſeinen Vätern gegangen. Seine hohe Geſtalt war ſchon längſt gebeugt geweſen; im Anfang des Jahres 1846 verloren die lebhaften Augen ihren Glanz. Er ahnte, daß dem Papſttume große Bedrängniſſe bevorſtänden. Es beruhigte ihn zwar, daß die Römer eines Abends 18 mal hintereinander eine Tänzerin hervorgerufen hatten; „denn", ſagte er, „ſo lange meine Römer einer Tänzerin Beifall klatſchen, machen ſie keine Revolution". Mit Grauen ſah er aber, wie die heimlichen Geſellſchaften immer mehr an Ausbreitung und Einfluß gewannen, und einige Tage vor ſeinem Tode forderte er Crétineau-Joly auf, ihre Geſchichte zu ſchreiben, zur Abſchreckung und Warnung aller guten Katholiken. Ende Mai 1846 bekam er die Geſichtsroſe; am 1. Juni ſtarb er. Die Römer hörten mit Unwillen die große Glocke des Kapitols läuten; denn Torlonia hätte in den nächſten Tagen ein großes Volksfeſt geben ſollen, das jetzt aufgegeben werden mußte. Diejenigen Kirchenfürſten, die aus ſeiner Hand den Purpur empfangen hatten, errichteten ihm in der Peterskirche ein Denkmal, von Ancini gemeißelt. Es ſtellt den Papſt in ſitzender Stellung, im Begriff den Segen zu erteilen, dar.

Als Papſt hatte Gregor XVI. ſeine alte Liebe zur Kunſt und Wiſſenſchaft bewahrt. Im Vatikan errichtete er Muſeen für ägyptiſche und etruriſche Altertümer, und im Lateran legte er den Grund zum chriſtlichen Muſeum. 1840 konnte er einen Teil der Kirche S. Paolo außerhalb der Mauern einweihen, der in blendender Marmorpracht wieder aufgeführt worden war. Maler wie Camuccini, Podeſti, Minardi, Agricola, Silvagni und Overbeck, Bildhauer wie Fabris, Tadolini und Tenerani empfing er oft in Audienz und verfolgte mit Teilnahme ihre Arbeiten; unter ihm ſetzte auch Thorwaldſen ſeine künſtleriſche Wirkſamkeit in Rom fort. Über den Schätzen der vatikaniſchen Bibliothek brütete der Bergameſer Angelo Mai, ein Schüler der Jeſuiten; 1838 überreichte Gregor XVI. ihm und dem Bologneſer Giuſeppe Mezzofanti, einem der größten Sprachgenies der neueren Zeit, den roten Hut. Doch keiner von Roms Gelehrten ſtand dem Papſte ſo nahe, wie der frühere Barbierlehrling, Gaetano Moroni, der 1840 die Herausgabe des großen Dizionario di erudizione storico-ecclesiastico da S. Pietro sino ai nostri tempi, welches in ſeinen 120 Bänden eine Menge ſonſt ſchwer zugänglicher Aufklärungen über kirchengeſchichtliche Details enthält, anfing. Männer wie Ceſare Cantù, Coppi und Pater Macchi konnten ſich gleichfalls der Gunſt Gregors XVI. erfreuen, und als Silvio Pellico aus der öſterreichiſchen Gefangenſchaft befreit worden war, ward er in Rom mit großem Wohlwollen empfangen.

F. Nielſen.

Gregor der Erleuchter ſ. Bd II S. 75, 37 ff.

Gregor von Heimburg, geſt. 1472. — Schriften von ihm unter dem Titel: Scripta nervosa justitiaque plena, ex manuscriptis nunc primum eruta, Frkf. 1608. (Vgl. Hagen in der Ztſchr. Braga, Heidelb. 1839 II, S. 414 ff.). Sodann in Goldasti Monarchia, Freheri Scriptores rerum Germanicarum und in den Beilagen bei Joachimſohn (ſ. unten) Die ältere Litteratur über ihn ſ. in Erſch u. Gruber, Encyklopädie Sect. II, Tl. 4 (1828), A. von Ad. Martin; daraus: Ballenstadius (Joh. Arn), Vitae Greg. de Heimburg JCti brevis narratio, Helmſt. 1737, 4° (Diſſ.). Aus der neueren Litt.: Ullmann, Ref. vor der Ref. I 1841 S. 212 ff.; Cl. Brockhaus, Gregor von Heimburg, Leipz. 1861; Voigt, Enea Silvio Piccolomini, 3 Bde, 1858—63, beſonders I, 364 ff. und 445; III, 71—109; 303—421; Düx, Kard. Cuſa, I und II; Jäger, Der Streit des Kard. Cuſa mit Herzog Sigismund, 2 Bde, Innsbr. 1861; Palacky, Geſch. Böhmens IV, 2; Bachmanns A. „Heimburg" in AdB XI, 327 ff.; Stammingers A. Heimburg im KL 2. A. V, Sp. 1638 ff.; Paul Joachimſon, Gregor H., Bamb. 1891.

Die Kirchengeſchichte hat an Gregor von Heimburg nur deshalb Intereſſe, weil er mit urwüchſigem, trotzigem Freimut, aber als echter deutſcher Patriot die päpſtlichen Anſprüche in einer Zeit zurückwies, wo nach dem Fehlſchlagen der reformatoriſchen Unternehmungen des Basler Konzils der Abſolutismus der Kurie aufs neue ſein Haupt erhob. Er war ein kernfeſter deutſcher Volksmann, von Beruf und aus Neigung durch und durch Juriſt; aber ſein Eingreifen in die geſchichtlichen Ereigniſſe des 15. Jahrhunderts erfolgte nur ſporadiſch und ſtets im Anſchluß an Unternehmungen höher geſtellter Perſonen. Der ſchließliche Erfolg ſeines antipäpſtlichen Wirkens aber war gering; nach raſtloſer oppoſitioneller Thätigkeit unterlag er und beugte ſich vor der Kurie. Seine Bedeutung wird gewöhnlich überſchätzt, ein „bürgerlicher Luther" iſt er nicht geweſen.

Gregor wurde gegen Anfang des 15. Jahrhunderts (das Jahr läßt ſich nicht angeben) zu Schweinfurt im Frankenlande geboren, wo ſein Vater „ein reiſiger Bürger der

Stadt" war und viermal das Bürgermeiſteramt bekleidete. (Die Annahme, daß G. aus einem fränkiſchen Adelsgeſchlechte ſtammte, iſt nach Joachimſohn ein Irrtum.) Er widmete ſich juriſtiſchen oder humaniſtiſchen Studien und erwarb ſich den Grad eines Doktors beider Rechte zu Padua (c. 1430). Nach ſeinem Vaterlande zurückgekehrt, fand er Beſchäftigung als Anwalt. Die Kirchenverſammlung in Baſel zog auch ihn an; hier wurde er mit dem damals liberal geſinnten Enea Silvio Piccolomini bekannt, der von der hervorragenden Bildung Gregors mit Auszeichnung ſpricht, obgleich beide, trotz allem damaligen Liberalismus, im Grunde vollſtändig von einander verſchiedene Perſönlichkeiten waren (vgl. Goldaſt, Monarchia P. II, p. 1632 sqq.). Dieſe perſönliche Bekanntſchaft hat ſpäter, als der frivole Litterat Enea Silvio den päpſtlichen Stuhl beſtiegen, dem entſchiedenen deutſchen Papſtfeinde Gregor viel Schaden zugefügt. Ohne hervorzutreten hielt ſich der junge Doktor in Baſel bis zum Jahre 1433 oder ſpäteſtens 1435 auf, wo er zum Syndikus der Stadt Nürnberg berufen wurde. In dieſem ehrenvollen Amte, in welchem er zur Blüte der freien Reichsſtadt nicht wenig beitrug, verblieb er bis zum Jahre 1461. Als Vertreter Nürnbergs hatte er vielfach Gelegenheit, in den kirchlich-politiſchen Angelegenheiten des deutſchen Reiches an der Erfüllung ſeines Lieblingswunſches zu arbeiten, der darauf ging, den Einfluß des italieniſchen Papſttums auf Deutſchland zu brechen; denn er hatte klar erkannt, daß das päpſtliche Erpreſſungsſyſtem dem deutſchen Reiche die Lebensadern unterband. In dieſer Geſinnung war er 1446 thätig, als der Papſt Eugen IV. über die Erzbiſchöfe Theodorich von Köln und Jakob von Trier wegen ihrer reformfreundlichen Wirkſamkeit die Abſetzung ausſprach und infolgedeſſen die deutſchen Kurfürſten (am 21. März 1446) in Frankfurt a. M. beſchloſſen, den Papſt durch eine Geſandtſchaft zur Abſtellung aller abſolutiſtiſchen Neuerungen und zur Zurücknahme der Abſetzung der genannten Biſchöfe zu veranlaſſen (vgl. Müller, Reichstagstheatrum I, S. 278). Kaiſer Friedrich III. verſprach, dieſe Geſandtſchaft zu unterſtützen, und ſchickte angeblich zu dieſem Zwecke Enea Silvio zum Papſte voraus. Dieſer aber, der längſt ſeinen eigenen ehrgeizigen Plänen nachging, arbeitete den deutſchen Kurfürſten im kurialiſtiſchen Sinne entgegen. Als daher die Geſandtſchaft ankam — an ihrer Spitze ſtand der Nürnberger Syndikus — gab der Papſt in aller Ruhe eine ausweichende Antwort. Erbittert ſchrieb Gregor nach ſeiner Rückkehr aus Rom eine ſeiner merkwürdigſten Schriften, die Admonitio de injustis usurpationibus paparum Rom. ad Imperatorem, reges et principes christianos sive Confutatio primatus papae (bei Goldaſt l. c. I, 557), eine flammende Brandſchrift gegen die Kurie, diktiert von deutſcher Vaterlandsliebe und Frömmigkeit. (Eine Analyſe dieſer Schrift giebt Brockhaus, ſ. unten, S. 46 ff.) Welches Schickſal dieſem ehrlichen deutſchen Katholiken drohte, als ſein Feind Enea Silvio 1458 die Tiara erlangt hatte, läßt ſich leicht vermuten. Sie gerieten bald aneinander und zwar bei einer Gelegenheit, als Pius II. den deutſchen Widerſpruchsgeiſt am wenigſten zu ertragen geneigt war. Er hatte nach dem Fall von Konſtantinopel auf das Jahr 1459 einen Fürſtenkongreß nach Mantua berufen und glanzvoll eröffnet; hier erſchien auch Gregor von Heimburg als Vertreter Sigismunds von Oeſterreich, aber nur um gegen den von Pius geplanten Kreuzzug zu ſprechen. Er hielt hier unter anderem eine Spottrede gegen ihn und ging dabei in ſeiner rückſichtsloſen Derbheit ſo weit, daß er vor dem Papſte ſein Haupt bedeckt behielt, er, der Mann von hohem Wuchſe und ſtarken Geſichtszügen, mit ſcharfem Auge und einem martialiſchen Vollbarte, vor einem ſolchen Papſte, dem nichts unangenehmer war, als die barbariſche Charakterfeſtigkeit des Deutſchen. Am Schluß ſeiner Rede entſchuldigte ſich Gregor ironiſch; er habe das Haupt nicht entblößt, damit ihn kein Katarrh im Sprechen hindere! (über die Spottrede vgl. Voigt, Enea Silvia Piccolomini im III. Bde, S. 71 ff.; Gregors Bild, ein Holzſchnitt, in Heinrici Pantaleonis Prosopographiae P. II, p. 413; Basiliae, Nic. Brylinger 1565). Die Gelegenheit, ſich dafür an dem verhaßten Deutſchen zu rächen, kam für den Papſt ſehr ſchnell, als der Herzog Sigismund von Oeſterreich, Herr von Tirol, den Biſchof von Brixen, Nikolaus von Cuſa, gefangen genommen hatte, weil derſelbe hartnäckig mehrere Flecken, Zölle und Salzwerke beanſpruchte. Der Papſt belegte darauf den Herzog mit dem Bann (1. Juni 1460); dieſer aber appellierte durch Gregor von Heimburg, der jetzt in ſeinen Dienſten ſtand, an ein allgemeines Konzil (13. Auguſt 1460, bei Goldaſt l. c. T. II p. 1576). Gregor, der in dieſer Angelegenheit unverrichteterſache in Rom geweſen war, heftete auf der Rückreiſe die herzogliche Appellation ſelbſt an die Thüren des Domes von Florenz. Da ſchleuderte Pius auch gegen ihn den Bann und forderte den Magiſtrat von Nürnberg in einem Breve vom 18. Oktober 1460 auf, den Gebannten zu verjagen und alles bewegliche und unbewegliche Eigentum desſelben dem Fiskus einzuverleiben. Gregor antwortete mit ſchneidiger Kritik in einer Appellation an

ein allgemeines Konzil (Goldaſt l. c. II, 1592 sqq. bei Brockhaus a. a. O. 176 ff.). Dieſer urdeutſchen Kraftäußerung folgten noch mehrere Schriften Gregors, unter welchen ſeine Oratio invectiva in cardinalem Nicolaum de Cusa (bei Goldaſt l. c. II, 1626 sqq., vgl. Brockhaus a. a. O. 229 ff.) beſonders zu erwähnen iſt. 1464 ſtarben Nikolaus von Cuſa und Pius II., kurz vorher hatte ſich Sigismund mit dem Papſte ausgeſöhnt und Vergebung erhalten; auf Gregor aber blieb der Bann; ſo ſah dieſer ſich dann genötigt, anderwärts Zuflucht zu ſuchen. Nachdem er für ſeine Familie geſorgt, begab er ſich zu dem böhmiſchen Könige Georg Podiebrad; in deſſen Intereſſe ſetzte er den Kampf gegen das Papſttum in Streitſchriften fort (bei Eſchenlör, Geſch. v. Breslau, herausgeg. v. Kunisch, Breslau 1827), bis der Tod ſeines Gönners (1471) ihn aus Böhmen trieb. Er fand jetzt in Sachſen Zuflucht, deſſen Herzöge ihn ſchon früher mehrmals zu Rate gezogen hatten. Als Sixtus IV. den päpſtlichen Stuhl beſtiegen hatte, erlangte Heimburg die Löſung vom Bann (1472). Noch in demſelben Jahre ſtarb er zu Dresden im Frieden mit der katholiſchen Kirche; in der Kreuzkirche wurde er begraben.

(Neudecker †) **P. Tſchackert.**

Gregorios III., Patriarch von Konſtantinopel, geſt. 1459. — Litteratur: Fabricius-Harleß. Bibliotheca Graeca XI, S. 393 f.; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868 S. 58 ff.: *M. I. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konſtantinopel s. a. S. 466 f.; Krumbacher, Geſchichte der byzantiniſchen Litteratur 1897, S. 119. Seine Schriften bei MSG 160, S. 13—205.

Gregorios *Μάμας* oder *ὁ τῆς Μαμμῆς*, mit dem Beinamen Meliſſenos und Strategopulos, ſtammte aus Kreta. Er wohnte als Protoſynkellos des Patriarchen von Konſtantinopel und Beichtvater des Kaiſers Johannes VIII. Paläologos dem Unionskonzil von Florenz bei. Anfangs orthodox geſinnt, trat er zur römiſchen Partei über und wurde nach der Rückkehr vom Konzil im Jahre 1445 Patriarch von Konſtantinopel. Doch mußte er nach dem Tode des Kaiſers (1448) der orthodoxen Partei weichen. Daß er 1450 von der in Konſtantinopel verſammelten Synode ſeines Amtes entſetzt wurde, wie die griechiſchen Gelehrten bisher annahmen, iſt hinfällig, ſeitdem Papaïoannu nachgewieſen, daß die Akten dieſer Synode eine Fälſchung ſind und es eine ſolche Synode nicht gegeben hat (Byz. Zeitſchrift V, S. 257). Nachdem Gregor ſein Amt niedergelegt, ging er ins Abendland und ſtarb 1459 in Rom, wo er auch begraben liegt. Daß er ſich, ſcheinbar nach ſeinem Tode, als *θαυματουργῶν* erwieſen, würdigt Gedeon begreiflicherweiſe kaum der Beachtung. Litterariſch iſt Gregor bedeutend als Verteidiger der Union zwiſchen der römiſchen und griechiſchen Kirche. Seine drei bei Migne gedruckten Schriften ſind von dieſem Gedanken beherrſcht. Sie führen den Titel 1. *Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφέσου ὁμολογίαν ἐν εἴδει διαλόγου*; 2. *Ἀπολογία εἰς τὴν τοῦ Ἐφέσου ἐπιστολὴν ἐν εἴδει διαλόγου* und 3. *Πρὸς τὸν βασιλέα Τραπεζοῦντος*. Seine Darſtellungsweiſe in dieſen Schriften iſt gewandt, doch erhebt er ſich nicht über die Zeitgenoſſen. Die Wahrheit der unioniſtiſchen Lehre ſtützt er darauf, daß ſie mit der der Väter übereinſtimme. Eine andere Art von Beweis lehnt er ausdrücklich ab. Das patriſtiſche Material entlehnt er älteren Polemikern.

Ph. Meyer.

Gregorios V., Patriarch von Konſtantinopel, der Märtyrer des griechiſchen Freiheitskampfes, geſt. 1821. — Litteratur: *Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ἱερομάρτυρος Γρηγορίου, Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὑπο* * * Athen 1853; *Τὰ κατὰ τὸν πατριάρχην Γρηγόριον Ε' ὑπὸ Παπαδοπούλου καὶ Ἀγγελοπούλου*, Athen 1865, 2 Bde. Mir unzugänglich; *Σάθας, Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868; *M. I. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konſtantinopel s. a. Seine Patriarchalerlaſſe bei *M. I. Γεδεών, Κανονικαὶ Διατάξεις*, Konſtantinopel 1888—89. Seine Erlaſſe als Metropolit von Smyrna bei J. Papadopulos in dem unten zu nennenden Werke. Die Leichenreden auf Gregorios von Konſtantinos Oikonomos hinter dem zuerſt genannten Buche.

Georgios Angelopulu, mit dem Mönchsnamen Gregorios genannt, wurde geboren 1745 in dem arkadiſchen Städtchen Dimitſana und gebildet in Athen, Smyrna und Patmos. Im Jahre 1785 zum Metropoliten von Smyrna befördert, beſtieg er den Patriarchenſtuhl in Konſtantinopel zum erſtenmale 1797. Im folgenden Jahre mußte er bereits den Intriguen der Geiſtlichkeit weichen. Sein zweites Patriarchat währte auch nur drei Jahre, von 1806 bis 1808. Zum dritten und letztenmale regierte er von 1818 bis zum 22. April 1821, wo er auf Befehl des Sultans durch den Strang hingerichtet wurde.

Seinen Ruhm verdankt Gregor in erſter Linie dieſem ungerechten und ſchmachvollen Tode, den er als Märtyrer der griechiſchen Freiheit erlitt. Eine Schuld an dem Auf-

stande seines Volkes konnte ihm nicht nachgewiesen werden. Er stand der freiheitlichen Bewegung im Volke, die namentlich im Anschluß an die französische Aufklärung und politische Revolution sich entwickelte, ablehnend gegenüber. Auf seine Veranlassung erschienen in der Patriarchatsdruckerei offizielle Gegenschriften (vgl. Bd II, S. 206,31 s. v. Athanasius Parius). Daß er sich im Geheimen für den Freiheitskampf interessierte, kann man zwar vermuten, aber nicht nachweisen. Gregorios hat als Patriarch das Wohl der Kirche auf alle Weise gefördert, namentlich that er das Mögliche für die Bildung des Klerus und des Volks, wie er denn auch eine Buchdruckerei in Konstantinopel errichtete. In den Klöstern strebte er namentlich eine bessere Verwaltung an. Er ist auch schriftstellerisch thätig geworden. Er übersetzte ins Volksgriechische die 9 Homilien des Basilius über das Hexaemeron. Das Werk erschien 1807 in Konstantinopel. Ein Exemplar ist in meinem Besitz. Ebenfalls übersetzte er die Reden des Chrysostomus über das Priestertum. Neuausgabe von J. Papadopulos, Smyrna 1879 (in meinem Besitz). Sathas nennt Neudrucke dieser Schriften aus dem Jahr 1863. Er führt außerdem an, daß Gregorios 1807 die *Ἠθικὰ* des Basilius herausgegeben habe.

Im griechischen Volke lebt Gregorios als der *ἐθνομάρτυς* fort. **Ph. Meyer.**

Gregorios VI., Patriarch von Konstantinopel, gest. 1881. — Litteratur: *M. I. Γεδεών, Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, Konstantinopel s. a.; derselbe, *Κανονικαὶ Διατάξεις* Konstantinopel 1888 und 1889, 2 Bde; Wenger, Beiträge zur Kenntniß des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Türkey, Berlin 1839.

Gregor ist geboren am 13. März 1798. Er regierte zum erstenmale 1835—1840, zum zweiten und letztenmale von 1867—1871. Er starb am 20. Juni 1881. Dieser höchst thatkräftige aber einseitige Mann kommt hier namentlich darum in Betracht, weil er mit staunenswerter Energie, dem Zuge der Zeit folgend, die orthodoxe Kirche in Lehre und Sitte von allem Fremden, das durch abendländischen Einfluß sich namentlich in dem letzten Teil des 18. und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts geltend machte, völlig säubern wollte. Sein gesamtes kirchliches Wirken trägt den Stempel der Reaktion. Daher führte er einen unermüdlichen Kampf gegen die abendländischen Kirchen und jede freiere theologische Richtung in der orthodoxen Kirche. Man kann fast sagen, daß er der heutigen anatolischen orthodoxen Kirche das Gepräge gegeben hat. Von großer Bedeutung in diesem Kampfe sind seine Patriarchalerlasse, die Gedeon in seinen *διατάξεις* bequem zugänglich gemacht hat. Teilweise findet man sie deutsch bei Wenger. Das Auftreten der Evangelisationsbestrebungen gab ihm zuerst Anlaß, gegen die Protestanten vorzugehen. Davon zeugt sein großes Ausschreiben von 1836 (Gedeon *διατάξεις* II, S. 248—280). Die Personen und die Lehre der Reformatoren, sowie die Lehre der Socinianer werden zuerst geschildert, dann die orthodoxe Lehre entwickelt. Die Entstellungen der dabei angewandten Polemik kann man wohl kaum noch der Borniertheit des Patriarchen zurechnen. Hier spricht die Lüge des Fanatismus. Die Protestanten meinte auch das Verbot der Bibelübersetzungen von 1839 (Gedeon a. a. O. S. 287 ff.). Gegen die Katholiken wendet sich Gregor in dem Ausschreiben von 1839 (Gedeon S. 255 ff.). Die alten Gegensätze gegen Rom werden mit peinlicher Pedanterie wieder aufgefrischt, die orthodoxe Lehre in unverfälschter Form aufgestellt. Mehr kann man es würdigen, wenn Gregor gegen die Aufklärung in der eigenen Kirche vorging. Hier war mancherlei aufzuräumen. Veranlassung gab ihm das Trauerspiel des Theophilos Kaïris auf Andros der in seinem *Θεοσεβισμός* allerdings den christlichen Offenbarungsglauben völlig verlassen hatte. Die Ausschreiben des Gregor in dieser Sache bringt Gedeon a. a. O. S. 220 ff. S. 229 ff. Wie konsequent der Patriarch aber jeden freieren Standpunkt verfolgte, zeigt sein Mißtrauen gegen den Plan einer türkischen Übersetzung der *Ἀδολεσχία Φιλόθεος* des Eugenios Bulgaris (s. d. A. Bd V S. 588 ff.). Dieser große Mann erschien ihm zu sehr Philosoph zu sein, seine Meinungen doch etwas zu unvorsichtig, als daß die orthodoxe Kirche seine Schriften verbreitet sehen mochte (Gedeon a. a. O. S. 330 ff.).

Die Schriften des Gregor, von denen im Vorangehenden nur die Hauptsächlichsten genannt sind, verdienen bei der Symbolik der griechischen Kirche herangezogen zu werden. **Ph. Meyer.**

Gregor von Montelongo, gest. 1269. — H. Frankfurth, Gregorius de Montelongo, ein Beitrag zur Geschichte Oberitaliens in den Jahren 1238—1269, Marburg 1898.

Quellen: Annales Parmenses, Placentini, S. Justinae Patavini, Foroiulienses in MG SS XVIII und XIX; Vitae patriarcharum Aquilegiensium in Muratori SS. XVI; Salim-

bene in Monumenta historica ad provincias Parmensem et Placentinam pertinentia t. III. S. das vollſtändige Quellenverzeichnis in der oben angegebenen Schrift S. 110f.

Montelongo wird zuerſt 1213 als Kanonikus der Kirche von Vercelli, dann 1231 als Subdiakon in Begleitung des Biſchofs Milo von Beauvais in der Mark Ankona erwähnt. Im Jahre 1238 erſcheint er in Oberitalien in der Eigenſchaft eines römiſchen Notars und Subdiakons zuerſt als päpſtlicher Nuntius, danach als apoſtoliſcher Legat für die Lombardei, Romagna und Mark Treviſo.

Es war die Zeit, wo die Kurie entſchloſſen war, alle Mittel zur Vernichtung Kaiſer Friedrichs II. aufzubieten. Montelongo ſtammte aus dem Kirchenſtaate und war mit dem Papſte Innocenz IV. entfernt verwandt. Er erwies ſich als ein fanatiſcher Gegner der Staufer, leiſtete durch ſeine vor keinem Hindernis zurückſchreckende Rührigkeit, auch gegenüber dem lombardiſchen Klerus (ſ. a. a. O., S. 40—48), beſonders aber durch ſeine hervorragende ſtrategiſche Begabung der Kurie große Dienſte. So trug er nicht wenig zum Sturze Friedrichs II. und ſeiner Parteigänger, namentlich des gefürchteten Ezzelin II. von Romano bei. Wertvolle Züge zu Montelongos Charakteriſtik liefert der Minorit Salimbene de Adamo, ein Zeitgenoſſe, in ſeiner Chronik (ſ. oben). Montelongos Bedeutung, das erſieht man daraus, lag nicht auf dem Gebiet innerkirchlicher Thätigkeit. Dieſe eigentliche Aufgabe eines Klerikers ließ er wie viele kirchliche Würdenträger ſeiner Zeit vor dem Dienſt im Felde völlig in den Hintergrund treten.

Sobald Friedrich im März 1239 exkommuniziert war, agitierte Montelongo in Mailand auf jede Weiſe zu Gunſten der Kurie, beſonders durch eine energiſche Kreuzpredigt gegen den Kaiſer. Er vereitelte dann infolge geſchickter Manöver den wohl vorbereiteten Angriff Friedrichs auf die Stadt und legte hiermit den Grund zu ſeinem kriegeriſchen Ruhm. Die Einnahme des kaiſerlichen Ferrara im nächſten Jahre, herbeigeführt durch die wortbrüchige Behandlung des Stadtoberhauptes Salinguerra von ſeiten der Belagerer traf die ſtaufiſche Machtſtellung hart. Dieſer Erfolg war im weſentlichen das Werk Montelongos und ein von der damaligen Zeit ſehr beachtetes Ereignis. Im Mai 1241 erlitt er dagegen an der Spitze der Mailänder eine Niederlage durch die Paveſer. Während der Sedisvakanz 1241—43, wo die Kurie einer einheitlichen Leitung entbehrte, kam es naturgemäß nicht zu größeren Unternehmungen. Montelongo blieb in der Lombardei; der neue Papſt, Innocenz IV., ließ ihn auf ſeinem Poſten. Im Jahre 1243 verſtand es der Legat, die Stadt Vercelli den Markgrafen von Montferrat und ſpäter auch das benachbarte Novara dem Kaiſer abtrünnig zu machen. Stets mit Anſchlägen gegen Ezzelin II. beſchäftigt, richtete er zugleich ſeit dieſer Zeit ſein Augenmerk darauf, die von Friedrich II. bisher behauptete, um ihrer Lage willen überaus wichtige Stadt Parma der Kurie zu gewinnen. Nach einigen mißglückten Verſuchen wurde im Jahre 1247 die Stadt den Kaiſerlichen durch Überrumpelung entriſſen. In Erwartung kaiſerlicher Gegenmaßregeln zogen die Päpſtlichen alsbald von allen Seiten Truppen heran, und Montelongo warf ſich ſelbſt mit einem mailändiſchen Aufgebot nach Parma. Er leitete mit großem Geſchick 1247 und 1248 die Verteidigung der alsbald von Friedrich in großem Stile belagerten Stadt, hielt den Mut der Bürger aufrecht, vernichtete durch einen Überfall die auf Friedrichs Veranlaſſung Parma gegenüber für die Überwinterung erbaute Stadt Viktoria und zerſprengte zugleich das kaiſerliche Heer. Parma blieb trotz aller erneuten Anſchläge des Kaiſers dank der Umſicht Montelongos der Kurie geſichert. Durch dieſen Sieg Montelongos war das Übergewicht der päpſtlichen Partei in der Lombardei hergeſtellt; der Kaiſer konnte nichts Entſcheidendes mehr unternehmen. In demſelben Jahre ging freilich die ſtets unruhige Stadt Vercelli der Kurie wieder verloren, dagegen behauptete der Legat perſönlich das zum Abfall geneigte Novara. Damit war für einige Zeit die kriegeriſche Thätigkeit Montelongos beendet. Die Lombarden, von keiner auswärtigen Macht bedrängt, überließen ſich den gewohnten Parteifehden.

Seit dem Jahre 1250 führte der Legat den Titel eines Erwählten von Tripolis. Am 10. Dezember 1251 wurde er zum Patriarchen von Aquileja erwählt. Mit dieſer neuen Stellung erhielt er, nunmehr der zweitvornehmſte Biſchof der abendländiſchen Chriſtenheit, die Aufgabe, den ausgedehnten territorialen Beſitz ſeiner Diöceſe gegen die Staufer, die Grafen von Görz, Tirol und Kärnthen, nicht zuletzt gegen Ezzelin und die Venetianer zu verteidigen. Im Januar 1252 zog er in die Hauptſtadt des Patriarchates, Cividale, ein. Nicht immer glückliche Kämpfe gegen die genannten Mächte füllten ſeine Zeit aus. Daneben richtete er noch immer ein wachſames Auge auf die Lombardei. Noch im Jahre 1252 zog er der Stadt Parma gegen Ubert Pellavicini zu Hilfe; 1256 entriß er im Verein mit dem Erzbiſchof von Ravenna die Stadt Padua dem bis dahin dort gebieten-

den Ezzelin. Nach Ezzelins Tode 1259 erſchien Montelongo wieder zu Padua, um hier in der Mark Treviſo die päpſtlichen Intereſſen zu vertreten. Treviſo und Vicenza traten damals zur Kurie über, ferner Baſſano unter unmittelbarſter Mitwirkung Montelongos. Auch die Anhänger Ezzelins im Machtbereich des Patriarchates unterwarfen ſich jetzt.

Die letzten Lebensjahre Montelongos wurden getrübt durch unaufhörliche Streitigkeiten mit den Stiftsvögten von Aquileja, den Grafen von Görz. Im J. 1267 verſchworen ſich die Bürger von Capo d'Iſtria, der Biſchof von Feltre und Graf Albert von Görz gegen den Patriarchen. Der Graf überfiel Montelongo, als dieſer zu einer militäriſchen Unternehmung auszog, und führte ihn in ſchimpflichem Aufzuge auf das Kaſtell Görz ab. Auch nach Montelongos Freilaſſung wurden die Feindſeligkeiten fortgeſetzt. Ein Jahr darauf ermordeten Anhänger des Grafen den Vicedominus des Patriarchen, Biſchof Albert von Concordia. Inmitten ſolcher Unruhen, am 31. Auguſt 1269, ſtarb Montelongo zu Cividale und wurde hier in der Kathedrale beigeſetzt. Die ſyſtematiſche Untergrabung der Reichsgewalt, an welcher der einſtige Legat in hervorragendem Maße beteiligt geweſen, hatte ſich empfindlich an dem Patriarchen gerächt. **Hermann Frankfurth.**

Gregorius von Nazianz, geſt. 389 (oder 390). — Die durch die franzöſiſche Revolution in ihrer Vollendung geſtörte und erſt in unſerem Jahrhundert abgeſchloſſene Benediktiner-Ausgabe (Gregorii Theologi opera, quae exstant omnia I [ed. Clemencet] Paris 1778, II [ed. Caillau] 1840) hat alle älteren Ausgaben antiquiert. Hervorzuheben ſind unter dieſen (vgl. ed. Bened. I praef. § 1; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 392—403) unter Beiſeitelaſſung der Teil-Ausgaben die relativ vollſtändigſten: *Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ ἅπαντα* 1 vol. 4°, Baſel 1550; die lateiniſche Ausgabe des Musculus, ibid. 1550; die lateiniſche des J. Billius, Paris 1569, ed. sec. 1583; die lateiniſche des J. Leuvenclavius 3 voll., Baſel 1571; Opera nunc primum graece et latine (nach Billius) conjunctim edita, 2 voll. fol. ex officina Morelli, Paris 1609, wiederholt Paris 1638 (3 voll.) und „Köln" (faktiſch: Leipzig) 1690, dem lateiniſchen Texte nach auch Venedig 1753 (2 voll.). — Von neueren Separatausgaben ſeien erwähnt: Carmina selecta. Accedit Nicetae Davidis paraphrasis nunc primum . . . edita, cura E. Dronke, Göttingen 1840; Opera dogmatica selecta (ex recens. Bened.) in der Bibliotheca patrum graec. dogm. ed. C. Thilo, voll. II, Leipzig 1854; oratio II, apologetica, ed. J. Alzog, Freiburg 1858 und 1868; oratio VII, in laudem Caesarii, ed. E. Sommer, Paris 1875 und 1885; oratio XV, in laudem Machabaeorum, ed. E. Sommer, Paris 1891; ein kleiner Abſchnitt (c. 45) der oratio XL, in sanctum baptisma (ed. Ben. II, 727 f.) ed. C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geſch. des Taufſymbols 1879, S. 21—24; einige Gedichte in ſorgfältigſter Rezenſion bei W. Chriſt und M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Leipzig 1871; der hymnus in deum (poëm. I, 1 Nr. 29; opp. II, 287) bei A. Jahn, Eclogae e Proclo . . . Accedit hymnus . . . vulgo Greg. Naz. adscriptus, nunc Proclo Platonico vindicatus, Halle 1891 (vgl. J. Dräſeke ZwTh 39. 1896 S. 293—303); die (2) rythmiſchen Gedichte (I, 1 Nr. 32, opp. II, 289 und I, 2 Nr. 3 ibid. 377) bei W. Meyer, Anfang und Urſprung der lateiniſchen und griechiſchen rythmiſchen Dichtung (AMA, philoſ.-philolog. Klaſſe Bd XVII, 2, 1885 S. 265 ff., Beilage I S. 400—409).

Deutſche Ueberſetzungen hat man für 25 der 45 Reden in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter (von J. Röhm 1874—1877), für einen Teil dieſer 25 durch F. Trippe (Gregor von Naz. Predigten, I Feſtpredigten, Soeſt 1865) und in G. Leonhardis „Predigt der Kirche" (Bd 10, Leipzig 1890, von F. J. Winter); eine dieſer 25, die oratio II, apologetica, iſt auch ſeparat überſetzt von W. Arnoldi, Mainz 1825, und von G. Wohlenberg in der Bibliothek theologiſcher Klaſſiker (Bd 29, Gotha 1890). „Kurze Briefe nach dem Griechiſchen" edierte J. von Büel, Wien 1776.

Hilfsmittel zum Verſtändnis der mannigfach ſchwierigen Werke Gregors bieten alte Kommentare und Scholien. Hervorzuheben ſind: der i. J. 1858 bei MSG 36, 757—942 von A. Jahn [auszugsweiſe] edierte Kommentar des Metropoliten Elias v. Creta (saec. XI?) zu 19 Reden Gregors; die gleichfalls auf mehrere Reden bezüglichen Scholien des Nicetas v. Serrae, Metropoliten von Heraklea (saec XI; griechiſch z. T. MSG 36, 943—984, lateiniſch MSG 127, 1177—1480); der Kommentar des Koſmas von Jeruſalem, Biſchofs von Maiuma [ſeit 743], zu den Gedichten (nach Mai MSG 38, 339—679); endlich die Erklärung einzelner ſchwerverſtändlicher Gedichte, die Nicetas David, Biſchof von Dadybra († um 880), gegeben hat (nach Dronke — vgl. oben — MSG 38, 681—842). Ueber neuere Scholien-Publikationen und über die philologiſche Litteratur zu den Werken Gregors ſ. K. Krumbacher, Geſch. der byzantiniſchen Litteratur 2. Aufl., München 1897 passim (vgl. Index S. 1165), ſpeziell S. 137 f., 661 und 679 f.

Die Quellen für G.s Leben ſind, wie ſelbſtverſtändlich für die Erkenntnis ſeines Denkens, faſt ausſchließlich ſeine Werke, ſpeziell ſeine Briefe und die carmina de se ipso (lib. II, sectio I der carmina) und ganz beſonders die Autobiographie in dem carmen de vita sua (Nr. 11; opp. II, 673—777; im Folgenden: cdv). Die griechiſche vita Gregorii auctore

Gregorio presbytero (opp. I, CXXV—CLVIII = MSG 35, 243—304) iſt bereits eine, wenn auch mit Phantaſie-Zuthaten verſehene, Gelehrtenarbeit nach den Werken Gregors. Die Hiſtoriker des fünften Jahrhunderts (Rufin, Sokrates, Sozomenos, Theodoret und Philoſtorgius) bieten ſo gut wie nichts Neues neben den Werken Gregors, Suidas (Lexicon, sub voce, ed. Bekker 1854 p. 250) nur irriges Neues. Wertvoll als specimen famae Gregorii iſt Rufins Vorrede zu acht von ihm überſetzten Reden (ed. Straßburg 1508; die Vorrede MSG 36, 735), biographiſch wichtig neben den Werken Gregors nur das, was den Briefen des Baſilius und dem catalogus des Hieronymus (beſonders c. 117) zu entnehmen iſt.

Litteratur a) biographiſch-litteraturgeſchichtlich (abgeſehen von den veralteten patrologiſchen Werken von Cave, Ceillier und Dupin): Baronius, vita S. Gregorii cum notis Papebrochii, AS Mai II, 373—428); G. Hermant, Vie de [S. Basile le Grand et celle de] Grégoire de Nazianze, Paris 1674; Tillemont, Mémoires IX. éd. de Vénise p. 305—360 und 692—731; Clemencet, praef. gener. in opp. pars II und III und vita S. Gregorii (opp. I p. XVII—CXXIII = MSG 35, 34—242); Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 1802 p. 383—435; C. Ullmann, Gregor von Nazianz, Darmſtadt 1825 (= Werke V, Gotha 1866); A. Bénoit, S. Grégoire de Nazianze . . . sa vie, ses oeuvres et son époque, Paris 1876, éd. sec. 1884, 2 Bde; J. Feßler, Institutiones patrologiae, ed. Jungmann I, Innsbruck 1890; J. Dräſeke, Gregor von Nazianz und ſein Verhältnis zum Apollinarismus (ThStK 1892 S. 473—512); O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg 1894; J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Prieſtertum von Johannes Chryſoſtomus (ZprTh XVII, 1895 S. 56—63); F. Loofs, Euſtathius v. Sebaſte und die Chronologie der Baſiliusbriefe, Halle 1898; b) dogmengeſchichtlich (abgeſehen von den Lehr- und Handbüchern der DG, vgl. Bd IV, 752f. unter c): J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, Regensburg 1850; H. Weiß, Die großen Kappadocier . . . als Exegeten, Leipzig 1872; F. K. Hümmer, Des hl. Gregor . . . Lehre von der Gnade, Kempten 1890; J. R. Asmus, Gregor v. Naz. und ſein Verhältnis zum Kynismus (ThStK 1894 S. 314—339).

Vgl. auch die Litteratur vor den Artikeln „Arianismus" (Bd II, 6) und „Chriſtologie" (Bd IV, 16), ſowie die Bd II, 436, 30 und 257, 22 genannten bibliographiſchen Lexika von Hoffmann und Chevalier.

Wenn die griechiſche Kirche, wie die römiſche, den Titel des „doctor" ecclesiae auf einzelne der „patres" ecclesiae beſchränkt hätte, ſo würde Gregor von Nazianz der erſte unter den *διδάσκαλοι τῆς ἐκκλησίας* zu ſein verdienen: er hat „die Theologie" der griechiſchen Kirche, die Trinitätslehre, als deren klarſter apoſtoliſcher Zeuge ihr Johannes *„ὁ θεολόγος"* gilt, durch ſeine *λόγοι θεολογικοί* (or. 27—31; vgl. or. 28, 1: *τοῖς τῆς θεολογίας προσβῶμεν λόγοις*) auf ihre definitiven Formeln gebracht, — er iſt ſchon dem Chalcedonenſe (Mansi VII, 468) „der Theologe" unter den Kirchenvätern (über Symeon, den *νέος θεολόγος* des byzantiniſchen Mittelalters vgl. K. Holl, Enthuſiasmus und Bußgewalt u. ſ. w., Leipzig 1898). Auch im Abendland iſt er, ſobald das Mißtrauen gegen die Jungnicäner geſchwunden war (vgl. Bd II, 44, 47ff.) überaus hochgeſchätzt: Hieronymus hat ſchon 392 es riskiert, ihn als ſeinen Lehrer zu bezeichnen (cat. 117); im nächſten Jahrzehnt ſagt Rufin „quicunque ausus fuerit doctrinae ejus in aliquo refragari, ex hoc ipso, quia [= daß] ipse sit magis haereticus, arguatur (Prolog. in or. MSG 36, 735), und bei Auguſtin erſcheint der sanctus Gregorius als ein magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus (c. Jul. 1, 5, 15 MSL 44, 649), als katholiſche Autorität gegenüber den Pelagianern. Uns, die wir mehr die Perſönlichkeit ſelbſt als den rhetoriſchen Schmuck, die mönchiſche Farbe und den tadellos orthodoxen Zuſchnitt ihres Gewandes werten, kann er ſo verehrenswert nicht ſein; denn ſein Fühlen erſcheint uns durch ſeine Rhetorik verkünſtelt, ſein Wollen läßt vielfach klare Energie vermiſſen, und die Erkenntnis dieſes „Theologen" vermag evangeliſche Theologie nur unter Rückſicht auf die Schranken ſeiner Zeit zu rühmen; — der ganze Mann hat für modernes Gefühl wenig Liebenswertes, obwohl man anerkennen muß, daß das Unausgeglichene ſeines Weſens darin wurzelt, daß ſein Chriſtentum ſeinen alten Menſchen nicht ungebrochen gelaſſen hatte. Doch ſeine geſchichtliche Bedeutung könnte ſelbſt Mißgunſt nicht leugnen.

Schon der gleichnamige Vater unſers G., der in der Zeit, da Amphilochius Biſchof von Iconium ward (Greg. ep. 63. II, 56), d. i. im Winter 373 auf 74 (Loofs, S. 46 Anm. 3) im Alter von beinah hundert Jahren (Greg. or. 18, 38. I, 358E; carm. 2, 2, 55. II, 1128) nach 45jährigem Epiſkopat (or. 18 l. c.; carm. 2, 2, 55 giebt abgerundete Zahl) als Biſchof von Nazianz (oder Diocäſarea in Kappadozien, jetzt Nenizi, vgl. Ramsay, histor. geogr. of Asia min. p. 285) ſtarb, iſt in der Kirchengeſchichte nicht nur als Vater ſeines Sohnes bekannt. In höheren Staatsämtern ſtehend (Greg. or. 18, 6. I, 334), gehörte dieſer ältere Gregor, ſchon ehe er Chriſt ward, zu den Freunden

eines monotheiſtiſchen Moralismus (ibid.); er war Hypſiſtarier (ib. 5 p. 333; vgl. d. A.). Der Einfluß ſeiner ſchon von den Eltern und Voreltern her chriſtlichen Gattin Nonna hatte ihn dann dem Chriſtentum zugeführt (Greg. or. 18, 8—12. I, 334 ff.): in der Zeit, da die Biſchöfe zum Nicäniſchen Konzil zu reiſen ſich anſchickten, meldete er ſich als Katechumene an (ib. 12 p. 338) und wurde dann von dem Biſchof von Nazianz getauft (ib. 13 fin. p. 339). Nach einiger Zeit (ib. 15 p. 340) — es muß 328 oder 329 geweſen ſein (vgl. oben) — ward er der Nachfolger dieſes ſeines Täufers (ib. 15 p. 340; vgl. mit 13 fin. p. 339). Unter einem Biſchof ſtehender Presbyter ſcheint der Vater Gregor nie geweſen zu ſein (ſo auch Tillemont IX, 316). Die Verhältniſſe in Nazianz erklären das: die Gemeinde war nach dem ſchnellen Tode des einzigen guten Biſchofs, den ſie bis dahin gehabt hatte — daß dies der Täufer Gregors war, iſt die leichteſte der möglichen Annahmen —, während anarchiſcher Zuſtände in hohem Grade verwildert (ib. 16 p. 340 f.), Gregors presbyteriale Fürſorge wird mit dem Erſtarken der Gemeinde, vielleicht ohne beſondere Weihe (vgl. or. 18, 13 fin.), — dergleichen iſt in den Anfangszeiten der Gemeinden gewiß oft vorgekommen! — zu epiſkopaler ſich entwickelt haben. Von ſeiner Haltung im erſten Menſchenalter des arianiſchen Streites wiſſen wir nichts; denn des Sohnes Angabe, der Vater ſei ein eifriger Vertreter der Orthodoxie geweſen (or. 18, 16, p. 341), wiegt wenig: eine Parentation durfte damals nach den Schlußakkorden urteilen (vgl. übrigens unten S. 142, 19). In den ſechziger Jahren wird Gregor sen. mit der Mehrzahl der kleinaſiatiſchen Biſchöfe zu den Homoiuſianern ſich gehalten haben; mit dieſen, inſonderheit mit ſeinem Sohne und dem Freunde desſelben Baſilius, den er ſelbſt auf den Stuhl von Cäſarea erheben half (Greg. ep. 41 und 42. II, 35 ff.), iſt er dann zum ὁμοούσιος fortgeſchritten.

Wie Abraham und Sara, denen Gregor ſeine Eltern oft vergleicht (z. B. carm. 2, 1, 1 v. 442 ff. II, 654; or. 2, 103. I, 59; or. 8, 4. I, 220; or. 18, 41. I, 361), haben der ältere Gregor und Nonna lange auf Nachkommenſchaft gewartet. Daß Gregor jun., der erſtgeborene Sohn dieſer ὀψιτόκος Σάρρα (carm. 2, 1, 1. l. c.), den ſie, wie Hanna den Samuel, erbeten hatte (carm. 2, 1, 1 v. 426. II, 654), auch älter war als ſeine Schweſter Gorgonion oder Gorgonia, iſt zwar nicht ſicher, aber wahrſcheinlich (Clemencet vita 22); Cäſarius, Gregors Bruder, war das jüngſte der drei Kinder der Eltern (carm. 2, 2, 8 v. 4. II, 1110 und 2, 2, 61 v. 4 p. 1130). Da nun der Vater Gregor dem Gregor jun. ſpäter vorhielt, er zähle noch nicht ſo viele Jahre, ὅσος διῆλθε θυσιῶν ἐμοὶ χρόνος (cdv v. 513 opp. II, 700), ſo würde man der Annahme, noch der Biſchof Gregor sen. ſei Vater geworden, kaum entgehen können, auch wenn man der römiſchen Deutung folgte, welche „die Zeit der Opfer" für Gregor sen. ſeit der Zeit datiert, da er chriſtlichen Opfern [als Laie] anwohnte. Das Nächſtliegende aber bleibt es, an Opfer zu denken, die Gregor sen. [als Prieſter] darbrachte. Dann iſt Gregor jun. früheſtens 329 geboren. Dieſer terminus a quo fällt mit dem terminus ante quem, wie mir ſcheint, zuſammen. Denn als Gregor ſpäteſtens 357 Athen verließ (vgl. unten), war er dem dreißigſten Jahre nahe (cdv v. 238 f.): das Jahr 329 darf als Gr.s Geburtsjahr gelten (ſo auch Tillemont). Auch über ſeinen Geburtsort iſt m. E. unnötig geſtritten. Die ausdrückliche Angabe des Biſchofs Euphrantas v. Tyana auf dem 5. ökumeniſchen Konzil (Mansi IX, 258 D, vgl. 256 D), Gregor ſtamme aus Arianzus, einem Landgut im Gebiet von Nazianz — $2^1/_2$ Stunden ſüdlich von Nazianz nach Tyana zu, bei Karbala, jetzt Gelvere (Ramsay p. 285; vgl. Greg. epp. 122 und 203) —, findet ſich auch bei mehreren Scholiaſten (Ullmann S. 387) und iſt genetiſch kaum erklärlich, wenn ſie grundlos wäre; ſie paßt auch dazu, daß Gregor dort altväterlichen Beſitz hatte (testam. opp. II, 202) und noch als Biſchof dort gelegentlich wohnte (ep. 203). Daß Nazianz ihn auferzog (ἔτρεφε, carm. 2, 1, 19 v. 25 opp. II, 856), widerſpricht wahrlich nicht. Die Erziehung in Nazianz wird freilich nicht weit geführt haben. So grundlegend die Einflüſſe des Elternhauſes für Gregor waren (cdv v. 88 ff. II, 678 f.) — früh entſchiedene Frömmigkeit ließ ſchon den Knaben eine Erſcheinung der ἁγνεία und der σωφροσύνη träumen und der ἁγνεία, der Virginität, ſich verſchreiben (carm. 1, 45 v. 201—284. II, 928 ff.) —, ſo iſt doch kaum anzunehmen, daß er in Nazianz, der „unbedeutenden Stadt" (Soer. 4, 26, 13), auch für die wiſſenſchaftliche Erziehung alles finden konnte, was er als Heranwachſender bedurfte. Den höheren Unterricht in Litteratur und Rhetorik, den 24 Jahre ſpäter dem Auguſtin nicht ſeine Vaterſtadt Thagaſte, ſondern das nahe Madaura bot (Bd II, 40 ff.), hat Gregor offenbar (vgl. gegen Tillemont u. a. Clemencet vita 29 und 30) in Gemeinſchaft mit ſeinem Bruder Cäſarius (Clemencet vita 30 nota) im kappadoziſchen Cäſarea erhalten (Greg. vita Greg. p. CXXVII =

MSG 35, 248C; vgl. Greg. or. 43, 13. I, 779f.). Dort lernte er ſchon damals den Baſilius kennen (or. 43, 15 init. beachte das πάλιν; vgl. Bd II, 436, 55). Ausgerüſtet mit den Kenntniſſen, die die Heimat vermitteln konnte, trat Gregor dann ſeine Studienreiſe an: zunächſt nach Paläſtina (or. 7, 6. I, 201), unter deſſen „blühenden Schulen" nun auch die des dortigen Cäſarea für ihn von Bedeutung wurde (Hieron. cat. 113). Danach beſuchte er auch Alexandria, wo ſein Bruder Cäſarius ſtudierte (edv v. 128f. II, 680; vgl. or. 7, 6). Von dort führte eine ſtürmiſche Reiſe (edv. v. 130—211; or. 18, 31. I, 351f.) ihn nach Athen. Gregor muß dort längere Jahre verweilt haben: er ſpricht von dieſer Zeit in dem „goldenen Athen" mehrfach (z. B. edv 211—236. II, 684f.; or. 43, 14—24. I, 780ff.) wie von ſeiner eigentlichen Studienzeit. Hier ſchloß er die Lebensfreundſchaft mit Baſilius, der etwas nach ihm nach Athen kam und etwas vor ihm ſich dort losriß (edv 221—236. 245; or. 43, 15 und 24): ihre Studien, ihre Wohnung, ihre Ziele waren die gleichen. Gleich war auch ihr Eifer: zwei Wege nur kannten ſie, den zur Kirche und den in die Vorleſungen (or. 43, 21). Chronologiſch ſicher fixierbar iſt aus dieſer athenienſiſchen Studienzeit Gregors ſeine perſönliche Berührung mit dem Prinzen Julian (or. 5, 23f. I, 161f.; or. 7, 13. I, 206); denn Julians Aufenthalt in Athen fällt in den Spätſommer 355 (G. Goyau, Chronologie de l'empire Romain p. 462). Gregors Bildung muß damals ſchon ziemlich abgeſchloſſen geweſen ſein (or. 7, 13. l. c.). Dieſer Umſtand und die Menge der im Leben des Baſilius und Gregors in der Zeit zwiſchen der Abreiſe von Athen und 360 unterzubringenden Ereigniſſe rät an, Gregors Abreiſe von Athen nicht weit über 355 hinauszuſchieben; andererſeits muß man (vgl. oben S. 140, 40) dem dreißigſten Jahre Gregors, das früheſtens 358 begann, ſich möglichſt nähern: 357 wird Gregor, bald nach Baſilius (edv 263), Athen verlaſſen haben. Er reiſte auf dem Landwege nach Konſtantinopel und traf dort unerwarteterweiſe ſeinen Bruder Cäſarius, der inzwiſchen ein tüchtiger Arzt geworden war und in kurzer Zeit in der Hauptſtadt ſich die Ausſicht auf eine glänzende Laufbahn errungen hatte (or. 7, 8. I, 202). Dennoch vermochte er, den Bruder zu bewegen, mit ihm in die Heimat zurückzukehren (ib. 9 p. 203). Cäſarius iſt freilich dort nicht geblieben, hat ſich auch trotz aller Bemühungen Gregors nicht in deſſen asketiſche Bahnen ziehen laſſen: er kehrte nach der Hauptſtadt in angeſehene Stellung bei Hofe zurück (or. 7, 9), und hielt dort zum Schmerz der Eltern und des Bruders (ep. 7) zunächſt auch unter Julian aus (or. 7, 11—13), zog aber ſchließlich doch des Kaiſers Ungnade der Verleugnung ſeines Chriſtentums vor und entwich in die Heimat (ib. 13), um nach Julians baldigem Tod aufs neue an den Hof zurückzukehren (ib. 14); unter Valens ward er Beamter der Finanzverwaltung in Bithynien (ib. 15; vgl. Tillemont IX, 700f.) und ſtarb bald, nachdem er in Nicäa dem Erdbeben vom 11. Oktober 368 (Socr. 4, 11, 4) entgangen war (or. 7, 15; carm. 2, 2, 15. II, 1110), zwar nicht ohne getauft zu ſein, aber ehe er den Mahnungen ſeines Bruders (ep. 20) und des Baſilius (ep. 26 opp. III, 105), der Welt den Rücken zu kehren, hatte folgen können (Ende 368 oder Anfang 369). Daß dieſer Laie Cäſarius der Verfaſſer der ihm zugeſchriebenen weſentlich theologiſchen Dialogi quatuor MSG 38, 851—1190 ſei, wird ſchon deshalb mit Recht als unglaublich angeſehen (Tillemont IX, 701f.).

Gregor war ſchon 357 da, wohin er 368 den Bruder haben wollte. Sein Wunſch war damals, mit Baſilius gemeinſam ſich aus der Welt zurückzuziehen; ſo hatte ers mit Baſilius in Athen verabredet (ep. 1. II, 1). Aber er konnte ſein Verſprechen nicht halten; die Rückſicht auf ſeine alten Eltern hielt ihn in Nazianz feſt (ib. und or. 43, 25). Während Baſilius zunächſt als Lehrer in Cäſarea wirkte, dann, um das Mönchtum kennen zu lernen, eine Reiſe nach Paläſtina und Ägypten unternahm, lebte Gregor teils in Nazianz teils auf dem Gute der Familie in Arianzus (vgl. die einleuchtende, wenn auch vielleicht nicht ſtreng beweisbare, not. 5 zu ep. 1) teils ſehr weltlichen Dingen — der Verwaltung des Familienbeſitzes (carm. 2, 1, 1 v. 135ff. II, 638 trifft ſchon für dieſe Zeit zu) —, teils der Meditation (edv 310f. II, 690). In dieſer Zeit erſt ſcheint er auch die Taufe empfangen zu haben (Greg. vita Greg. CXXXIII = MSG 35, 257B). Nach der Rückkehr des Baſilius unterbrach G. dies Leben eines geteilten Daſeins und begab ſich (vgl. ep. 6. II, 6) zu dem Freunde in deſſen pontiſche Siedelei am Iris (358, oder ſpäteſtens 359; vgl. Bd II, 437, 43). Des mönchiſchen Zuſammenlebens mit dem Freunde und ſeinen Genoſſen, des gemeinſamen Betens und Pſalmodierens, des gemeinſamen Schriftſtudiums und der landſchaftlichen Reize der Gegend erinnert er ſich nachher mit Sehnſucht (ep. 6). Daß Gregor und Baſilius damals ihr gemeinſames Werk, die ſog. Philokalie (ep. 115. II, 103), einen Auszug aus den Werken des Origenes, verfaßt haben, iſt zwar

die wiſſenſchaftliche Tradition (Clemencet, vita 65), doch iſt dieſe Tradition durch nichts zu beweiſen, ja ſie iſt unwahrſcheinlich. Denn an ſich kann das Werk ſowohl älter, wie jünger ſein, und jener erſte Aufenthalt Gregors in Pontus iſt unter den möglichen Abfaſſungszeiten, wie mir ſcheint, höchſtens an letzter Stelle ins Auge zu faſſen. Denn dieſer Aufenthalt muß den Charakter eines kurzen Beſuchs getragen haben: im carmen de vita sua erwähnt ihn Gregor nicht, in or. 2, 6 (I, 14) ſieht er auf ihn, wie auf ein oberflächliches Koſten der Süßigkeit des Mönchslebens zurück, und — was die Hauptſache iſt — wir wiſſen, daß Baſilius Ende 359 und Anfang 360 in der Gefolgſchaft des Euſtathius (Bd V, 629,20) und anderer homoiuſianiſcher Geſinnungsgenoſſen in Konſtantinopel weilte (Bd II, 437,43; Loofs, Euſtathius S. 56). Schon vor 360 muß Gregor zu ſeinen alten Eltern zurückgekehrt ſein. Die wenigen Ereigniſſe aus ſeinem Leben, die wir aus den nächſten fünf Jahren kennen, ſind nur unvollkommen chronologiſch zu fixieren: Gregor iſt gegen ſeinen Willen, aber auf Wunſch der Nazianzener von ſeinem Vater zum Presbyter geweiht (edv 340ff.; ep. 8; or. 1 und 2), hat ſich dem Amte aber durch die Flucht nach Pontus eine Zeit lang entzogen (edv 351) und nach ſeiner Rückkehr or. 1 und 2 gehalten; er hat nach Julians Tod (or. 5, 24) anſcheinend unter Beirat des Baſilius (or. 5, 39) ſeine beiden Schmähreden gegen Julian geſchrieben (or. 4 und 5); er hat, als infolge der Unterſchrift, die ſein Vater gegenüber der vom Hofe oktroyierten Glaubensformel (Bd II, 37,40; 437,51f.) ſich hatte abnötigen laſſen, die Mönche in Nazianz ſchismatiſch ſich von ihrem Biſchof und ſeinem ihn beratenden Sohne abgeſondert hatten (or. 18, 18; — des Sohnes Mitſchuld kann m. E. nur Befangenheit leugnen, vgl. auch Loofs, Euſtath. S. 56), den Frieden wiederherzuſtellen vermocht (or. 6, de pace, bezeichnet den Friedensſchluß); er hat, als Baſilius, der anſcheinend ziemlich gleichzeitig mit ſeinem Freunde Presbyter geworden iſt (ep. 8), mitſamt ſeinen Mönchen ſich mit dem im Sommer 362 (Tillemont IX, 640f.) erwählten Biſchof Euſebius von Cäſarea verfeindet hatte, wie er ſagt (or. 43, 29), den Baſilius bewogen, mit ihm nach Pontus ſich zurückzuziehen, hat dann ſpäter von Nazianz aus, während Baſilius noch in Pontus weilte (ep. 19), bei Euſebius ſich für Baſilius verwendet (epp. 16. 17. 18) und hat den Baſilius mit Euſebius ausgeſöhnt (or. 43, 29), vielleicht perſönlich, wie er eventuell beabſichtigte (ep. 19), ihn von Pontus nach Cäſarea zurückgeführt. — Dies letztere Ereignis wird von Clemencet, wie ich glaube mit Recht, ins Jahr 365 geſetzt. Übrigens iſt Clemencets chronologiſche Anordnung der Ereigniſſe unhaltbar: die ſchon von Nicetas von Serrae (MSG 36, 949A) aus or. 1, 2 abgeleitete Hypotheſe, daß Gregor Weihnachten (361) zum Presbyter geweiht, Epiphanias (362) geflohen und Oſtern (362) zurückgekehrt ſei, iſt durch Uſeners Forſchungen über das Weihnachtsfeſt (Religionsgeſch. Unterſuchungen I. 1889) unmöglich gemacht; die Anſetzung des Ausbruchs des Schismas in Nazianz auf die Zeit nach Gregors Rückkehr iſt unhaltbar, denn die Oppoſition der Mönche war mit ein Grund für Gregors Flucht (or. 2, 90, vgl. c. 89 und 80); endlich iſt die der vita Basilii in Garniers Ausgabe entlehnte Datierung der Presbyterweihe des Baſilius auf 364, obgleich ſie faſt allgemein rezipiert iſt (Bd II, 437,58), deshalb unmöglich, weil, wie Tillemont (IX, 68) mit Recht ſagt, ep. 8 Gregors die ungefähre Gleichzeitigkeit der Weihe des Baſilius und Gregor beweiſt, Gregor aber noch unter Julian das Amt, vor dem er geflohen war, wieder aufnahm; auch iſt es mir (nach Greg. or. 43, 28 und 18, 33; vgl. 6, 9) zweifellos, daß die Spannung zwiſchen Baſilius und Euſebius ſeit der Wahl des letzteren datierte und darin wurzelte, daß die Mönche den Baſilius als Biſchof gewünſcht hatten. Ullmanns Korrekturen an Clemencets Chronologie beſeitigen nur wenige dieſer Anſtöße und führen zu der Unglaublichkeit, daß or. 6 von Gregor gehalten ſei, ehe er Presbyter wurde. — Ob und wie es möglich iſt, eine unanfechtbare Chronologie zu geben, kann hier nicht unterſucht werden. Nur das ſei bemerkt, daß mir die Schwierigkeiten ſich zu heben ſcheinen, wenn man or. 1 und alſo die Rückkehr Gregors zu ſeinem Presbyteramte auf Oſtern 363 verſetzt. Or. 2, 87 ſpricht nicht dagegen, und viel läßt ſich für die Annahme anführen, daß Gregor nicht in Nazianz weilte, als Julian im Sommer 362 dort durchzog, und als Gregor sen. für die Wahl Euſebs eintrat (vgl. or. 18, 33 mit ep. 19). Wie Gregor dann in den nächſten ſieben Jahren nach 365 mit ſeinem Vater zuſammenwirkte, mit ihm 370 den Baſilius auf den Biſchofsſtuhl von Cäſarea erhob, und dem Baſilius in dem Kampfe gegen Valens (Anfang 372) beiſtand, braucht hier nicht erzählt zu werden. Die Freundſchaft Gregors mit Baſilius — das iſt bezeichnend für den Ehrgeiz beider — erkaltete, ſeit B. Biſchof der Metropole geworden war (vgl. edv. 398ff.). Den ärgſten Stoß erlitt ſie, als B., anſcheinend bald nach Oſtern 372 (Loofs, Euſtath. S. 25f. Anm. 6), um gegen Anthimus von Tyana (vgl. Bd II, 438,25ff.) dieſen Ort zu behaupten, in

Nazianz (edv. 386) Gregor die Bischofsweihe für den im Gebiet des Anthimus liegenden Ort Sasima (zwischen Nazianz und Tyana, Ramsay 293 f.) aufdrängte (vgl. or. 9). Gregors ganzer Ehrgeiz bäumt noch über ein Jahrzehnt später sich dagegen auf, daß B. ihn in diesen Fuhrmannsflecken habe setzen wollen (edv. 386—485, vgl. die bald nach der Weihe geschriebenen epp. 48 und 50). Er dachte nicht daran, den Kampf um diesen Bischofssitz mit Anthimus aufzunehmen (ep. 48), obwohl er ihm gegenüber auch nicht von der Seite des Basilius sich wollte abdrängen lassen (ep. 50): er floh vor dem Bistum, ohne je es angetreten zu haben (edv. 529 f.), in die Einsamkeit der Berge (edv 490 f.). Auch des Vaters Bitten vermochten ihn nicht, seines Bistums sich anzunehmen (edv 495 f.). Der Bitte des Vaters aber, daß er als sein Gehilfe nach Nazianz zurückkomme, vermochte Gregor nicht zu widerstehen (ib. 496 ff.); neben der Kindesliebe hat ihn teils frommer, teils ehrgeiziger Drang zum Wirken in die Arbeit zurückgerufen (vgl. or. 12, 4. I, 249 f.). Das war noch im Sommer 372 (vgl. or. 12 mit ep. 58). Nach dem Tode des Vaters, dem der der Nonna bald folgte (carm. 2, 1, 90. II, 990), hielt er sich für frei, den Stuhl von Nazianz für vakant (edv 528 ff.; vgl. schon or. 12, 5. I, 251). Zwar hat er noch eine Zeit lang in Nazianz amtiert (edv 533 ff.), aber nach seiner eignen [allerdings durch die Rücksicht auf die Rechtmäßigkeit seines Konstantinopolitaner Bistums bestimmten] Aussage ist er nie dort eigentlich als Bischof bestellt worden (edv 541); er amtierte als Vikar seines abgerufenen Vaters. Und als die Nachbarbischöfe nicht darauf eingingen, der Stadt einen neuen Bischof zu geben, floh er (wohl 375) abermals vor dem ihm drohenden Amte — nach Seleucia (edv 547). Dort scheint er geblieben zu sein, bis ihm nach (ep. 76) dem Tode des Basilius († 1. Januar 379; vgl. Loofs, Eustath. S. 49 Anm. 3) eine Aufgabe sich aufdrängte, die seinem Ehrgeiz verlockend genug schien, um die Einsiedlerneigungen zurückzudrängen: man bestimmte ihn, in der bisher dem Arianismus ausgelieferten Hauptstadt dem Nicänum eine Stätte zu bereiten (edv 595 ff.; vgl. Bd II, 42, 29 ff.). Daß Gregor, als er im Frühjahr 379 (carm. 2, 1, 12 v. 100 f. II, 782; vgl. Tillemont IX, 706 f.) seine Predigten in dem „Anastasia" genannten Bethause der Hauptstadt (carm. 1, 2, 5. II, 668) begann, als Prätendent für den Bischofsstuhl galt, ist zweifellos; selbst dauernd demgemäß zu empfinden, verhinderte ihn der Zwiespalt zwischen seiner Lust zum Wirken in der Welt und seiner Scheu vor der Welt (vgl. or. 36). Doch daß er auch persönlich nach dem Bischofssitz der Hauptstadt getrachtet hat, macht auch die ganze Geschichte seines Konflikts mit Maximus und die Geschichte der Synode von 381 zweifellos (vgl. darüber Bd II, 42, 32—44, 36). Faktisch war er Bischof, seit am 26. November 380 die Kathedralkirche, die Apostelkirche (Ullmann 153 Anm. 3), ihm ausgeliefert war (vgl. Bd II, 42, 51); nominell und offiziell war ers nur kurze Zeit während des Konzils von 381 (Bd II, 44, 1 u. 36). Nach seiner Abdankung hat Gregor noch vor Schluß der Synode (9. Juli), also wohl im Juni 381, Konstantinopel verlassen und ist nach Kappadozien zurückgekehrt (carm. 2, 1, 19 v. 61. II, 858). Sein Verhältnis zu dem damals durch die Apollinaristen beunruhigten Bistum Nazianz, des er mit halber Fürsorge sich wieder annahm (ib. 80 ff.), blieb ein unsicheres, bis es ihm (wohl 383) gelang, die Einsetzung des ihm verwandten Eulalius als Bischof von Nazianz durchzusetzen (ep. 182; carm. 2, 2, 1, v. 130. 145 f.). Seitdem lebte er in mönchischer Zurückgezogenheit auf dem Lande, wahrscheinlich, wie schon sein Biograph (I, CLVII = MSG 35, 301 C) annimmt, in Arianz. Als Hieronymus 392 seinen catalogus schrieb, war Gregor fast drei Jahr tot (c. 117): 389 (oder spätestens 390) muß er gestorben sein.

2. Die Werke Gregors zerfallen in drei Gruppen: 45 Reden, 243 Briefe und eine Menge von Gedichten. Die Reden sind zumeist von Schnellschreibern nachgeschriebene [und nachträglich durchkorrigierte] wirklich gehaltene Predigten (Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 256 Anm. 7); nur die *λόγοι στηλιτευτικοί* gegen Julian (or. 4 und 5) sind wohl nie vorgetragen, und or. 2, an welche Chrysostomus in seiner Schrift *περὶ ἱερωσύνης* sich anlehnte, kann wenigstens in ihrer jetzigen Länge gleichfalls nicht Wiedergabe einer gehaltenen Rede sein. Die berühmtesten der Reden sind die in Konstantinopel gehaltenen fünf *λόγοι θεολογικοί* (27—31). Geschichtlich wichtig sind mehrere der Gedächtnisreden, vornehmlich die auf Basilius (43) und die auf seinen Vater (18). Unter den Festreden verdienen neben der ältesten, der Osterpredigt von 363 (vulgo 362), die drei in Konstantinopel am 25. Dezember 379 und am 6. und 7. Januar 380 gehaltenen Reden 38, 39 und 40 besondere Aufmerksamkeit: die erste dieser Reden ist die erste Weihnachtspredigt in Konstantinopel und im Orient überhaupt gewesen (Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 253—265). Homilienartig ist nur eine der Reden (or. 37),

ſonſt tritt das Schriftwort, ja das „Predigen", hinter dem „Reden" ſtets zurück. Der rhetoriſchen Kunſt dieſer Reden wird nur eine Geſchichte der Rhetorik der endenden Antike ihr Recht zu teil werden laſſen können; innerhalb einer Geſchichte der Predigt iſts ein ebenſo richtiges als in hohem Maße ſchonendes Urteil, wenn Hering (Geſch. der Predigt S. 17) ſagt: „Wie Gregor ſelbſt in ſich Unausgeglichenes trug, ſo iſt auch an ſeiner prachtliebenden Beredſamkeit etwas Aufgetragenes, Bewußtes, was ſich zuweilen [ja, gar nicht ſelten] mit Empfindlichkeit oder mit Selbſtgefühl geltend macht. Auch fehlt es nicht an griechiſchem Wortſchwall, an geſuchten Antitheſen, an falſchem Pathos. Aber G.s redneriſche Kraft iſt durch eine reiche Phantaſie, eine rege, allerdings geſteigerte [ich würde ſagen: manierte und vielfach nicht ganz wahrhaftige] Empfindung, einen ſtarken, obſchon nicht aus der Tiefe quellenden Affekt und durch eine virtuoſe Beherrſchung der Sprache ausgezeichnet". — Die Briefe, deren Mehrzahl den letzten 6—7 Jahren angehört, ſind zumeiſt ſehr kurz, vielfach formal intereſſanter als inhaltlich, an geſchichtlicher Bedeutung daher denen des Baſilius nicht vergleichbar. Dogmatiſch wichtig ſind die ſpäter überaus hochgeſchätzten beiden anti-apollinariſtiſchen Briefe an den Presbyter Cledonius (ep. 101 und 102. II, 83—97; 382 oder ſpäter) und der jüngſte der Briefe G.s an ſeinen Konſtantinopolitaner Nachfolger Nectarius (ep. 202. II, 166). Daß in die Reihe dieſer abhandlungsartigen Briefe Gregors auch die handſchriftlich teils unſerm Gregor, teils dem Nyſſener, teils dem Thaumaturgen, teils dem Baſilius zugeſchriebene ep. ad Evagrium monachum de divinitate (ep. 243, al. or. 45. opp. II, 196. MSG 37, 384 nur die Vorrede, Text MSG 46, 1101—1108) gehöre, will mir trotz der geſchickten und vielfach gebilligten Verteidigung Dräſekes (103—168) aus den opp. I, 196 genannten Gründen nicht einleuchten, doch wage ichs auch nicht mehr, für die Autorſchaft des Thaumaturgen einzutreten (wie ThZ 1884 Sp. 552); Nichtwiſſen iſt hier nicht Unwiſſenheit. Die Gedichte, die bis auf wenige (vgl. oben die Litteratur) eindringender philologiſcher und erneuter biographiſch-hiſtoriſcher Behandlung noch harren, zeigen die Kunſtpoeſie der Rhetorenſchule. Von einigen Hymnen und Sinngedichten abgeſehen, haben ſie nach unſerem Geſchmack nichts Poetiſches; im ganzen vertragen ſie eine analoge Charakteriſtik wie die Reden; die poëmata de se ipso (liber 2, poëmata historica, sectio 1) umfaſſen mehr als ein Drittel des Ganzen. Das Drama Christus patiens (opp. II, 1204 bis 1355) iſt längſt dem Gregor abgeſprochen, Krumbacher (S. 746 ff.; hier auch weitere Litteratur) verweiſt es ins byzantiniſche Mittelalter (11. oder 12. Jahrhundert) vgl. Bd. VI, S. 409, 29.

3. Der Theologie des Theologen, wie Ullmann es thut, durch alle üblichen loci nachzugehen, iſt hier zwecklos. Gregor hat keine ſyſtematiſche Darſtellung der chriſtlichen Lehre gegeben; eine Regiſtrierung der von ihm nur gelegentlich in ſeiner Predigtthätigkeit entwickelten Lehrmeinungen würde nur dann mehr geben als einen Typus theologiſcher Tradition im 4. Jahrhundert, nur dann dem Gregor individuell gerecht werden, wenn ſie mit einer Erörterung der Frage ſich verbände, wie weit bei Gregor die Verkirchlichung der origeniſtiſchen Gedanken gediehen iſt. Auf dem Niveau des Vulgärkatholizismus ſteht bei Gregor die origeniſtiſche Tradition noch nicht: ſeine Anſchauungen von der Sünde, vom Sündenfall, vom Paradieſe, von der Ungleichheit auf Erden infolge des Falles, ſeine Engellehre und ſeine Eſchatologie ſind des Zeugen. Einer derartigen Behandlung der Theologie Gregors hat Ullmann noch Arbeit genug übrig gelaſſen. Doch kann ſie hier nicht verſucht werden. Mehr als gelegentliche Aufmerkſamkeit hat Gregor der „Theologie" im engſten Sinne und in der letzten Zeit ſeines Lebens der Chriſtologie, der Lehre von den Naturen Chriſti, zugewendet. Von beidem muß daher hier kurz die Rede ſein. Bei der allgemeinen Gotteslehre (Ullmann S. 219 ff.) zu verweilen, lohnt ſich freilich nicht — es iſt platoniſche Metaphyſik, nicht chriſtliche Glaubenslehre, die Gregor hier entwickelt, und in ſeiner anti-eunomianiſchen Polemik bemerkt man deutlicher das Gegeneinander platoniſcher und ariſtoteliſcher Vorausſetzungen als eine wirkliche Erledigung des Einwandes, daß das *πατέρα εἶναι* (alſo die Aſeität) nicht (wie Gregor or. 29, 16. I, 535 ſagt) ein *ὄνομα σχέσεως*, ſondern ein *ὄνομα οὐσίας* ſein müſſe. Beachtenswert iſt nur der Kontraſt, in dem die gegen Eunomius in weitgehendem Maße betonte Unerkennbarkeit Gottes zu der Sicherheit ſteht, mit der die Details des Trinitätsdogmas entwickelt werden (Ullmann S. 231 f.); — das Auge der Theologen jener Zeit hatte durch langes Mikroſkopieren die Normalſichtigkeit verloren. In der Trinitätslehre iſt Gregor zwar nicht der Begründer der jungnicäniſchen Doktrin (Bd II, 41, 31 ff.) geweſen — denn, ehe er irgend bedeutſam hervortrat, hat ſich in Julians Zeit im Kreiſe der Meletianer in Antiochien der Übergang vom *ὁμοιούσιος* zum *ὁμοούσιος* vollzogen (Bd II, 40, 11; V, 627, 58. 629, 53 f. und den A. Meletius), und die analoge Entwickelung bei vielen

kleinaſiatiſchen Homoiuſianern, wenigſtens in Bezug auf die Homouſie des Sohnes, in den Jahren 365 und 366 (Bd V, 629, 35 ff.) iſt der Hauptſache nach gewiß unabhängig von Gregor geweſen; die Entſtehung der jungnicäniſchen Partei war überhaupt nicht *eines* Mannes Werk, ſondern hatte mannigfache Urſachen in den Zeitverhältniſſen (vgl. Bd II, 39, 22 ff.) —; aber Gregor iſt der älteſte der wiſſenſchaftlich bedeutenden Jungnicäner geweſen: zu einer Zeit, da Baſilius noch mit dem ſpäteren Pneumatomachen Euſtathius enge Freundſchaft hielt (Bd V, 629, 2 ff.; Loofs, Euſtath. S. 58 und S. 60 Anm. 2), Gregor von Nyſſa noch Laie war, tritt bei ihm die jungnicäniſche Trinitätslehre (einſchließlich der Pneumatologie) bereits deutlich hervor. Zwar iſt es gewiß nicht Zufall, daß — wenn dieſe meine Beobachtung richtig iſt — das *ὁμοούσιος* in den älteſten Reden Gregors nicht vorkommt, während die Dreiheit der Hypoſtaſen ſtark betont wird, das antiſabellianiſche Intereſſe ſich lebhaft bezeugt (or. 2, 36—38. I, 29 f.; or. 6, 22 I, 193 f.) — beides beweiſt, daß auch Gregor vom Homoiuſianismus ausgegangen iſt —; doch hat er das *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* ſchon in den älteſten Reden vermieden und, wenn man auf die *Sache*, nicht auf die Formeln ſieht, ſo kann man ſchon in or. 2 die jungnicäniſche Trinitätslehre finden (vgl. namentlich c. 36—38), und bereits in or. 6 (de pace) — es iſt beachtenswert, daß dies die Rede iſt, welche den Friedensſchluß mit der [vermutlich mit Alexandria verbundenen] Mönchspartei bezeichnet — findet ſich die *ταὐτότης τῆς οὐσίας* von der *τριάς* ausgeſagt (c. 13. I, 187). In Bezug auf die Homouſie des Geiſtes iſt Gregor freilich ſein Leben lang vorſichtig geweſen — er hat ein Gefühl davon gehabt, daß die Konſequenz hier über das in der Schrift Geſagte hinausdrängte (vgl. or. 31, 26. I, 572 f. und or. 41, 6. I, 736: *οἱ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον θεὸν νομίζοντες, ἔνθεοι καὶ λαμπροὶ τὴν διάνοιαν. οἱ δὲ καὶ ὀνομάζοντες, εἰ μὲν εὐγνώμοσιν, ὑψηλοί· εἰ δὲ ταπεινοῖς, οὐκ οἰκονομικοί*) —; aber der Notwendigkeit dieſer Konſequenz hat er ſich nie verſchloſſen. Terminologiſch völlig geklärt, baſiert die Trinitätslehre Gregors auf der Unterſcheidung der *μία θεότης* (oder *μία οὐσία* oder *μία φύσις*) und der *τρεῖς ὑποστάσεις* (oder *ἰδιότητες* oder — abendländiſch — *πρόσωπα*). *Οὐσία* ſoll mehr ſein als das Weſen der in verſchiedenen Einzelweſen ſich darſtellenden Gattung (or. 31, 15. I, 565); doch aber ſind die *τρεῖς ὑποστάσεις* *numeriſch drei* (ſo oft, z. B. or. 33, 16 fin. I, 614), „der" [eine] Gott nur deshalb, weil die *μία θεότης* in einer Weiſe, die doch Analoges zum Gattungsbegriff hat (vgl. Bd IV, 46, 59 f.), den dreien gemeinſam iſt, weil Sohn und Geiſt aus dem Vater zeitlos ihren Urſprung haben, und weil der Wille der drei der gleiche iſt (z. B. or. 29, 2. I, 523 f. und 42, 15 p. 758). Die *ἴδια* der drei Hypoſtaſen — *πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δέ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (or. 25, 16 fin. I, 467) — ſind alſo nicht *Weſens*eigentümlichkeiten, ſondern Hinweiſe auf die *Relationen* der Hypoſtaſen unter einander (or. 29. 16. I, 534 f.). Daß dieſer Trinitätslehre der Vorwurf des Tritheismus (or. 31, 13. I, 564) mit größerem Rechte gemacht wurde, als einſt dem Athanaſius der des Sabellianismus, liegt auf der Hand. Gregor iſt der Differenz der älteren und der jungnicäniſchen Theologie ſich völlig bewußt geweſen; aber er hat ſie — mit Recht, wenn man an den altnicäniſchen Occident denkt (vgl. Bd IV, 40, 22 ff.), mit Unrecht, wenn man das monotheiſtiſche Intereſſe in Betracht zieht, das Euſtathius von Antiochien, Marcell und den ſpäteren Athanaſius (Bd II, 203, 58) mit der kleinaſiatiſchen Tradition verbindet (vgl. Bd IV, 45, 49 ff. und 32 f.) — lediglich als terminologiſche gewürdigt: *τῆς μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων μὲν ὑφ' ἡμῶν εὐσεβῶς ..., νοουμένων δὲ καὶ παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς ὁμοίως, ἀλλ' οὐ δυναμένοις διὰ στενότητα τῆς παρ' αὐτοῖς γλώττης καὶ ὀνομάτων πενίαν διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν, καὶ διὰ τοῦτο ἀντεισαγούσης* (l. *ἀντεισάγουσιν* Dat. plur.) *τὰ πρόσωπα, ἵνα μὴ τρεῖς οὐσίαι παραδεχθῶσι, τί γίνεται; ... πίστεως ἔδοξε διαφορὰ ἡ περὶ τὸν ἦχον σμικρολογία. εἶτα Σαβελλιανισμὸς ἐνταῦθα ἐπενοήθη τοῖς τρισὶν προσώποις, καὶ Ἀρειανισμὸς τοῖς τρισὶν ὑποστάσεσιν* (or. 21, 35. I, 409). — Daß Gregor auch für die Chriſtologie maßgebende Formeln hat prägen können — das Epheſinum von 431 (Mansi IV, 1192) und das Chalcedonenſe (ib. VII, 464 C und 468) citieren die ep. I ad Cledonium (ep. 101), und in Juſtinians Zeit iſt Gregor auch für die chriſtologiſche Orthodoxie einer der Hauptzeugen —, dankt er erſt den Erfahrungen ſeiner letzten Jahre. Die gelegentlichen Äußerungen ſeiner Reden bewegen ſich ohne Klarheit in den Bahnen einer verkürzten (d. h. nur an das Logosſubjekt denkenden) origeniſtiſchen Tradition: Gregor redete damals von den unter Vermittelung der menſchlichen Seele Jeſu vermiſchten zwei Naturen (*θεὸς ἀμφότερα, τό τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσληφθέν· δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο· μὴ καταψευδέσθω ἡ σύγκρασις*, or. 37, 2. I, 646; vgl. Ullmann S. 278 f.); doch ſprach er

auch nicht ſelten ſo, als ob die Gottheit das πνεῦμα, die Menſchheit die σάρξ des geſchichtlichen Chriſtus geweſen ſei (Ullmann 277 Anm. 2 und 278 Anm. 4). Erſt der Gegenſatz zu dem ihm erſt ſpät bekannt gewordenen Apollinarismus (Dräſeke, ThStKr 1892, 485 ff.) und das Bedürfnis, auch die von Apollinaris bekämpfte [antiocheniſche] Anſchauung vom Vorhandenſein zweier Subjekte in dem geſchichtlichen Chriſtus zurückzuweiſen, hat auf dieſem Gebiet Gregors Terminologie geklärt. Die Vollſtändigkeit der menſchlichen Natur Chriſti ſteht ihm nun feſt (vgl. Bd IV, 49,34); doch aber hält er feſt, daß der geſchichtliche Chriſtus nichts anderes iſt als das menſchgewordene Logosſubjekt: φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο . . . ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, . . . οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος . . . τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει (ad Cled. I, ep. 101. II, 85 f.). Reſte der alten naiven Phraſeologie ſind freilich noch in dieſen Briefen an den Cledonius zu konſtatieren (σύγκρασις l. c., ὁ ἄνθρωπος ib. 85 A); es iſt auch wohl fraglich, ob Gregor ſeine Formeln ſchon bis ins Feinſte durchgedacht hat. Aber ſeine Formeln paßten zur ſpäteren Orthodoxie; ja die ſpäter auch in der Chriſtologie erfolgte Differenzierung der Begriffe φύσις und ὑπόστασις (Bd IV, 50,33. 51,20 ff. 52,10 ff.) hat Gregor in gewiſſer Weiſe antizipiert; die Orthodoxie der Zeit Juſtinians brauchte ſeine Behauptung, daß es mit den chriſtologiſchen Formeln umgekehrt ſei wie mit den trinitariſchen (ep. I ad Cled. p. 86 A), nur auszudeuten: drei Hypoſtaſen und eine Natur hier, alſo zwei Naturen und eine Hypoſtaſe dort.

Recht verſtanden, iſts „Zufall", daß Gregor auch für die Chriſtologie ſpäter als „der Theologe" geſchätzt werden konnte; denn andere, ſchlechter gefahrene Theologen (Apollinaris, Diodor u. a.) haben über dieſe Frage weit ernſtlicher theologiſiert, als er. Hinſichtlich der Trinitätslehre iſt er nicht ſo unſchuldig an ſeinem Ruhme. Doch aber wird man nicht leugnen können, daß der Mann, der in ſeinem Leben über Unglück, Verkennung und Undank mehr, als nötig war, geklagt hat, nach ſeinem Tode, vornehmlich ſeit dem 6. Jahrh., dafür reichlicher entſchädigt iſt, als er zu erwarten ein Recht hatte. Unter die „Heiligen" hat ſeine Feder (vgl. die Epitaphia!) auch ſeine Eltern und Geſchwiſter mit erhoben. **Loofs.**

Gregor von Nyſſa, geſt. nach 394. — Den Patres Antenicaeni die neue Ausgabe, die ihnen zu teil wird, zu neiden, haben die meiſten griechiſchen Kirchenväter des 4. u. 5. Jahrhunderts reichlichen Grund; aber keiner von ihnen mehr, als Gregor von Nyſſa. „Amplissimus futuro editori patet campus", ſchrieb G. Ch. Harles vor bald 100 Jahren (Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca IX. 1804. p. 127); doch über ungenügende und in den Anfängen ſteckengebliebene Verſuche iſt das 19. Jahrh. nicht hinausgekommen. Die flüchtige und von aller kritiſchen Arbeit ſich diſpenſierende Zuſammenſtellung der Opera S. P. N. Gregorii ep. Nyss. bei MSG 44—46 (1858; im folgenden A. iſt I = 44, II = 45, III = 46) erſetzt eine Geſamtausgabe ſo wenig, daß ohne Rückgang auf Mignes Quellen nicht einmal eine klare Ueberſicht über die bisherige Editorenarbeit möglich iſt. Es ſind deshalb etwas umſtändlichere Bemerkungen über die Ausgaben hier nötig. Nach mehreren lateiniſchen „Geſamt"-Ausgaben (Köln 1537; Baſel 1562 und 1571 interprete Laurentio Sifano; Paris 1573; Paris 1603 curante Frontone Ducaeo) und einer Reihe griechiſch-lateiniſcher Einzel-Editionen (vgl. über dieſe Fabricius-Harles IX, 127) erſchien in Paris 1615 in 2 Bdn fol. die erſte griechiſch-lateiniſche Geſamtausgabe (ed. Fronto Ducaeus), 1618 ebenda eine Appendix ad S. Gregorii Nysseni opera (ed. Jac. Gretſer, S. J., 1 Bd fol.). Ihr Inhalt (vgl. Fabricius-Harles IX, 101—122) muß um des Folgenden willen angegeben werden. Bd I: 1. Explicatio apologetica in hexaëmeron, 2. de opificio hominis, 3. in ea scripturae verba „Faciamus hominem ad imaginem" etc., 4. de vita Moysis, 5. de psalmorum inscriptionibus libelli duo, 6. in sextum psalmum, 7. in Ecclesiasten, 8. in cantic. cantic., 9. de oratione dom. hom. V, 10. de beatitudinibus hom. VIII, 11. in illud 1 Cor. 15, 28, 12. ex quaestionibus de eo, quid sit „ad imaginem" etc., 13. de Ventriloqua seu Pythonissa, 14. in suam ordinationem, 15. contra Apollinarem, 16. de pauperibus amandis or. sec., 17. contra fatum, 18. adv. Graecos ex communibus notionibus, 19. de anima, 20. ep. canonica ad Letoium, 21. in eos, qui differunt baptisma, nur lateiniſch, 22. de fugienda fornicatione, nur lateiniſch, 23. in mulierem peccatricem, nur lateiniſch, 24. de pauperibus amandis or. prima, nur lateiniſch, 25. in pentecosten, nur lateiniſch, 26. contra usurarios, nur lateiniſch, 27. testimonia adv. Judaeos, nur lateiniſch. Bd II: 28 contra Eunomium libri XII, 29. de sancta trinitate et quod spir. s. sit deus, 30. tres deos dici non oportere ad Ablabium, 31. de differentia substantiae et hypostaseos, 32. de fide ad Simplicium, 33. Catechetica magna oratio, 34. de virginitate, 35. contra Manichaeos syllogismi X, 36. de anima et resurrectione, 37. adversus Apollinarem ad Theophilum, 38. quod nomen professiove Christiani sibi velit ad Harmonium, 39. de perfectione Christiani ad Olympium, 40. de proposito secundum deum, 41. in eos, qui aegre ferunt reprehensiones, 42. de infantibus, qui prae-

mature abripiuntur, 43. in diem natalem Domini, 44. de sancto Stephano, 45. de sancto Christi baptismate, 46—50. de sancto paschae festo orationes V, 51. de ascensione Domini, 52. de occursu Domini, 53. de deitate filii et spiritus sancti, 54. in laudem Basilii, 55. in laudem sanctorum 40 martyrum or. duo, 56. in funere Pulcheriae, 57. de Placilla or. funebris, 58. de vita S. Gregorii Thaumat., 59. de laudibus martyris Theodori, 60. de magno Meletio or. funebris, 61. vita S. Ephraem, 62. de mortuis, 63. ep. ad Flavianum, 64. de iis, qui adeunt Hierosolyma, 65, ep. ad Eustathiam, Ambrosiam etc. Appendix: 66. ep. ad Petrum et Petri ad Gregorium, 67. oratio de poenitentia, 68. vita S. Macrinae, 69. homil. tertia in 40 martyres, 70. or. adv. eos, qui differunt baptisma, 71. contra usurarios, 72. de pauperibus amandis or. prima, 73. in principium jejuniorum, 74. contra fornicarios. Dieſe erſte Geſamtausgabe iſt bis jetzt auch die letzte geblieben. Denn die viel verbreitetere ſog. editio Morelliana (Paris. sumptibus Aegid. Morelli, 1638 3 Bde fol.) iſt lediglich ein Abdruck der Ausgabe von 1615 und ihrer Appendix, ein Abdruck, in dem die mehrfach den griechiſchen Text zu nur lateiniſchen Stücken der Ausgabe von 1615 nachliefernden griechiſch-lateiniſchen Schriften der Appendix ſo mechaniſch in die Ausgabe von 1615 eingeſchoben ſind (tom. I = Nr. 1—10; tom. II = 11—27, 67—74, 66 + 28; tom. III = 29—65), daß mehrere Werke Gregors in dieſer editio Morelliana zweimal erſcheinen, einmal nur in lateiniſcher Ueberſetzung, ſodann griechiſch und mit derſelben lateiniſchen Ueberſetzung (21 = 70, 22 = 74, 23 = 67, 24 = 72, 26 = 71). Doch iſt das Material ſeit der Ausgabe von 1615 und ihrer Appendix bedeutend erweitert worden. Im Jahre 1620 edierte J. Gretſer unter dem Namen des Nyſſeners eine Homilie in Petrum et Paulum (Nr. 75 bei Fabricius-Harles IX, 122); 1624, in ſeinem Todesjahre, publizierte Le Duc (Ducaeus) ſelbſt im zweiten Bande ſeines Auctuarium zu de la Bigne Bibliotheca veterum patrum eine Expositio cantici canticorum, per paraphrasin collecta ex SS. Gregorii Nysseni, Nili et Maximi commentariis (Nr. 76 bei Fabricius-Harles IX, 123); und J. B. Cotelier (geſt. 1686) wirkte auf die Vorſtellungen über den Umfang der litterariſchen Hinterlaſſenſchaft Gregors von Nyſſa durch den in ſeinen Monumenta eccl. graecae (III 1686 p. 550) gegebenen Nachweis ein, daß die ep. ad Evagrium de divinitate (vgl. oben im A. Gregor v. Nazianz S. 144, 19) in mehreren Hſſ. und in der Panoplia des Euthymius als ein Werk des Nyſſeners bezeichnet ſei (Nr. 77 bei Fabricius-Harles IX, 123). Umfangreicheres Material lieferte aus den Schätzen der Vaticana L. A. Zacagni (geſt. 1712) in ſeinen Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae (tom. I. Rom 1698 p. 121—400), nämlich: p. 121—287 den Antirrhetieus adv. Appollinarem (Nr. 78 bei Fabricius-Harles IX, 123; im Folgenden ſetze ich dieſe Zählung meinerſeits fort); p. 288—329 (Nr. 79) das Griechiſche zu den in der Ausgabe von 1615 (unter Nr. 27) publizierten testimonia adv. Judaeos; p. 330—345 (Nr. 80) eine altera laudatio Stephani (prior Nr. 34 der opera); p. 346—353 (Nr. 81) einen sermo de spir. s. (= der lat. Homilie in pentecosten, opp. Nr. 25); p. 353 (Nr. 82) ein Supplement zur Homilie contra fornicarios (Nr. 22 u. 74 der opera) p. 354—400; (Nr. 83—97) vierzehn (nach ſpäterer Zerlegung der ep. 12: 15) Briefe. Die Briefe vermehrte 1731 I. B. Caracciolus, (S. P. N. Gregorii ep. Nyssae septem epistolae, Florenz) aus einem cod. Med. um ſieben neue (Nr. 98—104), zugleich gab er variae lectiones, Ergänzungen und Ueberſchriften zu 12 der von Zacagni publizierten Briefe und zeigte, daß Zacagni ep. 12 p. 383 Z. 3 v. u. zu teilen ſei (ep. 12 *Ἰωάννῃ καὶ Μαξιμιανῷ* explic. *ἀναγνώσονται*, ep. 13 *Στρατηγίῳ* inc. *οἷόν τι*). — Das ſeit den Ausgaben von 1615 und 1638 neu bekannt gewordene Material faßte dann A. Gallandi in ſeiner Bibliotheca vet. patrum tom. VI, Venedig 1770, p. 515—716 unter dem Titel Greg. Nyss opera et epistolae, quae in ejus operum editionibus desiderantur, accesserunt nonnulla fragmenta zuſammen: 78, 79, 80, 81, 83—97 nach Zacagni, doch mit Berückſichtigung der Emendationen Caracciolis in den Anmerkungen und entſprechender Teilung der ep. 12 Zacagnis, 98—104 nach Caraccioli, 77 (nach den opp. Greg. Naz.), weiter p. 641—644 (Nr. 105) eine von Gerh. Voß unter den Werken des Gregorius Thaumat. publizierte Schrift de anima ad Tatianum (vgl. Fabricius-Harles VII, 257, 5; Harnack, Geſch. der altchriſtl. Litt. I, 431, 8), 76 (nach Fronto Ducaeus), 82 (als Fragment I), endlich (Nr. 106—111) ſechs weitere Fragmente (4 aus Johannes Damasc. bezw. aus den Editorennotizen in Lequiens opera Jo. Dam., 2 aus Euthymius Zygab.). Im 19. Jahrh. nahm zuerſt J. G. Krabinger eigentliche Editorenarbeit wieder auf: nach Münchener Hſſ. publizierte er (Leipzig 1837) S. Gregorii de anima et resurrectione (oben Nr. 36), (München 1838) S. Greg. Nyss. oratio catechetica accedit or. funebr. in Meletium (Nr. 33 u. 60), (Landshut 1840) S. Greg. de precatione orationes V (Nr. 9); mit Krabingerſchem Materiale iſt auch L. de Sinner's neue Ausgabe der or. contra usurarios (Nr. 26 u. 71; Paris 1842: Basilii Magni et Greg. Nyss. contra feneratores) hergeſtellt. Inzwiſchen hatte Ang. Mai wieder neues Material herbeizuſchaffen begonnen: 1833 in tom. VII der Script. vet. nov. coll. (p. 6) edierte er mit Stücken der Antiquorum patrum doctrina de incarnatione (vgl. Looſs, Leontius S. 92—108, TU III, 1 u. 2) ein intereſſantes Fragment Gregors de processione spiritus (Nr. 112), 1834 in tom. VIII append. S. 1—25 einen sermo Greg. adv. Arium et Sabellium (Nr. 113) und einen sermo adv. Macedonianos (Nr. 114); 1847 in tom. IV der Nova patrum bibliotheca (p. 1—53) wiederholte er ſorgfältiger und mit lateiniſcher Ueberſetzung dieſe Stücke und begleitete im beſondern das Fragment (Nr. 112) mit ausführ-

lichen Prolegomenis (p. 40—57). — Alles bisher Genannte erſchien vor MSG 44—46. Sechs der in dieſer älteren Litteratur dem Gregor v. Nyſſa zugeſchriebenen Stücke hat Migne abſichtlich nicht mitgedruckt: die Schrift de sancta trinitate et in adversarios spiritus s. (Nr. 29), weil ſie (vgl. MSG 44, 235) nach den opp. Basilii ed. Ben. III, 276—281 als ep. 189 des Baſilius (Eustathio medico) ſchon MSG 32, 683 gedruckt war — wer der Brüder der Verfaſſer iſt, kann ich auch nur in suspenso laſſen (vgl. Basil. ed. Ben. vit. Bas. 31, 2 III, CXLII u. 276 not. d) —; die ep. ad Petrum fratrem de differentia substantiae et hypostaseos (Nr. 31), weil (vgl. MSG 44, 235) dieſe von Garnier (Maranus) — mit Recht, wie mir ſcheint (vgl. auch Loofs, Parallelen S. 39 Nr. 44) — für Baſilius in Anſpruch genommen iſt (ep. 38. III, 115 vgl. not. c = MSG 32, 326); die Schrift de anima ad Tatianum Nr. 105), weil ſie (vgl. MSG 44, 235) dem Gregorius Thaumaturg. gehört (MSG 10, 1139); die adhortatio ad poenitentiam (Nr. 67 = 23) und die Homilie in principium jejunorum (Nr. 73), weil (vgl. MSG 44, 539) beide nach Photius von Aſterius von Amaſea (vgl. Bd II, 162, 13 ff.) herrühren (MSG 40, 351 ff. 370 ff.); endlich die Homilie in Petrum et Paulum (Nr. 75), weil (vgl. MSG 44, 539) Fabricius ſie mit guten Gründen dem byzantiniſchen Mönche Maximus Planudes, saec. 14, zuſchreibt (Fabric.-Harl. IX, 122. XI, 682 ff.). Auch die m. W. noch ununterſuchte, jedenfalls keine ſicheren „Fragmente" bietende expositio cantici per paraphrasin collecta etc. (Nr. 76) wird von Migne abſichtlich ausgelaſſen ſein. Die Schrift contra Apollinarem (Nr. 15; ed. Morell. II, 47 f.) fiel weg, weil ſie (vgl. MSG 45, 1224 not. 94) ein Fragment aus dem Antirrheticus iſt (richtiger ein Fragmentenpaar, denn die zweite Hälfte ſteht nicht p. 1224, ſondern, was Zacagni überſehen hat, p. 1160 C). Ueberſehen iſt (um von Lambecius, Comm. III, 167 = ed. Kollar 416 f. zu ſchweigen) das Fragment bei Mai (112), und beſonders empfindlich iſt, daß bei den Briefen zwar Caracciolis Mitteilungen aus dem cod. Med. in den Anmerkungen aus Gallandi abgedruckt ſind, der Text aber lediglich — ſelbſt mit Weglaſſung der durch Caraccioli ſupplierten Ueberſchriften nach Zacagni-Gallandi gegeben iſt. Krabingers Ausgabe von de anima et resurrectione iſt ausgiebig verwertet (MSG 46, 11 ff.), de Sinner's Edition von contra usurarios auch (ib. 431 ff.), bei den Traktaten in psalmos (Nr. 5 u. 6; MSG 44, 431—616) iſt ein [bis p. 532 nachwirkender] Anlauf zur Hſſ-Vergleichung gemacht; — doch Krabingers Ausgaben von Nr. 33, 60 u. 9 ſind nicht benutzt. Im großen und ganzen iſt daher MSG 44—46 wenig mehr als ein Abdruck der editio Morelliana und des Abſchnitts bei Gallandi VI, 515 ff.; ein Abdruck, deſſen größtes Verdienſt eine [freilich nicht konſequente] ſachliche Anordnung der opera iſt: I. opera exegetica (Nr. 1—12 bei Fabr.-Harl.), II. opp. dogmatica et polemica (33, 13, 30, 32, 17—20, 66 + 28, 78, 37, 113, 114), III. opp. practica, epp. etc. (36, 42, 79 = 27, 38—41, 34, 70 = 21, 71 = 26, 72 = 24, 16, 74 = 22, 62, 35, 14, 53, 45—51, 81 = 25, 44, 80, 59, 55, 69, 54, 61, 60, 56—58, 68; epistolae 63—65, 83—104, 77; fragmenta 82, 106—111; dubia 43, 52). — Gleichzeitig mit Migne hat der Schotte G. H. Forbesius eine kritiſche Gregor-Ausgabe begonnen: S. P. N. Greg. Nyss. . . . quae supersunt omnia; tom. I fasc. 1 (Burntisland 1855) und 2 (ib. 1861) — mehr iſt nicht erſchienen — geben mit reichem Apparat die beiden erſten Schriften der älteren Ausgaben (1 u. 2) vollſtändig (p. 1—319) und bleiben dann in dem liber de vita Moysis (Nr. 4; MSG 44, 298 ff.) mitten in einem Satze ſtecken (expl. p. 352 κορυφάς = MSG 44, 317 D Z 3). Auch die auf ungenügender handſchriftlicher Grundlage ruhende Ausgabe der S. Greg. ep. Nyss. opera von F. Oehler (tom. I, Halle 1864: libri XII c. Eunom. p. 1—454 = MSG 45. 237—908; confutatio alterius libri Eunomii p. 455—595 = MSG 45, 909—1122 lib. XII pars altera, in quibusdam codd. lib. XIII) iſt über Bd I nicht hinausgekommen. — Seitdem hat H. Landwehr (Griech. Hſſ. aus Fayyûm, Philologus Bd 44 [1885] S. 1—19 vgl. 19—21) ſehr alte Excerpte aus der Schrift de vita Moysis (Nr. 4), B. Nyſſel in deutſcher Ueberſetzung „Eine" — für die vita Greg. Thaumat. (Nr. 58, MSG 46, 893—958) wichtige — „ſyriſche Lebensgeſchichte des Gregorius Thaumaturgus" (Sep.-Abz. aus der Theol. Ztſchr. aus der Schweiz, Jahrgg. 1894, Zürich 28 S.) publiziert.

Ueberſetzungen Gregorſcher Schriften: Ch. G. Glauber, Gregor von Niſſa und Auguſtin über den erſten chriſtl. Religionsunterricht (or. cat. Nr. 33) Leipzig 1781; F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter, eine Auswahl aus deren Werken, Urſchrift mit deutſcher Ueberſetzung I. Teil Bd 1—4 Gregor v. Nyſſa, Leipzig 1858 (Bd I: Nr. 36, 68; II: 33, 32, 29, 30, 18; III: 2, 9; IV, 34, 10); H. Hayd (Bd I) und J. Fiſch (Bd II), Ausgew. Schriften des hl. Greg. v. N., in der Kemptener Bibliothek der Kirchenv. (Bd I 1874: 68, 33, 2, 36; Bd II 1880: 9, 10, 24 = 72, 26 = 71, 22 = 74, 43, 45—51, 14, 54, 55, 69, 61, 59, 68, 60, 56, 57); F. J. Winter, Gr. v. N. ausgewählte Reden (die Predigt der Kirche Bd 29), Leipzig 1895. — Eine latein. Ueberſetzung gab Dionyſius Exiguus zu Nr. 2 (MSL 67, 345—408). Von der unter Nr. 19 genannten, nicht gregorianiſchen Schrift de anima giebts mehrere lateiniſche Ueberſetzungen (vgl. Bardenhewer, Patrologie S. 283). Ein Stück aus Nr. 9 ſyriſch in den Monumenta syriaca ed. Zingerle I Innsbruck 1869 p. 111—116.

Litteratur (abgeſehen von den veralteten patrologiſchen Werken von Cave, Ceillier, Dupin und von der allgemeinen dogmengeſchichtlichen Litteratur; vgl. Bd I, 38; IV, 16 u. 752 f. unter c): AS März tom. II, 1684 p. 4—10; Garnier (oder vielmehr P. Maranus) vita Basilii (Bas. opp. ed. Ben. III, Paris 1730); Tillemont, Mémoires, éd. de Vénise IX

1732 p. 561–616 u. 732—744; Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca, vornehmlich IX, 1804 p. 98—130; J. Rupp, Gregors, des Biſchofs v. Nyſſa, Leben u. Meinungen, Leipzig 1834; St. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno, Leiden 1885; E. W. Moeller, Gregorii Nyss. doctrina de natura hominis illustrata et cum Origeniana comparata, Diss. theol., Halle 1854; J. N. Stigler, Die Pſychologie des hl. Greg. v. N., Regensburg 1857; J. Huber, Die Philoſophie der Kirchenväter, München 1859 (S. 185–212); L. Kleinheidt, S. Gregorii Nyss. doctrina de angelis, Freiburg 1860; H. Schmidt, G s v. N. Dialog über Seele und Auferſtehung, Halle 1864; A. Vincenzi, In Greg. Nyss. et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, Rom 1864 u. 65; H. Weiß. vgl. ob. S. 139, 25; W. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Diss. theol. Halle 1875; F. Böhringer, Die Kirche Chriſti und ihre Zeugen 2. Aufl. Bd VIII, Stuttgart (jetzt Leipz.) 1876; *I. K. Βεργαδης, Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, Diss. phil., Leipzig 1876; *A. M. Ἀκυλας, Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν ανγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, Diss. phil., Jena 1888; A. Krampf, Der Urzuſtand des Menſchen nach der Lehre des hl. Greg. v. N., Diss. theol. Würzburg 1889; F. Hilt, Des hl. Greg. v. N. Lehre vom Menſchen, Köln 1890; J. Bauer, Die Troſtreden des Greg. v. N. in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, Diss. theol. Marburg 1892; W. Meyer, Die Gotteslehre des Greg. v. N., Diss. phil. Leipzig 1894; F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Greg. v. N., Münſter I, 1896; F. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Greg. v. N., Diss. phil. Leipzig 1897; W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyſſa vom Guten und Böſen u. von der ſchließlichen Ueberwindung des Böſen, Leipz. 1897; F. Loofs, Euſtathius (vgl. Bd V, 627, 44), Halle 1898.

Gregor von Nyſſa muß, gleichwie ſein ſpäteſtgeborener Bruder Petrus, nicht unbeträchtlich jünger geweſen ſein, als ihr Bruder Baſilius von Cäſarea (vgl. über ihn und die ganze Familie Bd II, 436, 37 ff.), ihr *κοινὸς πατὴρ καὶ διδάσκαλος* (I, 125 B). Doch wiſſen wir über die Zeit ſeiner Geburt nichts Genaueres, über ſeinen Bildungsgang nur dies, daß er die heidniſchen Knaben- und Rhetoren-Schulen beſucht hat (Greg. Naz. ep. 11 MSG 37, 41 C), und daß er ſeinem Bruder Baſilius viel zu verdanken ſich bewußt war. Daß er in ſeiner Jugend vorübergehend (*ποτέ*) als Lektor fungiert hat (Greg. Naz. l. c. 41 B), macht wahrſcheinlich, daß er früh getauft iſt (vgl. Socr. 5, 22, 49), zwingt aber nicht zu der Annahme, daß er von Haus aus an klerikale Laufbahn gedacht hat. Später, wohl in der erſten Hälfte der ſechziger Jahre, hat er in irgendwie oſtentativer Weiſe, die anzuſtoßen vermochte, obwohl ſie keine Verleugnung des Chriſtentums ſein ſollte, ſich für weltliche Laufbahn entſchieden (Greg. Naz. ep. 11 l. c.). Es iſt auch zweifellos (vgl. de virg. 3. III, 525 ſpeziell BC), daß er ſich verheiratete; die Theoſebia, über deren Tod Gregor von Nazianz (nach 381) ihn tröſtet (ep. 197 MSG 37, 321 ff.), iſt offenbar ſeine, ſeit der Biſchofsweihe mit ihm in Joſephsehe lebende Gattin geweſen. — Daß er, ehe er Biſchof ward, unter Aufgabe ſeines Rhetorenberufs ins beſchauliche Leben ſich zurückzog (Tillemont IX, 564 und viele andere, auch Rupp S. 22), iſt möglich, aber weder aus Basil. ep. 33 (p. 112 E; vgl. vita 12, 5 ib. p. LXXIX), noch aus Gregors eigenem Briefe Nr. 9 (III, 1040) zu erweiſen. Auch die Umſtände, unter denen er Biſchof der kleinen kappadoziſchen Stadt Nyſſa (an der Straße von Cäſarea nach Ancyra, am Halys, etwa 32 Kilom. oberhalb Parnaſſus, vgl. Ramsay, historical geogr. of Asia min. S. 287 f. u. ö.) ward, kennen wir nicht. Wir wiſſen, daß ſeine Erhebung vor die Weihe Gregors von Nazianz zum Biſchof von Saſima fällt (Gregor. Naz. or. 11 ed. Ben. I, 241 f.), alſo in die Zeit vor Oſtern 372; wir hören, daß Gregor nur „gezwungen" ſich weihen ließ (Basil. ep. 225 III, 345 B). Allein letzteres gehörte zum guten Ton, erſteres fixiert Gregors Weihe nur dann auf 371 (oder Frühjahr 372), wenn Baſilius ſie vollzog. Es iſt dies m. W. in den alten Quellen freilich nicht direkt überliefert (ep. Bas. 98, 2 p. 192 D bezieht ſich auf die Weihe des Nazianzeners für Saſima; vgl. not. d). Ja, man könnte dagegen anführen, daß Baſilius im Jahre 371 bei Differenzen mit ſeinem Oheim Gregor ſeines Bruders „einfältiges" und „unwahrhaftiges" Eingreifen beklagt (ep. 58 p. 151 f. und 60 p. 155 C.), daß er noch im Hochſommer 372 davon ſpricht, daß ſein Bruder in ſeiner „Unſchuld" durch eine Synode, die er in Ancyra verſammle, und durch vieles anderes ihm entgegenwirke (ep. 100 p. 196 C), weiter, daß noch 375 Baſilius ſeinen Bruder für „gänzlich unerfahren in kirchlichen Angelegenheiten" anſieht (ep. 215 p. 323 C). Dennoch bleibts, wie an ſich, ſo nach Basil. ep. 225 p. 345 B wahrſcheinlich. Als Biſchof iſt Gregor einer derjenigen Homouſianer geweſen, die unter der Ungunſt der Zeit (Bd. II, 40, 46 ff.) perſönlich zu leiden hatten. Schwerlich, weil er dem Hofe beſonders unbequem war; wahrſcheinlich deshalb, weil ſich ihm gegenüber eine Handhabe dazu bot, ein orthodox beſetztes Bistum für einen hof-frommen Mann frei zu machen. Denn (vgl. zu dem Folgenden

Bas. epp. 225, 231, 232, 237 und 239 u. Loofs, Euſtathius S. 7—13) als Demoſthenes, der Vikar der pontiſchen Diöceſe, im Winter 375 nach Kappadozien kam und, wohl Anfang Dezember, in Ancyra die willfährigen Biſchöfe um ſich verſammelte, trat ein unangeſehener Mann, Philochares mit Namen, mit verleumderiſchen Anklagen gegen Gregor auf, gab ihm Verſchleuderung des Kirchenvermögens Schuld und bekrittelte, wie es ſcheint, auch die Rechtmäßigkeit ſeiner Einſetzung (ep. 225). Der Vikar gab nun Befehl, Gregor durch Militär in Nyſſa aufzuheben und vor ſeinen Richterſtuhl zu bringen. Gregor folgte den Soldaten zunächſt, doch zog er, unter der Rückſichtsloſigkeit der Soldaten und der Kälte leidend, es vor, auf dem Transport der Eskorte ſich zu entziehen und an einen ſichern Ort zu flüchten. In absentia wurde Gregor dann auf einer Synode der pontiſchen und galatiſchen Biſchöfe in Nyſſa im Frühjahr 376 abgeſetzt. Gregor v. Nazianz ſchrieb damals in einem kurzen Troſtbrief (ep. 72, ed. Ben. II, 64), die Häretiker, welche die Frühlingsſonne aus ihren Schlupfwinkeln hervorgelockt habe, würden eine Zeit lang pfeifen, dann ſich wieder verkriechen. Aber erſt nach Valens Tod (9. Auguſt 378) erfüllte ſich dieſe Hoffnung. Mit welcher Freude Gregor — vermutlich damals — in Nyſſa empfangen wurde, zeigt ep. 6 (III, 1033) ſeiner Briefe. Doch hat Gregor auch ſpäter noch langes Entferntſein von Nyſſa erlebt: in der vita Macrinae (III, 981 A) ſchließt er an die Nöte unter Valens mit einem „danach" (*μετὰ ταῦτα*) die Kämpfe und Mühen an, die ihm aus der „Verwirrung in den Kirchen" erwuchſen. Nun weiß man von ihm ſelbſt (vita Macrin. III, 973 A), daß er neun Monate nach dem Tode des Baſilius († 1. Januar 379; ein Troſtbrief G.s v. Naz. ep. 76 der Briefe desſelben, ed. Ben. II, 65) einer Synode in Antiochien beiwohnte (vgl. Mansi III, 512 C), weiß auch, daß er von Antiochien aus Paläſtina beſuchte (vita Macr. III, 960 A), und hört in der zweifellos echten, von den Magdeburger Centurien gegen Rom ausgeſpielten ep. 2 (über die Nachteile der Wallfahrten nach Jeruſalem), daß er Jeruſalem beſucht hat gelegentlich einer durch Synodalbeſchluß ihm aufgenötigten Reiſe zum Beſten der Ordnung der kirchlichen Verhältniſſe Arabiens (III, 1013 A; Text wohl korrupt). Es iſt daher begreiflich, daß man vielfach direkt an jene antiocheniſche Synode im Herbſt 379 die Reiſe nach Paläſtina anſchließt. Ja, die Benediktiner-Editoren des Gregor v. Nazianz bringen hier auch die Zeit unſtäten Wanderns von Gemeinde zu Gemeinde unter, von welcher Gregor v. Nazianz ep. 81 ad. Greg. Nyss. redet (ed. Ben. II. 73), während andere (z. B. Möller, 2. Aufl. dieſes A.) jenen Brief des Nazianzeners auf die Exilszeit des Nyſſeners beziehen. Aber all dieſe Konſtruktionen ſind unmöglich. Die letztere, weil die Mühen für die Ordnung der Kirchen (ep. Greg. Naz. 81) nach vita Macr. III 981 A der Exilszeit (die zu einem Wirken derart auch nicht geeignet war) *folgten*; erſtere weil Gregor gleich nach der Synode von Antiochien nach Kleinaſien zurückkehrte „und noch ehe das Jahr zu Ende ging" (vgl. Loofs, Euſtath. S. 12 Anm. 8), eine Reiſe zum Beſuch ſeiner Schweſter Macrina unternahm (vita Macr. 973 Df.; vgl. Tillemont IX, 570). Daß *dann* die Reiſe nach Arabien folgte (Tillemont IX, 580), hat nichts für ſich. Vielmehr hängt Gregors kirchenordnende Thätigkeit zuſammen mit der Konſtantinopolitaner Synode von 381. Gregor war in Konſtantinopel anweſend (Mansi III, 569 C); er predigte gelegentlich der Einſetzung Gregors von Nazianz zum Biſchof von Konſtantinopel (vgl. Bd. II, 44, 1; or. in Mel. III, 852 Cf.; die Rede iſt, wenn nicht = 14 [? Tillem. IX, 733 f.], verloren), er hielt dem Meletius (vgl. Bd II, 44, 17) eine Leichenrede (III, 851—64). Daß er einer der bedeutendſten Synodalen war, ſpiegelt ſich darin, daß das kaiſerliche Edikt vom 30. Juli 381 ihn unter den Biſchöfen nennt, mit denen Kirchengemeinſchaft haben muß, wer im Beſitz der von ihm verwalteten Kirche bleiben will (Bd II, 45, 2 ff.). Es ſcheint mir nur ein irriger Schluß aus dieſem Edikte zu ſein, wenn man mit Sokrates (5, 8, 14 ff.) ſagt, daß Gregor ſeit dem Konzil in gewiſſer Weiſe die „Patriarchen"-Rechte mit Helladius v. Cäſarea geteilt habe (vgl. mit Soer. a. a. O. Soz. 7, 9, 6 ff. und das Edikt ſelbſt). Allein, das iſt begreiflich, daß ſich an die dem Nyſſener zugewieſene Rolle die Kämpfe und Mühen anknüpften, von denen er in der vita Macrinae (III, 981 A), Gregor v. Nazianz in ſeiner ep. 81 redet. In dieſe Zeit wird auch die Reiſe nach Arabien fallen (Rupp S. 79). Daß Gregor im Juli 383 an den Religionsverhandlungen in Konſtantinopel teilnahm, die Bd V, 600, 7 erwähnt ſind, ſchließt man mit Wahrſcheinlichkeit aus der oratio de deitate filii et spir. s. (III, 554—76), die in dieſe Situation paßt (Tillemont IX, 586). Im Herbſt 385 oder 386 (A. Güldenpenning und J. Iſland, Theodoſius, Halle 1878 S. 132 not. 12; Tillem. IX, 588:385) hielt er der kleinen Prinzeſſin Pulcheria und bald danach der Kaiſerin Flacilla die Leichenrede (III 863—77 und 867—92). Noch einmal war er 394 zu ſynodalen Beratungen über

eine arabiſche Kirchenfrage in Konſtantinopel (Mansi III, 852 B). Seitdem hört man nichts mehr von ihm.

2. Bezüglich der Werke Gregors, über die ſchon oben bei den Ausgaben manches geſagt iſt, war es unmöglich, die m. E. dringend erwünſchte neue kritiſche Durcharbeitung für dieſen A. vorzunehmen. Bei einer ganzen Reihe der überlieferten Schriften (z. B. bei Nr. 1, 2, 4, 26 = 71, 28, 36, 54, 66, 68 und bei mehreren Briefen) macht ein Hinweis auf die perſönlichen Verhältniſſe Gregors die Herkunft von ihm zweifellos; bei andern (z. B. 8, 9, 10, 33, 37, 78) tritt alte Bezeugung den Gründen innerer Kritik zur Seite. Andererſeits iſt mit den von Migne ganz ausgeſchiedenen (vgl. oben) oder als zweifelhaft bezeichneten Schriften (43 und 52; zweifellos unecht) die Menge des Unechten, das unter Gregors Namen läuft, noch nicht erſchöpft: 3 und 12 (vgl. Feßler-Jungmann, Instit. Patrol. I, 580 not. 2), 19 (= Nemesius Emes. de natura hominis c. 2 und 3 MSG 40, 503 ff. nach ed. Matthaei, Halle 1802), 27 = 79 (Feßler-Jungmann I, 578), 47 und 50 (ib. I, 588) und 35 (ib. 632 not. 3) dürfen (vgl. Tillemont IX, 744) als unecht gelten; andre (ſo 16, 20, 22 = 74 und 59) ſind wenigſtens umſtritten. Selbſt für die vita Greg. Thaum. (Nr. 58; II, 893 ff.) darf die Echtheitsfrage ernſtlich aufgeworfen werden, ſeit Nyſſel eine ſyriſche vita Gregorii vorgelegt hat, die nach ihm (doch vgl. unten 157, 12 ff.) mit der gregorianiſchen auf eine Quelle zurückgeht; daß Macrina sen. die lebendige Quelle Gregors war, iſt jedenfalls nicht mehr ſicher. Die Chronologie der Werke liegt noch ſehr im Argen (vgl. die dürftigen, überdies z. T. fraglichen Reſultate bei Tillemont IX, 743); es wird ſich hier mehr erreichen laſſen (vgl. z. B. Feßler-Jungmann I, 573 not. 2; H. Uſener, Religionsgeſchichtl. Unterſuchungen I 1889 S. 247 und Anm. 18). Von den Fragmenta ex operibus S. Gregorii deperditis (MSG 46, 1108 ff.) iſt Nr. I einfach dem Text der or. c. fornicarios (MSG 46, 496 D) anzufügen, wo der lateiniſche Text das in dem Fragment Erhaltene bietet. Fragment II iſt, was Mai gewußt hat, obgleich ihm entgangen iſt, daß dies Fragment bei Gallandi unter den Werken des Nyſſeners ſteht, ein Teil des von Mai publizierten Fragments de processione spiritus (112 oben) und gehört, wie dies, in die or. 3 de oratione domin. (zwiſchen *ἀλλασομένων* und *Τίς οὖν* MSG 44, 1160 C). Fragment III—V ſcheinen wirklich auf verlorene Werke Gregors zurückzugehen (vgl. Fabricius-Harles IX, 126). Bei Nr. VI iſt dies, wenn es überhaupt gregorianiſches Material bietet, jedenfalls der Fall. Nr. VII hängt nach Überſchrift wie Inhalt mit der Schrift *περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς θεοὺς πρὸς Ἀβλάβιον* (Nr. 30; II, 115—136) zuſammen, doch iſts kein wörtliches Citat, ſondern eine exzerptartige Wiedergabe faſt des ganzen Inhalts. Das von Migne überſehene „Anecdoton" bei Lambecius III, 167 (ed. Kollar 417: inc. *εἰ οὖν φυσικὸν*, expl. *μία οἱ δύο εἰσι*) iſt ein Teil eines ſchon von Leontius v. Byzanz citierten Abſchnittes des Antirrheticus (Nr. 78; c. 40 II, 1214 D — 1215 A Z. 9; vgl. p. 1214 not. 56). — Unter den dogmatiſchen Werken Gregors verdienen beſondere Hervorhebung vornehmlich der *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* (Nr. 33, II, 9—106) — eine apologetiſch-dogmatiſche Abhandlung über Trinität und Menſchwerdung nebſt einer Belehrung über Taufe und Abendmahl —, der Dialog *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως ὁ λεγόμενος τὰ Μακρίνια* (Nr. 36, III, 11—160; vgl. den A. Makrina), ſodann die 12 (bezw. 13) Bücher des *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντῤῥητικὸς λόγος* (mit dem Widmungsbrief an Petrus und deſſen Antwort Nr. 66 + 28; II, 237—1122) — die ausführlichſte Schrift Gregors —, und endlich der *Ἀντῤῥητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* gegen des Apollinaris *Ἀπόδειξις περὶ θείας σαρκώσεως* (vgl. Bd I, 673, 34 und 675, 46 ff.), die bedeutendſte der erhaltenen anti-apollinariſtiſchen Schriften, die jedem der die chriſtologiſche Frage des 5. Jahrhunderts ſtudieren will, neben Apollinaris ſelbſt (vgl. Bd IV, 47, 49 ff.) zur Einführung in dies Studium empfohlen werden kann. — Unter den exegetiſchen Schriften ſind der *ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου* (Nr. 1; I, 62—124) und die Schrift *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (Nr. 2; I, 125—256) die bedeutendſten und nüchternſten, während in der ethiſch intereſſanten Schrift *περὶ τοῦ βίου Μωυσέως* (Nr. 4; I, 298—430) und in den zwei Büchern *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* (Nr. 5; I, 431—607) die Allegoriſtik Triumphe feiert. Unter den Predigten, zu denen auch die MSG 44 (I) ſtehenden Homilien *εἰς τὴν προσευχήν* (Nr. 9; I, 1119—1194) und *εἰς τοὺς μακαρισμούς* (Nr. 10; ib. 1194—1302) gehören, ſind die hiſtoriſch intereſſanten (namentlich Nr. 54, *εἰς τὸν μέγαν Βασίλειον*, III, 787—818 und Nr. 68, *εἰς τὸν βίον τῆς ὁσίας Μακρίνης*, III, 959—999) m. E. die wichtigſten; denn der exegetiſche Ertrag der exegetiſchen iſt gering, und in den Feſtreden und namentlich in den Troſtreden wirkt die Rhetorik abſtoßend, ohne in ihrer Art ſo vollendet zu ſein, wie die des Nazianzeners.

Ein ſachliches Intereſſe bieten neben den hiſtoriſch wichtigen Reden die ethiſchen (Nr. 71, 72, 74). Eine Abhandlung ethiſchen Inhalts iſt die Schrift *Περὶ παρθενίας* (Nr. 34; III, 318—415); intereſſant iſt ſie vornehmlich dadurch, daß der Verf. ſich ſelbſt von dem Stande der Vollkommenheit ausgeſchloſſen ſieht, den er rühmt.

3. Die Perſönlichkeit des Menſchen Gregor iſt uns nicht faßbar; — ſeine Werke bieten des Individuellen zu wenig und des Rhetoriſchen zu viel, um die Perſönlichkeit des Verfaſſers erkennbar zu machen. Gregor v. Nyſſa erſcheint uns, obwohl auch ſeine Polemik von den ſittlichen Unarten der Zeit nicht frei iſt (beſonders Eunomius gegenüber; vgl. auch Rupp S. 136 f.) als harmoniſcher, ruhiger und beſcheidener als ſein Bruder Baſilius und Gregor v. Nazianz, eine zartere und zurückhaltendere, weniger bedeutende, aber liebenswürdigere Perſönlichkeit, als jene beiden. Allein es iſt fraglich, ob dies Urteil ſich als ſtichhaltig erwieſe, wenn wir für die „Kämpfe und Mühen" Gregors in den verſchiedenen Gemeinden eine Quelle hätten, wie die Briefe des Baſilius. Man muß ſich in die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Perſönlichkeit finden; — muß daher auch unterlaſſen, nach Kraftſtellen der Schrift de virginitate (die dem frommen Modegeſchmack Rechnung tragen) die ſittliche Höhe des Eheſtandes G.s beurteilen zu wollen. — Deutlich ſteht die theologiſche Perſönlichkeit G.s vor uns. Auch ſie hat nichts Großartiges: G. hat kaum neue Gedanken, und auch die Form, die er den alten giebt, entbehrt der Genialität. Aber Gregor iſt ein gewandter Theologe geweſen, dem es gelang, Traditionen großer (origeniſtiſcher) Herkunft mit den Forderungen einer realiſtiſcher und enger gewordenen Orthodoxie in einer Weiſe zu vereinigen, die ſeiner Zeit imponiert hat. Er beſaß ſophiſtiſche Schärfe genug, um mit Formeln ſchulgerecht zu operieren, aber auch myſtiſche Stimmung genug (vgl. Harnack, DG II³, 165 f.), um zu rechter Zeit — er hat das namentlich in der Naturenlehre gethan — klaren Formeln auszuweichen; er konnte in die Weite großer Gedanken ſchweifen und doch der *ἀκρίβεια τῶν δογμάτων* (ep. 24. III, 1089 A) zu lieb mit Formeln ſich begnügen, aber wiederum auch in frommer Stimmung über eben die Formeln ſich erheben, um welche der dogmatiſche Streit ſeiner Zeit ſich drehte (vgl. in suam ordin. III, 552 D, das Motto meiner DG). — Gregors „Theologie" eingehend hier darzuſtellen, iſt teils unnötig, teils unmöglich. Unnötig iſts, von ſeiner Trinitätslehre und von ſeinen Anſchauungen vom Abendmahl zu reden. Denn erſtere deckt ſich mit der des Baſilius und des Gregor v. Nazianz ſo völlig, daß bei den Schriften Nr. 29, 31 und 77 für die Autorſchaft eines der drei und gegen die der beiden andern dogmengeſchichtliche Gründe nicht beizubringen ſind — der Verweis Bd. II, 41, 34 f. darf deshalb durch das oben S. 145, 25 ff. Ausgeführte als erledigt gelten —; und über Gregors Abendmahlsanſchauungen iſt Bd. I, 54, 3 ff. das Nötige geſagt. Nur eine Ergänzung zur Trinitätslehre iſt nötig. Gregor ſagt in Fragment 2 (III, 1199 B = Mai, Nov. patr. bibl. IV, 53): *τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται*, und, wie ſchon ein Scholion in einem der von Mai benutzten codices erfreut bemerkt: *εὖ σοι μέγιστε Γρηγόριε*, ſo iſt auch Mai der Meinung, daß er ein glänzendes Zeugnis für die abendländiſche Lehre über die processio spiritus a patre filioque hier entdeckt habe. Wäre dies richtig, ſo wäre die Behauptung der Identität der Trinitätslehre des Nyſſeners mit der des Baſilius und des Nazianzeners falſch. Allein Mai hat ſich über den Sinn der von ihm gedruckten Stelle noch mehr getäuſcht als über die Neuheit ſeiner Entdeckung: daß der Geiſt *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται*, iſt kurz vorher geſagt; bei dem *καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ εἶναι* handelt es ſich nicht um das ätiologiſche Prinzip, vielmehr darum, daß das *πνεῦμα, τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὄν*, nach Rö 8, 9 *καὶ Χριστοῦ πνεῦμά ἐστιν*, d. h. durch Vermittelung Chriſti zu den Gläubigen kommt. Das aber iſt bei einem Griechen keine ſinguläre Behauptung (vgl. Harnack DG II³, 290 Anm. 1, wo das Überſehen unſerer Gregorſtelle die Ausführungen für unſern Zuſammenhang nur überzeugender macht). Auch die Chriſtologie des Nyſſeners, d. h. die Lehre von den Naturen in Chriſto, iſt derjenigen des gealterten Gregor v. Nazianz weſentlich gleich; für das Detail kann und muß, ehe die Unterſuchung nicht neu aufgenommen wird, auf Herrmann S. 16—37 verwieſen werden; das Bd. I, 675, 50 Bemerkte wird eine Ergänzung durchdas oben Z. 23 ff. Geſagte vertragen. Nur das ſei noch hervorgehoben, daß die runde Formel, auf welche Ritſchl (Rechtf. u. Verſ. I², 13) und mit ihm Harnack (DG II³, 164) die Nachweiſungen Herrmanns (S. 32 ff.) gebracht hat: Chriſtus habe nach Gregor „nicht eine einzelne menſchliche Natur, ſondern die menſchliche Natur" angenommen (Harnack a. a. O.), mehr beſagt, als Gregors Betonung einer phyſiſchen Zuſammengehörigkeit aller Menſchen m. E. in ſich ſchließt. Eine erneute Unterſuchung der Chriſtologie Gregors müßte mehr, als Herrmann es gethan hat, das

Verhältnis ſeiner Gedanken zu denen des Origenes und Athanaſius klarlegen. — Die ſonſtigen theologiſchen Anſchauungen Gregors von Nyſſa hier zu ſkizzieren, iſt unmöglich. Denn in noch viel höherem Maße, als bei Gregor v. Nazianz, iſt eine wiſſenſchaftliche Behandlung der Theologie des Nyſſeners dazu genötigt, immer wieder Gregors Gedanken einerſeits an denen des Origenes, andererſeits an denen der Gemeinde-Orthodoxie ſeiner Zeit zu meſſen. Das iſt bei kurzen Andeutungen unmöglich. Ich unterlaſſe es deshalb, von Gregors allgemeiner Gotteslehre, ſeiner Anthropologie, Soteriologie und Eſchatologie hier zu reden. Nur die bekannte Thatſache ſei auch hier noch einmal (vgl. Bd. I, 617, 12f.) erwähnt, daß Gregor die origeniſtiſche Lehre von der Apokataſtaſis feſtgehalten hat (or. cat. c. 35 und de anima et resurr., passim.); der Patriarch Germanus v. Konſtantinopel (saec. VIII) hielt deshalb unter andern Schriften des Nyſſeners namentlich die de anima et resurrectione für gefälſcht durch die Häretiker (Photius, bibl. cod. 233). Es iſt vielmehr ungefälſchter Origenismus, der hier noch ſpürbar iſt. Und wie bei Origenes iſt die Wurzel dieſer Lehre in der Gotteslehre, nicht in der „generiſchen" Faſſung der Menſchheit Chriſti zu ſuchen. **Loofs.**

Gregor von Tours, geſt. 593 oder 594. — Die Hist. Franc. und andere Schriften Gregors wurde in den Jahren 1511 und 1512 zuerſt in Paris, 1568 in Baſel (Herausgeber M. Flacius Illyricus) gedruckt; 1699 gab Ruinart die Werke G.s in kritiſch bearbeitetem Text heraus. Seine Ausgabe iſt von Bouquet 2. Bd und MSL 71. Bd wieder abgedruckt. Eine neue kritiſche Ausgabe der H. Fr. verdanken wir Wilh. Arndt MG Scr. rer. Merov. I, 1 1885, der übrigen Schriften B. Kruſch a. a. O. I, 2. Endlich iſt die H. Fr. von Omont und Collon, Paris 1886 u. 93 herausgegeben. Die älteſte franzöſ. Ueberſetzung der H. Fr. erſchien 1610 von Claude Bonnet, die erſte deutſche 1849 in Würzburg; für die Sammlung der Geſchichtſchreiber deutſcher Vorzeit bearbeitete Wilhelm Gieſebrecht eine neue Uebertragung mit ausführlicher Einleitung 1851, neueſte Aufl. 1887. Zur Kritik: G. Monod, Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, Paris 1872; G. Kurth in der Revue des quest. histor. Bd 44, 1888; Wattenbach, GQ. 1. Bd 6. Aufl. 1893 S. 92ff. Den geſchichtlichen Stoff, welchen Gregor bietet, haben Auguſtin Thierry in ſeinen Recits des temps merovingiens Paris 1840, auch ins Deutſche überſetzt (Elberfeld 1855) und Löbell, Gregor von Tours und ſeine Zeit, vornehmlich aus ſeinen Werken geſchildert, Leipzig 1839, 2. Aufl. 1869 verarbeitet. Ebert, Geſch. d. chriſtl. lat. Litteratur 2. Aufl. 1889 S. 566ff.; Kurth a. a. O. Bd 24, 1878; A. Jacobs, Géographie de Grégoire de T., Paris 1858, 2. Aufl. 61; Bonnet, Le Latin de Grég. de T., Paris 1890. Manitius im NA XXI S. 549ff.

Gregor, Biſchof von Tours, iſt im J. 538 oder 539 zu Arverna, jetzt Clermont-Ferrand, der Hauptſtadt der Auvergne, geboren. Er ſtammte aus einer angeſehenen römiſchen Familie und hieß urſprünglich Georgius Florentius, nahm aber ſpäter aus Verehrung gegen den Großvater ſeiner Mutter, den Biſchof Gregor von Langres, den Namen Gregorius an. Sein Vater Florentius ſtarb frühe; er wurde nun von ſeinem Oheim, dem Biſchof Gallus von Clermont, erzogen und entſchied ſich unter deſſen Leitung, zum Teil infolge der wunderbaren Errettung von einer ſchweren Krankheit, für den geiſtlichen Stand. Da Gallus ſtarb, als Gregor noch ein Knabe war, und ſeine Mutter nach Burgund überſiedelte, wo ihre Verwandten lebten, ſo wurde er einem gewiſſen Avitus, einem angeſehenen, in den heiligen Schriften wohl bewanderten Prieſter ſeiner Vaterſtadt übergeben und von dieſem zwar zum fleißigen Studium der geiſtlichen Schriften, nicht aber zur Grammatik und den weltlichen Wiſſenſchaften angehalten. Eine gefährliche Krankheit, die ihn ums Jahr 563 befiel, veranlaßte ihn zu einer Wallfahrt an das Grab Martins in Tours, der damals für den mächtigſten Heiligen Galliens galt. Dort fand er die gehoffte Geneſung, was für die religiöſe Richtung ſeines Lebens entſcheidend wurde. Als i. J. 573 der Biſchof Eufronius von Tours ſtarb, wurde Gregor dort zum Biſchof gewählt; er hielt ſich eben am Hofe Sigiberts I. (561—576) auf, der neben Auſter die Auvergne beſaß. Da er ſeit dem Tode Chariberts (567), auch die Herrſchaft über Tours führte, war ihm Gregors Wahl erwünſcht; er nötigte ihn das Bistum anzunehmen und ließ ihn in Rheims konſekrieren. Gregor widmete ſich den Aufgaben, die ſeine biſchöfliche Stellung ihm auflegte, mit großem Eifer: er verſah nicht nur ſein geiſtliches Hirtenamt mit ſorgſamer Treue, ſondern überwachte auch die weltlichen Angelegenheiten der Stadt, vertrat ihr Wohl den Herrſchern gegenüber mit Entſchiedenheit und Klugheit, ſchützte ſie gegen die Gewaltthätigkeit der königlichen Beamten, und ſorgte für Hebung des Wohlſtandes. Die unter Eufronius abgebrannte biſchöfliche Kirche ließ er größer und ſchöner als ſie geweſen, wieder aufbauen; ſie wurde i. J. 590 geweiht. Auch die Perpetuuskirche ließ er wiederherſtellen und mit Gemälden ſchmücken. Außerdem baute er in ſeiner Diöceſe eine Anzahl Kirchen, erwarb und entdeckte Reliquien.

Die politiſchen Verhältniſſe, unter denen Gregor ſein Amt zu führen hatte, waren ſchwierig. Tours gehörte ſeit dem Tode Chlothachars I. (561) zum Reiche Chariberts. Als dieſer ſtarb, fiel die Stadt, wie eben bemerkt, an Sigibert von Auſter. Allein er kam nicht zu ruhigem Beſitz; i. J. 573, kurz nachdem Gregor ſein Amt angetreten hatte, bemächtigte ſich Chilperich der Stadt, er verlor ſie wieder, nahm ſie von neuem ein, um ſie wieder zu verlieren. Erſt die Ermordung Sigiberts brachte 576 ſie dauernd in ſeinen Beſitz. Nun behauptete er ſie bis zu ſeinem Tod, 584. Gregor ſpielte in dem Ringen der Könige keine thätige Rolle; aber ſeine Darſtellung der Verhältniſſe zeigt ihn unverkennbar als den Gegner Chilperichs. Dieſer ſelbſt, mehr noch ſeine Parteigänger in Tours haßten den Biſchof. Einer von ihnen, ein gewiſſer Leudaſt, der auf Veranlaſſung Gregors vom Amt eines Grafen von Tours abgeſetzt worden war, trat, um Rache zu nehmen, mit der Anklage gegen ihn auf, er habe die Königin Fredegunde eines unkeuſchen Lebenswandels beſchuldigt. Es wurde nun ein gerichtliches Verfahren eingeleitet, bei welchem Gregor ſich durch einen Eid von der ihm beigemeſſenen Schuld reinigte und dem König Chilperich durch ſein kluges und feſtes Benehmen ſo imponierte, daß derſelbe ein beſſeres Verhältnis zu ihm ſuchte. Nach Chilperichs Tod bemächtigte ſich ſein Bruder Guntchramnus, König von Burgund, der Stadt Tours; Gregor, der ſchon von früher her bei dieſem in Gunſt ſtand, erhielt von ihm auch jetzt wieder Beweiſe des Vertrauens. Doch behielt Guntchramnus das Erbe Sigiberts nicht für die Dauer; er trat es 587 durch den Vertrag von Andelot an deſſen Sohn Childebert II. (576—595) ab. Bei dieſem und ſeiner Mutter Brunhild ſtand nun Gregor in beſonderem Anſehen, er wurde oft an den Hof berufen und zu wichtigen Staatsgeſchäften gebraucht. Neun Jahre lang hatte er dieſe günſtigeren Verhältniſſe zu genießen. Er ſtarb am 17. November 593 oder 594.

Seine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit begann Gregor erſt als Biſchof und zwar mit einer Geſchichte der Wunder des hl. Martin (De virtutibus s. Martini episcopi libri IV). Das erſte Buch iſt i. J. 575 geſchrieben; die Arbeit an der Fortſetzung begleitete ſein ganzes weiteres Leben: das letzte Buch iſt unvollendet; Gregor hat noch i. J. 593 daran gearbeitet. Nachdem die zwei erſten Bücher vollendet waren, wandte ſich Gregor den Wunderthaten eines arverniſchen Heiligen zu: er ſchrieb das Buch De passione et virtutibus s. Juliani martyris. Nach 587 folgte der Liber in gloria martyrum; auch ſeinen Inhalt bilden nur Wundergeſchichten: neben Chriſtus, Maria und den Apoſteln werden beſonders galliſche Märtyrer verherrlicht. Eine Parallele iſt das Buch In gloria confessorum, indem auch dieſes der Verherrlichung galliſcher Heiliger gewidmet iſt. Zeigen dieſe ſämtlichen Schriften Gregor ganz in dem Aberglauben ſeiner Zeit befangen, und haben ſie deshalb nur ſittengeſchichtlichen Wert, ſo kommt den in dem Liber vitae patrum zuſammengefaßten Biographien größere Bedeutung zu. Sie bieten nicht unwichtige Nachrichten über eine größere Anzahl galliſcher Männer aus der Zeit nach dem Untergang des Reichs und der Aufrichtung der germaniſchen Staaten.

Die bisher genannten Schriften hat Gregor ſelbſt am Ende der Frankengeſchichte als ſeine Werke angeführt. Dort nicht genannt, aber ihm zweifellos angehörig iſt der Liber de miraculis b. Andreae ap. und die Passio s. martyrum septem dormientium apud Ephesum.

Sein berühmteſtes Werk iſt die Frankengeſchichte. Er begann die Arbeit an ihr nicht lange nach ſeinem Eintritt in den Epiſkopat und ſetzte die Erzählung bis zum Jahr 591 fort. Aber auch in den letzten Jahren ſeines Lebens hat er an dieſem, ſeinem Hauptwerke, gearbeitet, Zuſätze und Nachträge beigefügt. Das Werk beginnt mit einer Ueberſicht der Weltgeſchichte, gelangt aber ſchon am Schluß des erſten Buches bis zu den Anfängen der fränkiſchen Eroberung und dem Tode des heiligen Martinus. Je mehr ſich die Ereigniſſe den Zeiten Gregors nähern, deſto ausführlicher wird die Erzählung, die letzten ſieben Jahre füllen allein vier Bücher. Schon im vierten Buch iſt Gregor nicht mehr nur von fremder Überlieferung abhängig; vom fünften an erhält ſein Werk den Charakter von Denkwürdigkeiten eines Zeitgenoſſen, bei welchen die perſönlichen Beziehungen des Verfaſſers überall deutlich hervortreten. Von Kunſt der Darſtellung, von dem Beſtreben, die Dinge zu erklären, die Urſachen der Begebenheiten, die Triebfedern der Handelnden zu entdecken, findet ſich bei Gregor faſt keine Spur; dagegen macht ſein Bericht den Eindruck unmittelbarer und unbefangener Anſchauung, wir finden nichts von jener rhetoriſchen Verflachung und unerſprießlichen Phraſenhaftigkeit, welche den Stil ſeiner Zeitgenoſſen ſo häufig ungenießbar macht. Bei dem gänzlichen Mangel philologiſch-rhetoriſcher Schulbildung mußte Gregor auf ſtiliſtiſche Kunſt verzichten. Selbſt ſeine grammatiſche Kenntnis iſt, wie er ſelbſt geſteht, ſehr mangelhaft, er klagt, daß er das

Geschlecht der Wörter verwechsele, falsche Kasus setze, die Präpositionen unrichtig verbinde, die Sätze nicht gehörig zu bilden wisse. Dagegen verdient er in sachlicher Beziehung alles Vertrauen; wenn auch seine persönlichen Beziehungen nicht ohne Einfluß auf Auffassung und Auswahl des Erzählten sind, so merkt man es ihm an, daß er allen guten Willen hat, die Wahrheit unparteiisch zu sagen und sogar Kritik zu üben.

Wenn für den größten Teil der fränkischen Geschichte Gregors eigene Erinnerung und die Nachrichten Mitlebender Quellen sind, so hat er auch für die ersten Bücher nicht nur aus schriftlichen Quellen, sondern auch aus der ungeschriebenen Überlieferung geschöpft: das Bild, das er von der Urgeschichte der Franken, von Chlodowech ꝛc. entwirft, ist ein Spiegelbild der Volkssage, nicht eigentlich Geschichte.

In der Beurteilung verleugnet er den Theologen nicht. Das zeigt sich nicht nur in der theologischen Einleitung seiner Werke und in seiner Parteinahme gegen die arianischen Goten, sondern besonders in der moralisierenden Tendenz seiner Geschichtschreibung — dem Seitenstück zu der Förderung des Wunderglaubens in den Mirakelbüchern — und in der eschatologischen Bestimmtheit seiner Weltanschauung.

Um so weniger ist es verwunderlich, daß dieser Historiker auch ein theologisches Werk verfaßte In psalterii tractatum commentarius; es sind nur dürftige Fragmente auf uns gekommen. Schließlich mag auch noch die Schrift De cursu stellarum ratio genannt werden, sie diente einem praktischen Bedürfnisse: der Bestimmung der Zeit für die nächtlichen Offizien nach dem Stand der Sterne. **Käpsel** † (**Hauck**).

Gregor von Utrecht, gest. 775 oder 776. — Liudger. Vita Gregorii. bei Mabillon ASB III. 2 S. 319; AS Aug. V S. 254: MSL 99 S. 749; krit. Ausgabe von E. Holder-Egger MG SS XV. S. 63; Wattenbach GQ. I, S. 245 6. Aufl.; Rettberg. KG Deutschlands II, S. 531; Moll. Die vorreform. KG der Niederlande, deutsch von Zuppke 1895 S. 175 ff.; Hauck, KG Deutschlands II, S. 312 ff.

Gregor, geb. 707 oder 708, entstammte einer vornehmen fränkischen Familie und wurde an der Hofschule erzogen; später kam er in das Kloster Pfalzel, Diöcese Trier, das seine Großmutter Adula als Äbtissin leitete. Diese, und damit auch Gregor, ist erst durch eine Fälschung zu einem Glied des Merowingerhauses geworden. In Pfalzel sah Gregor i. J. 722 den aus Friesland nach Thüringen ziehenden Bonifaz. Er erregte dessen Aufmerksamkeit durch gutes Vorlesen bei Tisch und Bonifaz gewann des Jünglings Herz gleich so, daß dieser sich ihm anschloß und mit ihm zog. Von da an war Gregor der Begleiter seines Meisters, dem er 737 selbst nach Rom folgte. Gegen das Lebensende desselben erscheint er als Presbyter und Abt, d. h. hier, Vorsteher der Schule am St. Martinsmünster in Utrecht. Nach dem Märtyrertode des Bonifaz ward er von Papst Stephan III. und König Pippin mit der Predigt des Evangeliums unter den Friesen betraut. Diesem Auftrage lag er mit großem Eifer und gutem Erfolge ob; Utrecht und das als Handelsplatz bedeutende Wijk bei Duurstede waren die hauptsächlichsten Orte seines Wirkens, das sich über das ganze mittlere Friesland bis zur Lauwers erstreckte. Zu seinen Mitarbeitern gehörten die Angelsachsen Alubert und Liafwin und der Friese Liudger. Noch über die Grenzen Frieslands hinaus wirkte G. durch die unter seiner Leitung aufblühende Schule, zu der Jünglinge aus den verschiedensten deutschen Stämmen — es werden Franken, Angelsachsen, Friesen, Sachsen, Baiern, Schwaben genannt — herbeiströmten. Dabei blieb er selbst stets Presbyter, er war bedenklich, etwas höheres sein zu wollen, als ein Mönch. In seinen späteren Jahren ließ er die bischöflichen Geschäfte durch einen Chorepiskopus, den obengenannten Alubert, besorgen. Auf Gregors Wunsch erhielt dieser 767 in York vom Erzbischof Antbelbert die bischöfliche Weihe und zwar zur Arbeit unter den festländischen Sachsen (ad Ealdsexos = antiqui Saxones, s. Pauli, AdG XII S. 151). Die drei letzten Lebensjahre verbrachte Gregor im Zustande wachsender Lähmung. Als er den Tod nahe fühlte, ließ er sich vor den Altar der St. Salvatorskirche bringen. Dort ist er am 25. August 775 oder 776 gestorben. Dieser Ansatz ergiebt sich aus der Urkunde Karls vom 10. Juni 777 (BM 206). Nach der Schilderung, welche sein Schüler Liudger in seiner mit großer Liebe und Anhänglichkeit, aber etwas schwülstig geschriebenen vita von ihm giebt, war er ein Mann aufrichtiger und herzlicher Frömmigkeit, der die Echtheit seines Christentums auch in schweren Lebenslagen bewährte, in seinen Anschauungen aber durchaus Mönch. Sein Nachfolger wurde sein Neffe Alberich. **G. Plitt** † (**Hauck**).

Gregor der Wunderthäter, gest. um 270. — Ueber Ausgaben und Litteratur vgl. Fabricius-Harles VII, 249 ff.: E. C. Richardson, The antenic. fath.. Buffalo 1884, 65 ff.: Chevalier.

Répert. des sources hist. 920 f. 2621; Harnack-Preuſchen, Geſch. der altchriſtl. Litt. I, 428 ff.; G. Krüger, Geſchichte der altchriſtl. Litt. 139 ff. und Nachträge 23 f.; P. Battiffol, Anciennes littératures chrét. La littér. grecque, Paris 1897 S. 180 f. Vgl. auch Ryſſel und Kötſchau (ſ. u.) — Ausgaben: Nach der lateiniſchen von Fr. Zinus, Vened. 1574, erſte griechiſche Ausgabe von Gerh. Voſſius, Mainz 1604. Dann Fronto Ducäus, Paris 1622; Gallandi, Bibl. vet. patr., Vened. III, 377 ff. (XIV, App. 119) MSG X, 963 ff. Die Lobrede auf Origenes u. a. von J. A. Bengel, Stuttg. 1722, in de la Rues Origenesausg. IV, Par. 1759, App. 55 ff.; Lommatzſch 25, 339 ff.; zuletzt P. Kötſchau. Freib. und Leipz. 1894. Der kanoniſche Brief BM VII, Paris 1624, zuletzt von Routh ², Reliqu. sacrae 1846, III, 251 ff.; Pitra, Iur. eccl. graec. hist. et monum. I, Rom 1864, 562 ff.; Dräſeke in JprTh 1881, 730 ff. Die Metaphraſis zu Prd, Antw. 1613 und in Catena gr. patr., Antw. 1614. Die Glaubensformel C. P. Caspari, Alte und neue Quellen z. Geſchichte d. Tauſſymb. und der Glaubensr. Chriſt. 1879, 10 ff.; F. Kattenbuſch, Das apoſt. Symb. I, Leipzig 1894, 338 ff.; A. und G. L. Hahn, Bibl. d. Symb. und Glaubensr. ³, Bresl. 1897, 253 ff. Exeget. Fragmente bei Pitra, Anal. sacra III, 589 ff. Die Schrift an Philagrius griech. als ep. 46 des Gregor v. Nyſſa MSG 46, 1101 ff. Syriſche Ueberſetzungen von Gregors Schriften bei Lagarde, Anal. Syriaca, Leipz. und Lond. 1858, 31 ff. Dieſelben nebſt armeniſchen Ueberſ. von Homilien bei Pitra-Martin, Anal. sacra IV, 81 ff. 134 ff. 345 ff. 386 ff. Der *λόγος κεφαλαιώδης* ſyriſch von A. S. Lewis, Studia Sinait., Lond. 1894, 19 ff. Die unechte *κατὰ μέρος πίστις* zuletzt von Lagarde, Titi Bostreni etc. graece, Berl. 1859, 103 ff. und Dräſeke in TU VII, 1892, 369 ff. Deutſche Ueberſ. der Lobrede, der Glaubensformel und des kanon. Briefs von J. Margraf in Biblioth. d. Kirchenväter, Kempten 1875; der ſyr. Schriften An Theopomp und An Philagrius bei V. Ryſſel, Gregorius Thaumaturgus, Leipz. 1880 und des *λόγ. κεφ.* im Rhein. Muſ. 1896, 4 ff. Eine armeniſche Homilie über die Gottesmutter hat F. C. Conybeare im Expositor 1896, 161 ff. engliſch veröffentlicht. — Litteratur: Leo Allatius, Diatriba de Theodoris in MSG X, 1205 ff.; Boye, Diss. hist. de S. Greg. Thaum., Jena 1709; C. P. Caspari a. a. O. 65 ff.; H. R. Reynolds in DchrB II, 730 ff.; Ryſſel a. a. O., JprTh 1881, 565 ff., Rh. Muſ. 1896, 318 ff., Theol. Zeitſchr. f. d. Schweiz 1894, 228 ff.; J. Dräſeke in JprTh 1881, 379 ff. 724. 1882, 343 ff. 553 ff. 1883, 634. 1884, 657 ff.; in Geſ. patriſt. Unterſ., Altona und Leipz. 1889, 94 ff. 103 ff.; in ZwTh 1894 Bd I, 246 ff. 1896, 166 ff. und in Byz. Ztſchr. 1896, 362; E. Neſtle, Bengel als Gelehrter, Tüb. 1893, 21 ff.; O. Bardenhewer, Patrologie, Freib. 1894, 167 ff; F. X. Funk ThQS 1898 S. 81 ff.; Anal. Boll. Bd 14 (1895) S. 443; P. Kötſchau, Zur Lebensgeſchichte Gregors d. Wunderth.s, ZwTh 1898, 211 ff.

Wie die Zeit um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert für die weitere Entwickelung der Theologie grundlegend geworden iſt, ſo hat für die Geſtaltung der kirchlichen Ordnungen die Mitte des 3. Jahrhunderts eine verwandte Bedeutung durch mit der Gabe der Kirchenleitung ausgezeichnete Perſönlichkeiten gewonnen: zu ihnen zählt Gregor, der als „Wunderthäter" gefeierte erſte Biſchof von Neocäſarea in Pontus, ſeiner Vaterſtadt. Für die Kenntnis ſeines Jugendlebens iſt die vorzüglichſte Quelle ſein als *λόγος χαριστήριος* von ihm ſelbſt charakteriſierter *Εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός*, gehalten beim Abſchied von ſeinem Meiſter, bei dem er nach Euſ. KG VI, 30 fünf Jahre geweilt (die in der Lobrede § 3 erwähnten 8 Jahre ſollen den Zeitpunkt bezeichnen, ſeit welchem er ſich nicht rhetoriſchen Übungen gewidmet, alſo wohl nicht den ſeines Weilens bei Origenes). Gregor — von Haus aus Theodor — ſtammte aus vornehmer heidniſcher Familie, erſt nach ſeines Vaters Tod lernte er vierzehnjährig das Chriſtentum näher kennen. Mit ſeinem Bruder Athenodor wollte er ſich zum Sachwalter ausbilden und auf der berühmten Rechtsſchule zu Berytus ſeine juriſtiſchen Studien vollenden. Aber ſeine Schweſter zu ihrem Gatten nach Cäſarea geleitend, wird er dort durch den vor kurzem dorthin gekommenen Origenes feſtgehalten und deſſen begeiſterter Schüler, zunächſt in der Philoſophie, dann auch in der Theologie; doch zeigt ſeine Dankrede ihn noch durchaus vorwiegend das Chriſtentum als die gute Philoſophie erfaſſend. Dieſe Dankrede iſt zunächſt höchſt wertvoll für den Einblick in die Lehrmethode des Origenes. Durch ſie zieht „für uns eine Form der damaligen Weltlitteratur in die Kirche ein" und in ihr liegt zugleich „der erſte Verſuch der Selbſtbiographie eines Chriſten vor" (Overbeck ThZ 1881, S. 284). Eine längere Unterbrechung des Unterrichts durch die Verfolgung Maximins (Palladius, Hist. Laus. 147) iſt nicht wahrſcheinlich (Kötſchau S. XII f.), eine Reiſe nach Alexandrien (Greg. v. Nyſſa) ſo gut wie ausgeſchloſſen. Es iſt umſtritten, ob der Brief des Origenes (Orig. ed. Lomm. 17, 49 ff.; Philokalia ed. Robinſon S. 64 ff. in Kötſchaus Edition S. 40 ff.), früher (ſo Ryſſel S. 13; Dräſeke JprTh 1887, 112 ff.; Overbeck ThZ 1882, 33) oder ſpäter (ſo Kötſchau S. XV ff.) iſt als die Dankrede. M. E. gehören ſie etwa der gleichen Zeit an. Der Brief ermahnt Gr., die Geiſtesſchätze der Griechen in den Dienſt der chriſtlichen Philoſophie zu ſtellen, wie die Juden die den Ägyptern entwendeten ſilbernen und

goldenen Gefäße zum Schmuck des Heiligtums verwerteten. Gr., der noch mit der Absicht einer juristischen Laufbahn in die Heimat zurückgekehrt war, wurde nach Euſ. KG 6, 30 bald (um 240) vom Bischof Phädimus von Amasia zum Bischof seiner Vaterstadt geweiht, in der es nach der Ueberlieferung nur 17 Christen, also noch keine christliche Gemeinde, gab. Nur wenig zuverlässige Kunde aber besitzen wir von seinem bischöflichen Wirken, wegen dessen er als der eigentliche Begründer seiner heimischen Kirche gefeiert und als der Große oder der Wunderthäter gerühmt ward. Wir besitzen zwar einen dreifachen resp. vierfachen Bericht: nämlich des Gregor von Nyſſa „Leben und Lobrede" MSG 46, 893 ff., Rufins Wunderbericht (KG VII, 25) und die syrische (in einer Handschr. des 6. Jahrhunderts erhaltene) „Erzählung von den Ruhmesthaten des sel. Gr." (Nyſſel, Th. Zeitschr. f. d. Schw., s. o.), dazu Basilius, De spir. s. 74 S. 74 f. ed. Johnstohn, und keiner dieser Berichte ist aus dem andern geflossen. Während aber nach Nyſſels Urteil die in der syrischen Erzählung verkürzt vorliegende Legende die Quelle ist, aus welcher sie alle geschöpft haben, und diese noch der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehört, hat Kötschau, ZwTh 1898 S. 211 ff. wahrscheinlich zu machen gewußt, daß vielmehr die Gleichartigkeit der Berichte sich aus mündlicher Überlieferung erkläre, da Verschiedenheiten eine gemeinsame schriftliche Quelle ausschlößen. Gregor v. Nyſſa biete, durch Familientradition und persönliche Lokalkenntnis dazu befähigt, die zuverlässigste Fassung der Legende, schon getrübter sei die Überlieferung bei Rufin, noch mehr in der erst späteren syrischen Legende, für welche Kötschau auch keine griechische Vorlage annehmen möchte. Jedenfalls waltet in allen Berichten so sehr die Legende im eigentlichen Sinne, daß ihnen geschichtliche Bestandteile nur schwer zu entnehmen sind. Geschichtlich ist gewiß die Angabe von der Flucht Gregors in der Verfolgung (Syr. Erz. 13 f. Gregor v. N. 23 f.); ebenso wohl auch, daß er zum Gedächtnis der Märtyrer Feste feiern ließ mit weltlichen Lustbarkeiten verbunden, weil „das einfache und unkundige Volk wegen der leiblichen Vergnügungen im Heidentum verharrte". — Etwa drei Jahrzehnte hat Gregor seiner Gemeinde vorgestanden. Er hat an der 1. Synode (Euſ. VII, 28) gegen Paulus von Antiochien (264/65) teilgenommen, vielleicht auch an der 2. (269), da das Schreiben dieser Synode (Euſ. VII, 30) auch ein Theodor unterzeichnet hat (Nyſſel, Gregor Thaumaturgus 17), nach Suidas ist er unter Kaiser Aurelian gestorben. Er soll bei seinem Tode nur ebensoviel Heiden in Neucäsarea hinterlassen haben, als er Christen bei seinem Amtsantritt vorgefunden.

Ein Denkmal des kirchenregimentlichen Wirkens Gr.s ist seine Epist. canonica, welche die durch den Einfall der Goten zerrütteten Verhältnisse in Pontus in ebenso besonnener wie bestimmter Weise zu ordnen bemüht ist. Im übrigen scheint Gr. unter den Aufgaben der Kyberneſe nur zu beschränkter schriftstellerischer Thätigkeit gekommen zu sein. Seine *Ἔκθεσις τῆς πίστεως* ist offenbar auch aus praktischem Bedürfnis erwachsen. Nach Gregor v. Nyſſa ward sie ihm durch Offenbarung (MSG 46, 909; daher auch als *ἀποκάλυψις* bezeichnet); Gregors von Nyſſa Großmutter Makrina hatte noch des Thaumaturgen eigenen Unterricht nach dieser Formel empfangen, deren Autograph sich noch zur Zeit des Enkels in Neocäsarea befunden haben soll. Caspari hat zum Erweis der Echtheit und Integrität dieses Bekenntnisses (S. 32 ff.) gezeigt, daß es in der That die (allerdings weiter entwickelten) Züge der Theologie des Origenes trägt, gerade indem es den Sohn als *μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ*, als *υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς . . ἀΐδιος ἀϊδίου*, sowie eine *τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη* bekennt und erklärt *οὔτε οὖν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν, . . ἀλλ' ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί*. In der verlorenen *Διάλεξις πρὸς Αἰλιανόν* hatte Gr. Ausdrücke gebraucht, auf welche die Sabellianer sich beriefen, aber andererseits von dem Sohn als *κτίσμα* und *ποίημα* geredet (Basil. ep. 210, 5; MSG 32, 776). Die *Μετάφρασις* zum Prd, eine kurz umschreibende Erklärung, wird von Handschriften auch Gregor von Nazianz, dem berühmtesten Träger dieses Namens, beigelegt; aber Hieronymus bezeichnet nicht nur (de vir. ill. 65) Gr. Th. als Verfasser einer Metaphrasis Ecclesiastae, sondern citiert auch (Comm. in Eccl. 4) die Erklärung dieser Metaphrase zu 4, 13 als die seine (vir sanctus Gregorius, Ponti episcopus, Origenis auditor in metaphrasi ecclesiastica [l. Ecclesiastae] ita hunc locum intellexit: ego vero etc.). Schwieriger ist die Entscheidung über die in syrischer Übersetzung als Werke des Gr. Th. überlieferten Schriften „An Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" und „An Philagrius über die Wesensgleichheit". Was die erstere anlangt, so springt eine gewisse Verwandtschaft mit Schriften des Methodius ins Auge (so auch schon

Overbeck ThLZ 1881, 286). Dies gilt ſowohl von der ganzen Anlage des Werkes wie von Einzelnem: vgl. K. 6. 7 mit Methodius ed. Bonwetſch S. 347,35ff., namentlich K. 7 die Worte: „Der aber, welcher freiwillig infolge der Leidensunfähigkeit ſeiner Natur durch die Vermiſchung mit den Leiden die Leiden unterjocht, von dem ſagen wir nicht, daß er den Leiden unterworfen ſei“ und „der Leidensunfähige iſt für die Leiden zum Leiden geworden, ſo daß durch ihn die Leiden litten, indem die Leidensunfähigkeit durch ihr Leiden ihre Leidensunfähigkeit offenbarte“; mit Method. S. 348,1ff. *πάθος παθῶν διὰ τοῦ παθεῖν γενόμενος καὶ θάνατος διὰ τοῦ θανεῖν θανάτου . . . ἦν ἐν τῷ παθητῷ μένων ἀπαθὴς καὶ ἐν τῷ θνητῷ ἀθάνατος . . τὸ θνητὸν θεότητι κεράσας ἀθανάτῳ.* Dieſe Schrift ſcheint mir kein Zeichen theologiſcher Verſumpfung (ſo Harnack, DG³ I, 736), da das Problem, welches Athanaſius in De incarn. bewegt, ſchon hier mitwirkt; dagegen hebt Harnack richtig die Gefahr hervor, die Spekulation von der Exegeſe der bibliſchen Schriften zu löſen. Das griechiſche Original der zweiten Schrift iſt unter den Werken des Gr. von Nazianz (ep. 243, früher orat. 45) und des Gr. von Nyſſa ep. 46 als *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* erhalten (MSG 46, 1101ff.), und Dräſeke, der dies entdeckt, hat auf Übereinſtimmungen mit Anſchauung und Ausdrucksweiſe des Gr. von Nazianz aufmerkſam gemacht (JprTh 1881, 379ff. und Geſ. patr. Unterſ. 103ff.). Aber ſchon früher war dieſe Schrift dem Nazianzener abgeſprochen worden (von Tillemont, den Benediktinern u. a.) und ſie ſcheint beſſer in die Zeit des Gr. Th. zu paſſen (vgl. die Frage *ὡς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ κ. ἁγ. πνεύματος ἡ φύσις, . . πότερον ἁπλῆ τις ἢ σύνθετος*, und die Argumentation *τὸ γὰρ ἁπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον· τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον ἀνάγκη τέμνεσθαι . . ·τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές, πάθος γὰρ τομή*); nichts deutet auf die arianiſchen Kämpfe; auch das Zuſammentreffen der Anſchauungen des Mönchs Euagrius nach Sokrates KG III, 7 (*ὁρίζεσθαι ὡς ἁπλοῦν τὸ θεῖον πάντη ἀπαγορεύει*) mit dem Inhalt unſeres Traktats (Dräſeke a. a. O. S. 136) iſt nicht entſcheidend. — In Bezug auf den *Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν*, welcher philoſophiſch argumentierend über das Weſen der Seele handelt und ſyriſch ſich als „Abhandlung, verfaßt von den Philoſophen über die Seele“ vorfindet, hat Dräſeke ein wahrſcheinlich auf Prokop von Gaza zurückgehendes Zeugnis des Nikolaus von Methone beobachtet, welches bereits dieſen Traktat dem Gr. Th. zuweiſt (ZwTh 1896, 166ff.). Sicher gehören dem Thaumaturgen nicht an die ſeinen Namen tragenden *Κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα, ἐν οἷς καὶ ἀναθεματισμὸς κεῖται* etc. (daher *Ἀναθεματισμοί*). Ob ſie Vitalis zum Verfaſſer haben (Dräſeke, Geſ. patr. Unt. S. 94ff.), oder vielmehr antiapollinariſtiſch ſind und erſt der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören (Fabricius, Bibl. gr. V, 252 u. beſ. Funk), iſt hier nicht zu erörtern. Als Werk des Apollinaris hat Caspari S. 65ff. die *κατὰ μέρος πίστις* erwieſen. Gerade Gr. ſind ja Schriften des Apollinaris untergeſchoben worden, wie ſchon ſeit 500 geklagt wurde (vgl. Caspari S. 66ff.). — In den Katenen (griechiſchen, wie ſyriſchen und armeniſchen) finden ſich echte und unechte Anführungen unter Gr.s Namen, die erſt noch zu unterſuchen ſind. Gedruckt liegen ſolche z. B. vor in Ghisleri Comm. in Ierem. Bd I zu Kp. 9 und 10, 2, wo z. B. das zu Jer 9, 25f. mir echt zu ſein ſcheint. Auch das von Pitra, Anal. s. III, 589 mitgeteilte Fragment zu Hi 3 erinnert in ſeiner gleichzeitigen Verwertung von Pſ 120, 5 und Jer 20, 14 an die Darlegungen des Origeniſten in Method. De resurr. I, 12, 4, hat alſo Anſpruch auf Echtheit. Die Fragmente aus De resurrectione (Pitra IV, 376f.) gehören vielmehr der Apologie des Pamphilus an (Ryſſel, Gr. Th. S. 47). Ebenſo iſt eine Anzahl von griechiſch (zwei auch ſyriſch), vornehmlich aber armeniſch erhaltenen Homilien (Krüger S. 144) ſpäteren Urſprungs. Dies gilt m. E. auch von der erſten In nativitatem. Zwar haben Martin S. 387f., Loofs ThLZ 1884, 55 und Bardenhewer S. 169 mit Recht auf die Berührungen mit der Schrift über die Leidensfähigkeit hingewieſen. Zu vgl. iſt etwa K. 4 cum esset verbum, tormentis alienum, factus est corpus et apparuit, non mutatus, non alter factus, neque a natura quam possidebat decidit und K. 8 tunc secundum suum esse natus est, a patre indivisus, hodie de virgine propter nostram salutem nascitur, sed non secundum naturam mit z. B. K. 14 jener Schrift: „er, der . . die Geſtalt der ſterblichen Menſchen angenommen hat . . und ſo blieb, wie er iſt, noch auch etwas bei ſeinen Leiden litt“ (ähnlich K. 18). Aber es laſſen ſich auch wörtliche Übereinſtimmungen dieſer Schrift mit fraglos viel ſpäteren aufweiſen, z. B. mit dem *λόγος θεολογικός* des Gregor von Antiochien (Mai, Class. autores X, 560ff.), obwohl auch dieſer kaum der Verfaſſer ſein kann: vgl. K. 19 intravit Aegyptum Aegypti idola movens mit Mai S. 564 *ὁ κατελθὼν εἰς Αἴγυπ-*

τον καὶ σεσοφισμένα τὰ χειροποίητα Αἰγύπτου, R. 21 in pannis obvolvitur . . et peccatorum vincula frangit mit ebd. ὁ σπαργάνοις . . περιβληθεὶς . ., καὶ λύων ὡς θεὸς τῶν ἁμαρτημάτων τὰ σπάργανα. **R. Bonwetsch.**

Gregorianiſcher Geſang, ſ. Kirchengeſang.

Gretſcher (Gretserus), Jakob, geſt. 1625. — Seine geſammelten Werke (nach neueſter Zählung 229 im Druck und 39 im Manuſkript) ſind 1734—1739 in Regensburg in 17 Foliobänden erſchienen. Vgl. über ihn die Vita vor dieſer Geſamtausgabe im I. Bande; Sotuel, Biblioth. Scriptorum Soc. Jesu; Mederer, Annales Ingolstadiensis Academiae, pars II, p. 242—245; Kobolt, Bayriſches Gelehrtenlexikon; den A. von Schrödl im Kirchenlexikon, 2. A. V. Bd Sp. 1199 ff., Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, Liège. I. Série. 1853, p. 345—364, wo eine eingehende Inhaltsangabe der Werke Gretſchers zu finden iſt. Nouvelle édition p. C. Sommervogel T. I, Brüſſel 1890.

G. war ein fruchtbarer polemiſcher Schriftſteller des Jeſuitenordens. Im Jahre 1562 zu Markdorf, in der früheren Diöceſe Konſtanz, geboren, trat er im J. 1578 in den Orden der Jeſuiten ein und diente ihm nach Vollendung ſeiner Studien als Profeſſor an der Univerſität Ingolſtadt. Hier trug er drei Jahre Philoſophie, ſieben Jahre Moral und 14 Jahre Dogmatik vor; dabei war ſein ganzes Leben ein unermüdlicher Kampf gegen die Feinde ſeines Ordens und ſeiner Kirche. Eifrig und bitter bekämpfte er beſonders die proteſtantiſchen Schriftſteller ſeiner Zeit, Haſſenmüller, Goldaſt, Dupleſſis-Mornay und viele andere. Seine Studien erſtreckten ſich auf alle Gebiete der Theologie und auf die der Geſchichte, welche kirchliches Intereſſe erwecken. Unter ſeinen Werken iſt das wichtigſte die dreibändige Schrift de sancta cruce (Op. ed. Ratisbonensis 1734, Tom. I—III), in welcher Gretſcher über das Kreuz in geſchichtlicher und liturgiſcher Beziehung handelt. Auch auf dem Gebiete der Philologie hat der ſprachenkundige Gelehrte mit Erfolg gearbeitet; ſeine griechiſche Grammatik, institutionum linguae graecae libri III, erlebte mehrere Auflagen. Seinen Ruhm bei den katholiſchen Zeitgenoſſen erwarb er ſich aber durch ſeinen zähen und rückſichtsloſen Kampf gegen den Proteſtantismus. Bei weltlichen und geiſtlichen Großen ſtand er infolgedeſſen in hohem Anſehen, der Kaiſer Ferdinand II. ſowohl als auch der Papſt Clemens VIII. haben ihn ausgezeichnet; auf dem Religionsgeſpräch zu Regensburg (1601) trat er im Auftrage ſeines Landesherrn, Maximilians I., als Hauptgegner der Proteſtanten auf. Die Jeſuiten nannten ihren ſtreitbaren Vorkämpfer „magnus Lutheranorum domitor ac malleus haereticorum et calumniatorum Societatis Jesu terror". In dem ewigen Kampfe aber, den er führte, hatte er ſich einen nicht geringen Grad von Roheit angewöhnt, von welcher uns ein charakteriſtiſches Beiſpiel aufbewahrt iſt. Als die Markdorfer aus Stolz auf ihren gefeierten Mitbürger ihn um ſein Bild für ihr Rathaus baten, ließ er ihnen ſagen: ſie möchten einen Eſel abmalen, da hätten ſie ſein Bild. Gretſcher ſtarb am 29. Januar 1625 in Ingolſtadt, 63 Jahre alt. **(K. Sudhoff †) P. Tſchackert.**

Gribaldi, Matteo, geſt. 1564. — Litteratur: Trechſel, Die proteſt. Antitrinit. II, 277 ff.; Galiffe, Notices généalog. IV, 202 f.; Fazy, Procès de Gentile . . . (Mém. de l'Institut Genevois XIV 1878 f.

Gribaldi, paduaniſcher Rechtsgelehrter, dem Antitrinitarismus zugethan (ſ. d. A. Gentile Bd. VI S. 518, 19), der jedes Jahr einige Zeit teils in Genf, teils auf ſeiner in der Nähe liegenden Herrſchaft Farges verweilte, gab im September 1554, da er wieder nach Genf gekommen, in einer Verſammlung der italieniſchen Gemeinde Anſtoß durch ſeine antitrinitariſchen Erklärungen. Er verſprach bei ſeiner Abreiſe, der Gemeinde von Padua aus neue Erklärungen zu geben. Ob er ſie wirklich gegeben, iſt nicht ganz ſicher. Er mußte übrigens bald Padua verlaſſen, um den Nachſtellungen der Mönche zu entgehen. In Zürich erhielt er durch die Vermittelung von Vergerio (ſ. d. A) einen Ruf nach Tübingen, beſuchte, ehe er ihm folgte, Genf und Calvin, wovon das Reſultat war, daß er aus der Stadt verwieſen wurde. Auf der Durchreiſe durch Zürich ſah er Bullinger und legte ihm ein Glaubensbekenntnis ab, von dem Bullinger ſelbſt ſagt, daß er es nicht mißbilligen konnte (an Beza 3. Dezember 1555), Bullinger ſelbſt wurde aber durch Beza gegen Gribaldi umgeſtimmt. Infolge davon verließ er ſeine Stelle in Tübingen. In der Schweiz, heimlich nach Farges zurückgekehrt, wurde er entdeckt und nach Bern geſchickt. Der Rat war nach dem Gutachten der Prediger willens, Gribaldi nicht eher Aufnahme zu gewähren, bis er mit einem guten Abgangszeugnis vom Herzog von Württemberg zurückkehre. Auf ſein dringendes Anſuchen, nicht nach Tübingen zurückgeſchickt

zu werden, nachdem er ein einigermaßen befriedigendes Glaubensbekenntnis abgelegt hatte, durfte er in Farges bleiben. Er ſtarb daſelbſt an der Peſt im September 1564.

Herzog † (Benrath).

Griechenland in der apoſtoliſchen Zeit. — Litteratur: Finlay, Greece under the Romans, London 1844, Deutſche Ueberſetzung, Leipzig 1861; G. Hertzberg, Die Geſchichte Griechenlands unter der Herrſchaft der Römer Bd. 1 u. 2 Halle 1866. 68; der 3. Bd umfaßt die Zeit von Septimius Severus bis Juſtinian I; Mommſen, Römiſche Geſchichte II^{8} 42—50 V Kap. VII. 230—294; dieſe klaſſiſche Schilderung des ſpäteren Griechenlands ſei dem Leſer ganz beſonders empfohlen; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Leipzig 1881, I 321—332; Pauly-Wiſſowa, A. „Achaja" 2. von Brandis I 190—198; Ramſay, St. Paul the traveller and the Roman citizen 4. Ed. London 1898, Deutſche Ueberſetzung von Groſchke u. d. T.: Paulus i. d. AG. Gütersloh, 1898 S. 194—213; vgl. auch Gardthauſen, Auguſtus u. ſ. Zeit I 1. 2 1896; Renan, St. Paul, Paris 1869 S. 166 ff.; Hausrath, Der Apoſtel Paulus, 1865, S. 65 ff.; vgl. H. Kiepert, neuer Atlas von Hellas. Berlin 1872 Blatt III.

Der Name Ἑλλάς kommt im NT nur einmal vor AG 20,2. Aus dem Zuſammenhang ergiebt ſich, daß damit gemeint iſt die Provinz Achaja mit Ausſchluß Makedoniens, insbeſondere Korinth, obwohl die Stadt nicht genannt wird. Dieſer Sprachgebrauch iſt ſeit der Zeit des Auguſtus jedenfalls nicht mehr der offizielle, ſondern populär ungenau. Gleichwohl aber wird er z. B. von Pauſanias VII, 16 noch unbefangen angewandt, obwohl er ausdrücklich angiebt 16, 7 *καλοῦσι δὲ οὐχ Ἑλλάδος ἀλλ' Ἀχαΐας ἡγεμόνα οἱ Ῥωμαῖοι, διότι ἐχειρώσαντο Ἕλληνας δι' Ἀχαιῶν τότε τοῦ Ἑλληνικοῦ προεστηκότων.* Der Name Achaja iſt gewählt, weil die Unterwerfung der Hellenen durch die der Achäer beendigt wurde. Die hier ausgeſprochene Anſchauung nimmt alſo an, daß die Freiheit und Unabhängigkeit Griechenlands ihr Ende erreicht habe mit der Niederwerfung des Achäiſchen Bundes und der Zerſtörung Korinths durch Mummius 146 v. Chr. Auch Tacitus bringt die possessio Achaiae mit Mummius zuſammen (ann. XIV, 21) und das 1. Makkabäerbuch hat dieſelbe geſchichtliche Anſchauung (8, 9, 10). Judas hört von den Römern, wie ſie *ἐπολέμησαν πρὸς τοὺς ἐκ τῆς Ἑλλάδος . . . καὶ κατεκράτησαν τῆς γῆς αὐτῶν καὶ καθεῖλον τὰ ὀχυρώματα αὐτῶν καὶ ἐπρονόμευσαν αὐτοὺς καὶ κατεδουλώσαντο αὐτοὺς ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Obwohl Judas damals bereits 15 Jahre tot war, iſt doch kein Zweifel, daß der Verf. die Ereigniſſe des Jahres 146 meint, und ſie nur anachroniſtiſch in die Zeit des Judas ſetzt (ſ. Grimm z. St.). Dieſe Auffaſſung der antiken Schriftſteller (vgl. Liv. ep. 32 Cic. accus. i. Verr. I, 21, 55) iſt wichtig zur Entſcheidung der archäologiſchen Streitfrage, ob Griechenland wirklich ſchon im Jahre 146 Provinz geworden iſt. (Die umfangreiche Litteratur hierüber verzeichnet Hertzberg I, 284 ff.) Während K. Fr. Herrmann (Geſ. Abh. z. Klaſſ. Lit.- und Altertumskunde 1849: die Eroberung von Korinth und ihre Folgen für Griechenland 1847 S. 356 ff.) die Anſicht vertritt, daß Griechenland erſt nach der Schlacht von Aktium Provinz geworden ſei, iſt die Mehrzahl der neueren kompetenten Beurteiler (Mommſen RG II^{8}, 48 Anm.; Marquardt RStV I, 321, 8, Hertzberg I, 284 ff., Brandis bei Pauly-Wiſſowa I, 190 ff.) zu der alten Auffaſſung gelangt, daß Achaja thatſächlich ſchon ſeit dem Jahre 146 von den Römern als Provinz betrachtet und behandelt worden ſei. Die allgemeine Angabe des Pauſanias, daß *καὶ φόρος τε ἐτάχθη τῇ Ἑλλάδι* (VII, 16, 6), wird erläutert durch Einzelnachrichten (ſ. Pauly-Wiſſowa I, 191 f.), daß Böotien, Euböa, das Gebiet von Korinth ſteuerpflichtig waren. Eine Anzahl von Städten freilich waren von der Abgabe befreit (Athen, Sparta, Theſpiä, Platää u. a.). Auch in politiſcher Beziehung genoſſen die Städte „Freiheit" (Cäſar b. c. 3, 3) d. h. eigene Verwaltung und Gerichtsbarkeit, wenn auch die demokratiſchen Verfaſſungen von Mummius in timokratiſche verwandelt wurden. Abgeſehen von dieſer Abhängigkeit in Bezug auf die Form der Verfaſſung und von der Tributpflichtigkeit hat ſich, wie Mommſen ſagt, Griechenlands Stellung ſtaatsrechtlich nicht geändert. Gleichwohl überwiegt heute die Auffaſſung, daß man Griechenland ſchon ſeit 146 als Provinz anzuſehen hat. Freilich nicht als ſelbſtſtändige Provinz, ſondern als „Teil des Kommandos von Makedonien". Dieſer Provinz und ihrem Konſul oder Prokonſul oder Prätor war es in adminiſtrativer Hinſicht unterſtellt: *οὔπω γὰρ εἰς τὴν Ἑλλάδα Ῥωμαῖοι στρατηγοὺς διεπέμποντο* (Plut. Cimon. 2). Aber einer der dem Leiter von Makedonien beigegebenen Legaten ſcheint ſchon in Achaja ſeinen feſten Sitz gehabt zu haben (CJA III, 597. 598. Pauly-Wiſſowa I, 192 f.). Als ſelbſtſtändige Provinz neben Makedonien iſt Achaja von Auguſtus nach der Schlacht von Aktium 31 eingerichtet worden (Mommſen, RG V, 233 f.) Der Umfang dieſer neuen Provinz iſt aus Strabo XVII, 840 zu entnehmen: *Ἀχαΐαν μέχρι Θετταλίας καὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων καὶ τινων Ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν ὅσα τῇ Μακεδονίᾳ*

προσώριστο. Über die Auslegung dieſer Stelle beſteht Streit. Es fragt ſich, ob μέχρι einſchließend oder ausſchließend zu nehmen iſt. Nach Mommſen (RG V, 234 Anm.) wäre Theſſalien und alles Land nördlich vom Oeta ſtets bei Makedonien geblieben, während Brandis (Pauly-Wiſſowa I, 193 f.) nicht nur Theſſalien und Aetolien, ſondern auch Epirus zu Achaja rechnet und bezüglich der „Epirotiſchen Völkerſchaften" eine Korruptel annimmt (vgl. auch Ramſay S. 192). Außer dem geſamten ſüdlichen Griechenland gehörte Euböa und der größte Teil der Kykladen zur Provinz, letztere wenigſtens bis ins 3. Jahrhundert, als ſie zu der neuerrichteten ἐπαρχία νήσων geſchlagen wurden. Bei der Teilung der Provinzen in ſenatoriſche und kaiſerliche (Gardthauſen I, 2, 565 ff.) wurde Griechenland dem Senat zugewieſen. Dieſer Stand der Dinge erlitt eine Unterbrechung, als Tiberius (Tac. ann. I, 76) es unter dem Befehl eines kaiſerlichen Legaten wieder mit Makedonien vereinigte. Aber ſchon Claudius ſtellte im Jahre 44 (Dion. Cass. 60, 24 init.) die frühere Ordnung wieder her. Eine andere Epiſode wurde eingeleitet durch die Befreiung Griechenlands unter Nero (66 oder 67 Bull. hell. XII, 510). Bei den iſthmiſchen Spielen hat Nero, nachdem er ſich als Wettkämpfer, Sänger und Lautenſpieler hatte bewundern laſſen, in einer Rede, die er nach Plut. Flamin. 12 fin. auf dem Markte von Korinth gehalten haben ſoll, den Griechen die Freiheit geſchenkt (Pauſan. VII, 17, 2), d. h. es wurde die Tributpflicht und die römiſche Provinzial-Regierung aufgehoben. Aber dieſe Herrlichkeit fand bereits durch Veſpaſian ein Ende. Mit der Motivierung, daß die Hellenen verlernt hätten, von der Freiheit den rechten Gebrauch zu machen, ſtellte er den früheren Zuſtand wieder her (Pauſan. XVII, 7, 3: *Οὐεσπασιανοῦ γὰρ μετὰ Νέρωνα ἄρξαντος ἐς ἐμφύλιον στάσιν προήχθησαν καὶ σφᾶς ὑποτελεῖς τε αὖθις ὁ Οὐεσπασιανὸς εἶναι φόρων καὶ ἀκούειν ἐκέλευσεν ἡγεμόνος, ἀπομεμαθηκέναι φήσας τὴν ἐλευθερίαν τὸ Ἑλληνικόν*). Im ganzen war alſo Achaja während dieſes Zeitraums eine ſenatoriſche Provinz und wurde demgemäß von Prokonſuln (*ἀνθύπατοι*) verwaltet (ſ. Marquardt 544 f.) Insbeſondere iſt dies für die Zeit von 44—67 gewiß, alſo für den Abſchnitt, in welchen die Anfänge des Chriſtentums in Achaja fallen. Richtiger geſagt waren die Statthalter einer beruhigten Provinz geweſene Prätoren, welche (ſeit der lex Pompeia von 53) fünf Jahre nach dem Jahre ihrer Prätur die Provinz pro praetore verwalteten mit dem Titel Prokonſul (Marquardt 545 f.). Unter ſich hatten ſie einen Legaten und einen Quäſtor. Die Amtsgewalt des Prokonſuls beſteht neben dem Oberbefehl über die Provinzialtruppen in der Jurisdiktion in Kriminal- und Civilſachen (Marquardt I, 536 f.). Die Liſte der uns bekannten römiſchen Statthalter aus dieſer Zeit iſt nur ganz klein. Auch außerhalb des NT iſt am bekannteſten der AG 18, 12 erwähnte Gallio: *Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας.* Sein Name war L. Annäus Novatus, er war der Sohn des L. Annäus Seneca des Älteren und älterer Bruder des berühmten L. Annäus Seneca. Nachdem er von L. Junius Gallio adoptiert war, nahm er den Namen Junius Gallio an (ſ. über ihn Pauly-Wiſſowa I, 2236 f.). Sein Bruder Seneca hat ihm die Bücher de ira (dial. III—V), de vita beata (dial. VII) und de remediis fortuitorum gewidmet. Von größter Wichtigkeit wäre für uns, die Zeit ſeines Prokonſulats von Achaja zu wiſſen. Allein ſeine Chronologie iſt äußerſt zweifelhaft (vgl. hierüber Wieſeler, Chronologie d. ap. ZA 120 f.; O. Holtzmann, neut. Zeitgeſchichte 127 f.; Ramſay, Paulus i. d. AG S. 210 ff.; Zahn, Einleitung II, 634). Bei der Berechnung pflegt man davon auszugehen, daß Gallio während der Verbannung ſeines Bruders Seneca (von 40—49) höhere Staatsämter nicht bekleidet haben könne. Gegen dieſe Vorausſetzung hat Zahn (Einleitung II, 634) Widerſpruch erhoben auf Grund der Stelle de consol. ad matrem Helvidiam (dial. XII, 18, 2 ed. Gertz), wo Seneca aus der Verbannung von der ehrenvollen Laufbahn ſeines Bruders ſpricht. Aber ſelbſt, wenn jene Vorausſetzung zuträfe, ſo würde für die Berechnung des Prokonſulats nichts folgen. Denn Gallio könnte auch die dem Prokonſulat notwendig vorhergehende Prätur vor 41 verwaltet haben. Ebenſo wenig iſt zu folgern aus der Nachricht des Seneca (ep. mor. lib. XVIII ep. 1 = ep. 104), daß Gallio in Achaja am Fieber erkrankt ſei und deshalb eine Seereiſe unternommen habe. Denn dieſe Notiz wird durch die andere Nachricht des Plinius (h. n. XXXI, 33), daß Gallio post consulatum eine Seereiſe nach Ägypten gemacht habe, chronologiſch nicht näher beſtimmt. Es iſt ſchon zweifelhaft, ob dieſe Reiſe, welche durch Phthiſis veranlaßt war, mit jener zu identifizieren iſt. Außerdem aber beſagt die Notiz nicht, wann denn G. das Konſulat innegehabt hat. Der jüngere Bruder Seneca war 56 Konſul. Aber daß Gallio früher Prokonſul von Achaja war, iſt ohnehin mehr als wahrſcheinlich. Mithin müſſen wir darauf verzichten, in dem Prokonſulat Gallios einen Anhalt für die Chronologie des Paulus zu gewinnen.

Wichtiger iſt aber die in der AG geſchilderte Stellungnahme Gallios zu den Unruhen, die durch die Predigt des Paulus entſtanden. Die Juden denunzieren, nicht wie die in Theſſalonich 17, 7 den Paulus als politiſchen Verbrecher, ſondern als Verkündiger einer neuen Religion, welche gegen das Geſetz ſei (*παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν*). Vor das Forum eines Römiſchen Richter konnte dieſe Angelegenheit inſofern gebracht werden, als den Juden geſtattet war, im römiſchen Reich nach ihrer Religion zu leben, aber unter der Vorausſetzung, daß ſie auch wirklich ihr Geſetz halten. Dieſe Vorausſetzung iſt ausdrücklich in den beiden Toleranz-Edikten des Kaiſers Claudius ausgeſprochen (Joſ. Ant. XIX, 5, 2. 3. §§ 283. 290), weniger deutlich in dem für die alexandriniſchen Juden (§ 283), ganz klar aber in dem für alle Juden im Reich (§ 290): *καλῶς οὖν ἔχει καὶ Ἰουδαίους . . . τὰ πάτρια ἔθη ἀνεπικωλύτως φυλάσσειν* (dies die Konzeſſion), *οἷς καὶ αὐτοῖς ἤδη νῦν παραγέλλω . . . μὴ τὰς τῶν ἄλλων ἐθνῶν δεισιδαιμονίας ἐξουθενίζειν, τοὺς ἰδίους δὲ νόμους φυλάσσειν* (dies die Bedingung). Es konnte ſomit im Intereſſe der Juden zu liegen ſcheinen, abtrünnige Juden der römiſchen Behörde zu denunzieren, um nicht ſelbſt durch ſie kompromittiert zu werden und ſie durch dieſe Anzeige mit ihrer neuen Religion rechtlos zu machen. Es muß daher in dem Text der AG *παρὰ τὸν νόμον* auf das moſaiſche Geſetz, nicht auf das römiſche (Zahn) bezogen werden. Ob Gallio eingreifen wollte oder nicht, ſtand bei ihm (*κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι*), je nachdem er den Abfall vom Judentum als erwieſen und die neue Religion für wichtig oder gefährlich anſah. Da aber die Juden in ſich geteilt ſind, ſo ſcheint es ihm ſich lediglich um Geſetzesſtreitigkeiten der Juden zu handeln, da andererſeits ein *ἀδίκημα ἢ ῥᾳδιούργημα* nicht vorliegt. Im letzteren Fall hätte er als höchſter Richter in Kriminalſachen einſchreiten müſſen. Seiner Gerichtsbarkeit wäre auch Paulus als römiſcher Bürger unterworfen geweſen, denn in der Kaiſerzeit war die frühere Exemtion derſelben aufgehoben (Marquardt RStV I, 536). Aus dem Worte des Gallio, daß er, wenn ein Verbrechen vorläge, mit Recht die Juden anhören würde, geht übrigens hervor, daß die Juden in Korinth nicht die Jurisdiktion über ihre Mitglieder in Kriminalſachen beſaßen wie anderswo (vgl. Schürer, Geſch. d. jüd. Volkes III³, 71, 72 = II³ 527 f.). Daß ſie in Civilſachen dagegen ſelbſt richten konnten, wie z. B. die Juden von Sardes (Joſ. Ant. XIV, 10, 17 § 235), iſt ſehr wahrſcheinlich (für die ſpätere Kaiſerzeit ſ. Cod. Theod. II, 1, 10 bei Schürer III³, 77 = II³, 532). Paulus hat für die junge chriſtliche Gemeinde die eigene Verwaltung ihrer Civilprozeſſe als normal angeſehen (1 Ko 6, 1 ff.).

Daß die griechiſchen Städte im allgemeinen unter der römiſchen Verwaltung eine gewiſſe Freiheit beſaßen (Mommſen V, 234 f., 237 f.), iſt ſchon erwähnt. Eine beſonders bevorzugte Stellung nahm Athen ein, das nicht nur von Abgaben befreit war, ſondern auch ſonſt als civitas foederata behandelt wurde, ähnlich das von den Claudiern beſonders begünſtigte Sparta (Marquardt I, 71 ff., 75; Mommſen V, 235 f.; Strabo VIII, 5, 5). Jenem kam die Verehrung der Römer für den Hellenismus, dieſem der alte Ruhm zu gute. Die Städtebünde wurden aufgelöſt. Neben den griechiſchen Städten ſtehen die römiſchen Kolonien (Mommſen V, 238 f.) Korinth, Paträ, Dyme, in Epirus Aktium-Nikopolis und Buthrotum.

Der Zuſtand des Landes, den Strabo nach Beendigung der Bürgerkriege durch die Schlacht von Aktium bei ſeinem Beſuch in Korinth (29 v. Chr.) vorfand, war traurig genug. Die Schilderungen des Strabo ſind geſammelt bei Hertzberg I, 486 ff. Immer wieder wird der Gegenſatz zwiſchen einſt und jetzt, immer wieder die Verödung und der Verfall der Landſchaften hervorgehoben. Wenn auch unter der römiſchen Herrſchaft Land und Volk ſich allmählich erholten (Hertzberg II, 205 ff.), ſo dürfen wir doch für die apoſtoliſche Zeit noch einen ziemlich troſtloſen Zuſtand annehmen. Namentlich iſt es charakteriſtiſch, daß Paulus auf ſeiner Miſſionsreiſe zwiſchen Beröa und Athen keine Veranlaſſung zu einem längeren Aufenthalt und zu Miſſionsverſuchen fand. Wir wiſſen nicht ſicher, ob er von Beröa oder vielmehr von Methone zu Schiff nach Athen gefahren iſt (ſo z. B. Renan, St. Paul 166; B. Weiß, Einl. § 15, 5), oder ob er, wie Zahn, (Einl. I, 153) meint, den Landweg wählte. Das letztere iſt wahrſcheinlicher. Auf alle Fälle war für ihn Athen der erſte Punkt, der für eine Miſſionswirkſamkeit in Frage kam. Zahn behauptet zwar (I, 153) auf Grund der LA von D Peſch zu Akt 17, 15: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον*, Paulus habe urſprünglich die Abſicht gehabt, in Theſſalien zu predigen. Aber mit Recht hat B. Weiß (der Codex D i. d. AG S. 89) dieſe LA als eine Nachahmung von 16, 7 und eine willkürliche Motivierung der Übergehung Theſſaliens im Stile anderer Einſchübe dieſer

Handſchrift erklärt. Der Landweg hätte ihn über Lariſſa, Pharſalos, Lamia, Elateia, Orchomenos und Theben geführt. Unter dieſen Städten hätte allenfalls Lariſſa als eine immerhin noch angeſehene Stadt (Strabo IX, 5, 3) ihn anziehen können, nächſtdem Elateia in Phokis und das weſtlich davon liegende Delphi, die bei Strabo als hervorragende Orte (Elateia: *πασῶν μεγίστη τῶν ἐνταῦθα πόλεων* IX, 3, 2) erſcheinen. Von den böotiſchen Städten ſagt Strabo IX, 2, 25: *νυνὶ δὲ μόνη* (Theſpiä) *συνέστηκε τῶν Βοιωτιακῶν πόλεων καὶ Τάναγρα τῶν δ' ἄλλων ἐρείπια καὶ ὀνόματα λέλειπται.* Von den Thebanern: *μέχρι εἰς ἡμᾶς οὐδὲ κώμης ἀξιολόγου τ'πον σώζουσι.* Noch Pauſanias (Ende des 2. Jahrhunderts) ſagt von ihnen *καὶ σφισιν ἡ μὲν κάτω πόλις πᾶσα ἔρημος ἦν ἐπ' ἐμοῦ πλὴν τὰ ἱερά, τὴν δ'ἀκρόπολιν οἰκοῦσι Θήβας καὶ οὗ Καδμείαν καλουμένην* (IX, 7 fin.). Ebenſo hatte ſich Attika z. B. des Paulus gewiß noch nicht aus dem Zuſtande trauriger Verwüſtung erholt, den Strabo IX, 1, 21 fin. andeutet.

Es iſt alſo natürlich, daß von einer Wirkſamkeit des Paulus nur in Athen erzählt wird. Als er dann von dort (vermutlich über Eleuſis und das nach der Schlacht von Pharſalos vernichtete Megara) in den Peloponnes kam, konnte für ihn zunächſt nur Korinth in Betracht kommen. Der übrige Peloponnes war ebenſo heruntergekommen, wie die andern Landſchaften Griechenlands. Über Arkadien ſ. Strabo VIII, 8, 1: *διὰ δὲ τὴν τῆς χώρας παντελῆ κάκωσιν οὐκ ἂν προσήκοι μακρολογεῖν περὶ αὐτῶν· αἵ τε γὰρ πόλεις ὑπὸ τῶν συνεχῶν πολέμων ἠφανίσθησαν, ἔνδοξαι γενόμεναι πρότερον.* Insbeſondere wird die Entvölkerung von Megalopolis hervorgehoben. Pauſanias (VIII, 33, 1) hat es noch in tiefem Verfall und Trümmern geſehen: *κόσμον τὸν ἅπαντα καὶ εὐδαιμονίαν τὴν ἀρχαίαν ἀφῄρηται καὶ τὰ πολλά ἐστιν αὐτῆς ἐρείπια ἐφ' ἡμῶν.* Die Lakonike war entvölkert, die alte *ἑκατόμπολις* beſtand jetzt nur noch aus 30 *πολίχναι* außer Sparta (Strabo VIII, 4, 11). Über Sparta ſelbſt ſ. Strabo VIII, 6, 18 C. 376. 377 und Hertzberg I, 515. II, 65 f.

Der nördliche Teil der Halbinſel wurde zu allem Unglück im Jahre 23 n. Chr. noch durch ein Erdbeben verwüſtet, insbeſondere die Stadt Aigeion und vielleicht Kibyra (ſ. Curtius, Peloponnes I, 45 f.). Wenn man ſich die Frage vorlegt, wo wohl (abgeſehen von Kenchreä Rö 16, 1) die Chriſten zu ſuchen ſind, welche nach 2 Ko 1, 1 *ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ* verſtreut ſind, ſo iſt zunächſt zu ſagen, daß der Ausdruck *τοῖς ἁγίοις πᾶσιν* nicht auf organiſierte Gemeinden und eine intenſive Miſſion führt. Aber wenn Paulus, oder wie Zahn (I, 189) will, Timotheus und Silas, wirklich Miſſion im größeren Stile hätten beginnen wollen, ſo hätte ſich als einzige moderne, größere, blühende Stadt die von Octavian gegründete römiſche Kolonie Paträ dargeboten, die ſich außerordentlich ſchnell entwickelt hatte. Schon Strabo nennt ſie eine *πόλις ἀξιολόγος* (VIII, 75). Eine lebhafte Byſſos-(Baumwoll-)Induſtrie wurde dort betrieben, von zahlreichen Frauen, die, wie Pauſanias ſagt, faſt alle der Aphrodite ergeben waren (VII, 21, 7). Sehr zu ſtatten kam der neuen Stadt ihre vorzügliche Lage als Handelshafen für den griechiſch-italiſchen Verkehr (Curtius, Peloponnes I, 438 ff.).

Es iſt demnach nicht zu verwundern, daß in der Geſchichte des Paulus Athen und Korinth ſo beſonders hervortreten. Es entſpricht der Miſſionsmethode des Apoſtels, daß er mit ſeiner Verkündigung die großen und wirklich blühenden Städte aufſucht. Von Athen gilt dies letztere Prädikat allerdings für dieſe Zeit nur ſehr bedingt. Nachdem Sulla (86 v. Chr.) die Stadt erſtürmt und den Peiraieus zerſtört hatte, ſo daß Strabo (IX, 1, 15) nur noch *ὀλίγην κατοικίαν* und die langen Mauern in Trümmern (Pauſ. I, 2, 2) vorfand, war ſeine politiſche Kraft gebrochen. Auch als Handelsſtadt konnte es mit dem mächtig aufſtrebenden Korinth nicht konkurrieren: Vacuae Athenae nennt es Horaz (ep. III, 2, 8). Gleichwohl begann gerade zur Zeit des Paulus ein neuer Aufſchwung, der z. B. des Hadrian ſeinen Höhepunkt erreichte. Man leſe die höchſt lebendige Schilderung Renans, der den Geſamteindruck in die Worte zuſammenfaßt: ce n'était plus „la ville de Thésée", et ce n'était pas encore „la ville d'Adrien". Ferner vgl. Curtius, Die Stadtgeſchichte von Athen 1891, S. 246 ff., ſowie Hertzberg in allen drei Bänden passim. Aber trotz alles Verfalls blieb es den Römern wie der ganzen helleniſtiſchen Welt eine geweihte Stätte, die für jeden Gebildeten eine mächtige Anziehungskraft beſaß (Friedländer, Darſtellungen aus d. Sittengeſch. Roms II³, 113 ff.). Charakteriſtiſch iſt das Wort des Philo (Mang. II, 467. Pf. 886): *ὅπερ ἐν ὀφθαλμῷ κόρη ἢ ἐν ψυχῇ λογισμός, τοῦτ' ἐν Ἑλλάδι Ἀθῆναι.* Viele gebildete Römer ließen ſich damals hier nieder (Act. 17, 17: *οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι*), z. B. der Freund Ciceros, T. Pomponius Atticus (Pauly I¹, 2094). Pompejus, Antonius und Kleopatra beſuchten gerne Athen, Octavian,

obwohl er der Stadt eigentlich nicht wohlgeſinnt war (Renan 177), ließ ſich in die eleuſiſchen Myſterien einweihen und verband die Stadt aufs innigſte mit den Intereſſen ſeines Reiches durch die Einführung des Kultus der Roma und des Auguſtus. Eine Reihe hervorragender Prachtbauten, z. B. das Theater des Agrippa (Philostr. vit. soph. II, 5, 3. 8, 2) zeugten von der Verehrung der Römer. Auch andere Philhellenen wetteiferten, die alte Stadt durch Bauten und Weihgeſchenke neu zu ſchmücken. Den Paulus mag in Athen beſonders intereſſiert haben, was dort von *ἀναθήματα* des Herodes zu ſehen war (Joſ. b. jud. I, 21, 11 § 425). Juden in Athen: AG 17, 17 und CJA III, 2, 3545. 46. 47. Von dem herrlichen Eindrucke der Stadt legen aus verſchiedenen Zeiten Ovid (Metam. II, 795 f.), Plut. (Pericl. 13, 3) begeiſtertes Zeugnis ab. Auch Paulus hat, wie er durch die Stadt wandelte (Akt. 17, 23: *διερχόμενος*), einen ſtarken Eindruck von der überwältigenden Fülle der Heiligtümer (*σεβάσματα*) erhalten (man leſe Renan 170 ff.). Es iſt kein Zufall, daß ihm die Stadt *κατείδωλος* erſcheinen mußte. Auf der *ἀγορά* mag ihm der Altar der Barmherzigkeit (*ἔλεος*) Pauſ. I, 17, 1 aufgefallen ſein (vgl. Curtius, Paulus in Athen, SBA 1893, 2, S. 925 ff.). Der Altar, der ihm beſonders intereſſierte ſoll nach AG 17, 23 die Inſchrift gehabt haben *ἀγνώστῳ θεῷ*. Daß es in Athen derartige Altäre gab, bezeugen Philoſtratus (Vit. Apoll. 6, 3, 5 *Ἀθήνῃσιν, οὗ καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται*) und Pauſanias (I, 1, 4). Nach des letzteren Angabe gab es in Munychia *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων*. Über die Entſtehung und Bedeutung dieſer Kulte ſiehe Diogen.-Laert., Epimenides 3 bei Meyer-Wendt, Kommentar zu AG, 8. Aufl., 17, 23. Euthalius (Zacagni S. 514) und Hieronymus (comment. ad Tit. 1, 12) identifizieren den von Paulus geſehenen Altar mit einem, der die Inſchrift trug: *Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης, θεῷ (τε) ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ*. Blaß (z. St.) will eher an den von Pauſanias erwähnten in Munychia denken und will den Dat. Sing. nach Tertull. (nat. II, 9 adv. Marc. I, 9) und wegen des folgenden *ὃ . . τοῦτο* in den Gen. Pluralis ändern. Aber es iſt ſehr wohl möglich, daß Lc. die Inſchrift ungenau wiedergegeben oder daß ein anderer Altar gemeint iſt (ſ. Wendt, vgl. auch Renan 174). Trotz dieſer Fülle der Gottesdienſte war aber das damalige Athen nicht als religiöſe Centralſtätte, ſondern vielmehr als Sitz der Philoſophie, als Univerſität („eine Art Oxford" Renan) berühmt. Und Lc. iſt auch in dieſer Beziehung ſtilvoll, indem er den Paulus an die *δεισιδαιμονία* der Athener bloß anknüpfen läßt, aber im übrigen der Rede einen philoſophiſchen Anſtrich und dem Redner eine philoſophiſche Korona giebt. Wenn er bei dieſer Gelegenheit *τινὲς τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων* auftreten läßt, ſo hat dieſe Nebeneinanderſtellung der beiden Schulen etwas Schematiſches. Wie bei Joſephus ſtellen ſie die Vertreter entgegengeſetzter Weltanſchauungen dar (vgl. Tac. Ann. IV, 22); ihnen entſprechen dann bei den Juden die Sadducäer und Phariſäer (ſ. meine Schrift über die Abſicht u. d. litter. Char. d. AG S. 32 f.). Die Epikuräer ſind die leichtfertigen Spötter V. 18. 32, die Stoiker nehmen an der Sache ein ernſteres Intereſſe; mit ihnen ließe ſich ein Verſtändnis allenfalls denken (*ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτων καὶ πάλιν*). Es fehlen in dieſem Bilde namentlich die Kyniker, deren Prediger mit dem Apoſtel manche Ähnlichkeit gehabt haben mögen (ſ. v. Wilamowitz, Philol. Unterſ. IV, 1881, Exkurs II, 292—319).

Um die Zeit des Paulus, wenn auch wohl ſämtlich etwas ſpäter, wirkten in Athen: der Lehrer Plutarchs (de Ei ap. Delphos 1) Ammonios von Alexandrien (Platoniker, unter Nero und Veſpaſian), ferner Demetrios, der Freund des Seneka (de benefic. VII, 1, 8), Kyniker, ſeit 66 in Athen, nach Philoſtr. IV, 25 Anhänger des Apollonius von Tyana. Ein Schüler des Demetrios Demonax iſt uns aus dem unter Lucians Werken ſtehenden *Δημώνακτος βίος* bekannt (ſ. über ihn Pauly[1] II, 954). Der Kappadozier Apollonios von Tyana, der, wie Paulus, in Tarſos gebildet war, trat um 60 in Athen auf (Philoſtr. IV, 17). S. über ihn Pauly-Wiſſowa II, 146 ff.; Chr. Baur, Tüb. Zeitſch. f. Theol., 1832; Zeller, Philoſophie der Griechen III[3], 2, S. 148—158.

Sehr intereſſant iſt, wie Lc. ſeinen Bericht angelegt hat. Er zerfällt in zwei Teile. Zunächſt läßt er Paulus neben ſeiner Thätigkeit in der Synagoge täglich auf der Agora auftreten und *πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας διαλέγεσθαι* (17, 17). Curtius (SBA 1893. 925 f.) und Ramſay (deutſche Ausg. S. 195) haben beobachtet, daß der Apoſtel hier in ſokratiſcher Weiſe auftritt und redet. „Als dann die Philoſophen hinzukamen, verlangten ſie alsbald eine Auseinanderſetzung in dem Stile der Rhetoriker". Verſchieden gedeutet werden die Worte *ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον*. Die gewöhnliche Auffaſſung, zu der ſich auch noch Blaß bekennt, nimmt an, Paulus ſei auf die

Felskuppe geführt worden, weſtlich von der Akropolis gelegen, auf welcher die Blutgerichte gehalten wurden (ſ. Curtius, Stadtgeſchichte von Athen S. 6. 20. 52 ff.). Als Hauptargument dient für Blaß, daß eben *Ἄρειος πάγος* nichts anderes heißen könne als „Areshügel" oder „Aresfelſen". Dieſem ſprachlichen Argument kann aber entgegengehalten werden, daß die Worte *ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου* nicht an die Lokalität der Felskuppe, ſondern an einen Kreis von Menſchen zu denken nahelegen. Über dieſen Sprachgebrauch ſ. Cic. ad Atticum I, 14, 5; nat. deor. II, 29, 74; Rep. I, 27, 43; Ramſay S. 213. Und ſo hat denn Curtius ſchon in der Stadtgeſchichte von Athen (S. 262), ausführlicher in den SBA 1893 die Anſchauung entwickelt, Paulus ſei nicht auf jenen Hügel, ſondern vor das Kollegium der Areopagiten geführt worden, welches auf der Agora vor der *στοὰ βασίλειος* (Paſ. I, 3, 1) ſeinen Amtsſitz hatte. Ramſay (deutſche Ausg. S. 199 ff.) hat dieſer Auffaſſung mit neuen Argumenten zugeſtimmt. Der Einwand, daß es ſich ja um keinen Prozeß, um kein Verhör des Paulus handelte, trifft weniger die Anſchauung von Curtius und Ramſay (die übrigens auch die von Chryſoſtomus und Theophylakt iſt) als die von Blaß. Denn, weshalb Paulus ſeine Rede an jener hochheiligen Stätte des Blutgerichts halten ſollte, iſt um ſo weniger einzuſehen, als er ja vermutlich ein Verkündiger neuer Gottheiten war und den Ort nur hätte entweihen können. Freilich hat nun Curtius das Motiv der Vorführung vor den Areopagiten nicht aufgedeckt. Denn wenn die Areopagiten nicht die Hauptperſonen ſein ſollen, wenn es nicht darauf ankam, einen Spruch des Kollegiums zu erzielen, wozu dann die ganze Vorführung? Hier hat jetzt Ramſay nach dem Vorgange Renans eine höchſt einleuchtende Erklärung gegeben (S. 202 f.). Der Areopag kommt hier in Betracht als höchſte Aufſichtsbehörde nicht nur über Ordnung und Frieden, ſondern auch über Lehre und Unterricht an der Atheniſchen Univerſität (vgl. Renan 192 f.). Gerade ſo gut, wie der Areopag einen Kratippos auffordern konnte, ſich in Athen als Lehrer niederzulaſſen (Zumpt zu Cic. de off. 1, 1; Plut. Cic. cp. 24), ſo konnte er auch einem Lehrer verbieten, hier zu wirken. Und die Abſicht der philoſophiſchen Profeſſoren, welche den Paulus vor den Areopag ſchleppen, damit er dort über ſeine Lehre Rechenſchaft gebe, war offenbar, ihn einer Prüfung zu unterwerfen, ob man ihn und ſeine Verkündigung (dieſe *καινὴ διδαχή*, welche *ξενίζοντα* enthielt) in Athen dulden könne. Da anſtatt einer freudigen Akklamation Zwieſpalt und Spott (S. 732) erregt wird, ſo iſt der Apoſtel mit ſeinem Debut geſcheitert. Daß Lc. wirklich an die Behörde der Areopagiten denkt, wird ſchließlich noch dadurch bewieſen, daß er am Schluß den Areopagiten Dionyſius erwähnt, der nur dann hier recht treffend ſteht, wenn vorher nicht die Lokalität, ſondern das Kollegium gemeint war.

Während es ſich in Athen nur um einen Verſuch handelt, der dem Apoſtel offenbar mißglückt zu ſein ſchien, iſt Korinth (vgl. Stofffammlungen bei G. C. Storr, notitiae historicae epp. ad Cor. interpretationi inservientes 1788. Glänzende Darſtellung bei Renan St. Paul, S. 210 ff., eine feine, wenn auch ſtoffarme Schilderung bei Heinrici, d. 1. Sendſchreiben d. Ap. P. a. d. Korr., 1880, S. 1 ff.; vgl. die 3. Rede d. Ariſtides Keil or. XLVI) für ihn der Mittelpunkt ſeiner Miſſion in Hellas geworden. — Von hier aus ſind geſchrieben 1. und 2. Theſſ., Römer, vielleicht auch (Zahn) Galater. An die Korinther hat er mehrere, vielleicht vier Briefe geſchrieben und die Chriſten Achajas haben ihm viel zu ſchaffen gemacht. Für ſeine Miſſionsmethode, für die zu überwindenden Schwierigkeiten, für die typiſchen Anfangserſcheinungen im Leben der bekehrten Gemeinden läßt ſich nichts Lehrreicheres und Charakteriſtiſcheres denken, als was wir aus allen Quellen direkt oder indirekt von der Korinthiſchen Gemeinde hören oder erſchließen können. Sie iſt die klaſſiſche Pauliniſche Gemeinde. Und das wieder iſt charakteriſtiſch, denn Korinth war gewiſſermaßen ein Typus für denjenigen Hellenismus, welchen Paulus mit ſeiner Miſſion ſuchte und fand. Nicht das philoſophiſche und künſtleriſch feingebildete Griechentum, nicht das ernſte, willensſtarke Römertum, ſondern das durch die Blüte der Kultur und Überkultur, durch Unzucht und Habgier verderbte, durch Miſchung zwiſchen Römern, Griechen, Orientalen kosmopolitiſche und ſynkretiſtiſche „Heidentum" — war hier in Korinth zu finden. Es war, im Unterſchiede von Athen und Sparta, wo mit größter Hingabe die alten Erinnerungen gepflegt wurden, eine durchaus moderne Stadt. Der Zuſammenhang mit dem alten Korinth war durch die Zerſtörung des Mummius ſo ſehr zerriſſen, daß Pauſanias II, 1, 2 ſagt, von der alten Bevölkerung ſei niemand mehr vorhanden geweſen. Es war eine römiſche Kolonie, durch deren Gründung Cäſar das brutale Unrecht (Mommſen II[8], 49 f.) der Schleifung Korinths zu ſühnen unternahm (Strabo VIII, 6, 23: *πολὺν δὲ χρόνον ἐρήμη μείνασα ἡ Κόρινθος ἀνελήφθη πάλιν ὑπὸ Καίσαρος τοῦ Θεοῦ διὰ τὴν εὐφυΐαν, ἐποίκους πέμψαντος τοῦ ἀπελευθερικοῦ*

γένους πλείστους). Über die Frage, ob Cäſar die wirkliche Gründung von Neukorinth noch erlebt hat, ſ. Hertzberg I, 461 Anm. 87. Jedenfalls hieß ſie nach ihm Laus Julia Corinthus und Pauſanias nennt ihn II, 3, 1 den οἰκιστὴς Κορίνθου τῆς νῦν. Zum Abſchluß gebracht wird die Koloniſierung durch Auguſtus ſein. Keinesfalls iſt es geſtattet, mit Meyer-Heinrici[8] zu 1 Ko, S. 1 ein beſtimmtes Jahr, etwa 49 (?) als Gründungsjahr Neukorinths anzugeben. Im Jahr 27 v. Chr. wurde es Sitz der römiſchen Provinzialregierung. Wenn der Grundſtock der Bevölkerung auch römiſch war (Rö 16, 21 ff. Lucius, Tertius, Gaius, Quartus; Akt. 18, 7 Titius Juſtus; 1 Ko 16, 16 Fortunatus und Achaicus), ſo kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß zur Zeit des Paulus, und erſt recht zur Zeit des Pauſanias die Bevölkerung ſtark gemiſcht war und es iſt neben dem römiſchen ſowohl ein erhebliches helleniſtiſches als auch ein orientaliſches Element anzunehmen (CJG 1104 ff.). Für letzteres ſpricht die Thatſache, daß eine Reihe orientaliſcher Kulte in Korinth blühten (Iſis, Serapis, Melikertes) und daß der Kult der Aphrodite hier ſehr an den der Aſtarte erinnerte. Daß in Korinth viele Juden lebten, entſpricht der Lage der Dinge und iſt nicht nur durch AG 18, 4, 7, ſondern auch durch Philo leg. ad Caj. § 36 M II, 587 bezeugt. Über die Anfänge der neuen Stadt und eine damals aufblühende originelle Induſtrie erzählt Strabo (VIII, 6, 23): die erſten Anſiedler hätten bei Wegräumung der Trümmer thönerne und bronzene Gefäße von ſchöner Arbeit gefunden und damit einen ſchwunghaften Handel nach Rom hin eröffnet (νεκροκορίνθια). Aber dieſes Geſchäft ging dann zurück, als der Vorrat von alten Gefäßen ſich erſchöpfte. Zum Glück war die Stadt nicht darauf angewieſen. Das alte Korinth war eine der blühendſten Handelsſtädte des Altertums geweſen, wozu ſeine höchſt bevorzugte Lage an zwei Meeren (bimaris Corinthus Hor. od. I, 7, 2) es befähigte. Vgl. Curtius Peloponnes II, 516 f. 589: „ſie war der natürliche Stapelplatz zwiſchen Abend- und Morgenland", „eine geborene Weltſtadt wie Karthago und Capua". Es war für die Schiffer weſentlich, daß ſie die nicht ungefährliche Umſegelung des Kaps Maleas vermeiden und die Waaren zu Land über den Iſthmus ſchaffen konnten. Zu dieſem Zweck war an der ſchmalſten Stelle des Iſthmus der ſogen. διολκός angelegt, eine Fahrbahn, auf welcher die Schiffe durch Rollgeſtelle von einem Meere zum anderen hinübergezogen wurden (Strabo VIII, 2, 1 C 335; Plin. h. n. IV, 4, 10). Schon unter Caligula wurden Verſuche gemacht, den Iſthmus zu durchſtechen, dann aber unternahm Nero allen Ernſtes dies Werk im Jahre 67, inaugurierte es durch den feierlichen erſten Spatenſtich, eine Maſſe Arbeiter, unter ihnen der Philoſoph Muſonius Rufus und 6000 jüdiſche Kriegsgefangene aus dem galiläiſchen Kriege (Joſ. b. j. III, 10, 10 § 540) begannen mit den Grabungen, aber ſchon nach wenigen Tagen wurde das Unternehmen aufgegeben (Dio Cass. 63, 16 fin. Lucian, Nero 1—4; vgl. Hertzberg I, 115—119). Reſte dieſer Arbeiten beſchreibt Curtius, Peloponnes II, 546. Nach Mommſen V, 270 ſind bei dem im Jahre 1893 beendigten Durchſtich beträchtliche Spuren jener Vorarbeiten bloßgelegt. Eine weitere Begünſtigung Korinths lag in dem Beſitz zweier Häfen (δυεῖν λιμένων κύριος, ὧν ὁ μὲν Ἀσίας, ὁ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐγγύς ἐστι. Strabo VIII, 6, 20 C 378). Der weſtliche Lechaion lag nördlich von Korinth und war ehemals durch Schenkelmauern mit der Stadt verbunden (Strabo VIII, 6, 22 C 380). Die Oſthafenſtadt war Kenchreä (Rö 16, Akt. 18, 18). Pauſanias II, 2, 3 erwähnt dort eine Statue des Poſeidon (des Lokalgottes des Iſthmus) und einen Aphrodite-Tempel, ſowie Heiligtümer des Asklepios und der Iris. Es muß ein nicht unbedeutender Ort geweſen ſein, da er eine eigene chriſtliche Gemeinde neben der korinthiſchen hatte. So iſt es nicht verwunderlich, daß das neu beſiedelte Korinth ſchnell den Handel, der inzwiſchen auf Delos übergegangen war, wieder an ſich zog, und die alte Blüte wieder erlangte. Schon Strabo (unter Auguſtus) ſagt, es gelte als wohlhabend (VIII, 6, 20 C 378). Zur Zeit des Paulus wird es ſeinen alten Namen ἄστρον Ἑλλάδος ſchon wieder verdient haben. Von der Topographie und den Baulichkeiten des neuen Korinth liefert uns Pauſanias im 2. Buche ſeiner Beſchreibung ein anſchauliches Bild, wonach Curtius ſeine ſchöne Darſtellung (Peloponnes II, 514—556) entworfen hat. An Einzelheiten ſeien hier genannt die beiden Gräber des Diogenes von Sinope und der berühmten Hetäre Lais an der Straße nach Kenchreä, welche Pauſanias neben einander erwähnt (II, 2, 4). In der Stadt ſelbſt iſt für uns intereſſant ein Heiligtum der epheſiniſchen Artemis (vgl. Akt. 19), auf der Mitte des Marktes eine eherne Statue der Athene mit den Darſtellungen der Muſen, ein Tempel der Octavia, Schweſter des Auguſtus, ein Heiligtum des kapitoliniſchen Zeus. Auf dem Wege nach Akrokorinth hinauf gab es zwei Heiligtümer der Iſis und zwei des Serapis, Altäre des Helios, und Tempel der Ἀνάγκη und der Βία, darüber ein Tempel der Göttermutter. Oben auf dem Felſen, der eine weite Ausſicht

gestattete, stand der berühmte Tempel der Aphrodite, in welchem ein Standbild der betreffenden Göttin mit ihren Begleitern Helios und Eros (mit dem Bogen) stand. Nach der Lokalität zu urteilen (Curtius II, 534) kann es nur eine kleine Kapelle gewesen sein (Strabo VIII, 6, 21 C 379: *ἡ μὲν οὖν κορυφὴ ναΐδιον ἔχει Ἀφροδίτης*). Gleichwol war es ein überreich dotiertes und gesuchtes Heiligtum. Strabo erzählt (VIII, 6, 20 C 378), es sei so reich gewesen, daß es mehr als 1000 Hierodulen besaß, welche zu Ehren der Gottheit sich hier preisgaben. Es bezieht sich dies zwar zunächst auf das alte Korinth, in späterer Zeit wird es aber kaum anders gewesen sein, und gewiß paßt auch auf Neukorinth, was Strabo im Zusammenhang damit erzählt, daß um jener Hetären willen die Stadt bevölkert und reich wurde und die Erfahrung der Seeleute „daß häufig der Gewinn langwieriger und beschwerlicher Seefahrten dort in kurzem Freudenrausche verthan wurde, gab Veranlassung zu dem Sprichworte: Nicht jedem rat ich eine Seefahrt nach Korinth". Die Üppigkeit und Blüte der alten Stadt, die wir in moderneren Formen auch für die Kaiserzeit annehmen dürfen, schildert lebendig Curtius II, 520 f. — Daß die reiche Handels- und Seestadt an Unsittlichkeit ihres Gleichen suchte, läßt sich denken und wird durch die sprichwörtlichen Wendungen *κορινθιάζεσθαι* (Ar. fr. 133 D), *Κορινθία κόρη* Plat. rep. 3 p. 404 D. Char. 1 p. 31, *Κορινθιαστής* der Hurenjäger (Komödientitel) mehr als deutlich bewiesen, vgl. auch die Belege bei Renan S. 213 Anm. 2. Daß die Paulinische Schilderung vom Sittenverderben der Heiden Rö 1, 18—32 in Korinth geschrieben ist, wurde schon oft hervorgehoben. Auch 1 Th 4, 1—12 ist dort entstanden und die Korintherbriefe zeigen, wie gerade hier Paulus mit der Lascivität des Heidentums zu ringen hatte. — Einen Hauptanziehungspunkt für Griechen und Römer (z. B. Nero), aber auch für den Pöbel aller Art bildeten die Isthmischen Spiele (Strabo VIII, 6, 20: *ὁ Ἰσθμικὸς ἀγὼν ἐκεῖ συντελούμενος ὄχλους ἐπήγετο*). Sie hatten nie aufgehört (Pausan. II, 2, 2); während der Zeit aber, da Korinth darniederlag, war ihre Verwaltung den Sikyoniern übertragen, dann aber (vermutlich durch Augustus) den Korinthern zurückgegeben. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Paulus gerade im 1. Korintherbrief (9, 24 ff.), aber auch sonst, eine so intime Kenntnis des Stadiums verrät (Curtius, SBA 1893, 2 S. 931). Als er von Athen über den Isthmus nach Korinth zog, kam er unweit von dem Heiligtum des Poseidon, dem Stadium, den Bildsäulen der Isthmischen Sieger vorbei (Paus. II, 1, 6 f.). Und während seines Korinthischen Aufenthalts mag er unter der für diese Dinge leidenschaftlich interessierten (Friedländer, Darst. aus d. Röm. Sitteng. II³, 287 f.) Bevölkerung genug hiervon gehört haben. Korinth ist auch dadurch als eine moderne, neugriechische Stadt gekennzeichnet, daß hier zuerst die von dem feineren Empfinden der Griechen verabscheuten italischen Fechterspiele eingeführt wurden. Korinth ist der einzige Ort Griechenlands, wo sich ein Amphitheater bestimmt nachweisen läßt (Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms II ³, 405 f.). Von Männern wie Plutarch, Dio Chrysostomus, Demonax, Lucian wurden sie aufs schärfste verdammt (s. Friedländer 407). Aber auf den Pöbel übten sie eine ungeheure Anziehungskraft und wirkten mit zur Verrohung und Verderbnis der Sitten. — Daß in einer solchen Stadt ungeheure Vermögensunterschiede und eine gewaltige Kluft zwischen Arm und Reich (Alkiphron III, 60 bei Heinrici S. 3) sich bildeten, liegt in der Sache und ein zahlreiches verderbtes Proletariat ist der naturgemäße Bodensatz. Es ist sehr bemerkenswert, daß wieder gerade in Korinth hervorgehoben wird, daß die Gemeinde des Paulus sich aus der unteren Schicht des Volkes zusammensetzte, 1 Ko 1, 26 ff. Es war hier weniger möglich, als anderswo, zum Volke und zu den oberen Schichten gleichzeitig sich zu wenden und Paulus wird hier ganz als Volksprediger aufgetreten sein. Jedenfalls hat er nach seiner eigenen Erklärung 1 Ko 2, 1 ff. hier eine entgegengesetzte Methode befolgt als in Athen. Anstatt in ausholender Beweisführung die Weisheit (Rationalität) des Evangeliums vor der philosophierenden Vernunft zu erweisen, hat er ganz auf die hinreißende Gewalt seiner überzeugten, pneumatischen Verkündigung vertraut, d. h. er hat einer kunst- und schulmäßigen Deduktion die kraftvollpackende Predigt im Stile der Volksredner vorgezogen. Damit steht nicht im Widerspruch, daß er gerade in den Korintherbriefen sich einer besonders sorgfältigen, überlegten rhetorischen Form bedient. Denn die hier verwandte Rhetorik ist eben gerade die Art der kynischen Volksprediger, wie wir sie aus den Diatriben des Epiktet und des so viel älteren Teles noch erkennen können. Um dieselbe Zeit etwa wie Paulus, wenn auch wohl etwas später, wirkte in Korinth der später nach Athen übergesiedelte Kyniker Demetrius, der Freund des Seneka. Es ist wohl nicht zu kühn anzunehmen, daß Paulus sich hier mit Bewußtsein an die Art dieser volkstümlichen Redner angeschlossen hat, die auch ihm, wie man sieht, geläufig war. Daß Paulus sonst mit den zahlreichen Philosophen Korinths

(Ariſtides, Or. III, 24, 10. Keil: Or. XLVI, 28) Berührungen geſucht hätte, iſt nicht überliefert.

Es mag hier auch noch ein Wort über Nikopolis in Epirus ſtehen. Daß „von den zahlreichen Städten, die zur Erinnerung an ſiegreiche Kämpfe Nikopolis genannt werden", nur dies epirotiſche Nikopolis von Paulus Ti 3, 12 gemeint iſt, hat zuletzt Zahn I, 434 f. gezeigt. Dieſe römiſche Kolonie (Actia Nicopolis) von Auguſtus zur Erinnerung an den Sieg bei Aktium auf der dem Vorgebirge Aktium gegenüberliegenden nördlichen Halbinſel am ambrakiſchen Meerbuſen begründet, wird von Tacitus ann. II, 53 zu Achaja gerechnet (Marquardt StV I², 331, Anm. 4). Durch einen gewaltſamen *συνοικισμός* (ſ. Hertzberg I, 492 ff.) wurde ſie ſchnell zu ſtattlicher Blüte gebracht (Strabo VII, 7, 6, C 325, X, 2, 2 C 450). Eine beſondere Anziehungskraft übte das dortige Heiligtum des Apollo und die von Auguſtus begründeten aktiſchen Spiele (*Ἄκτια*). Auch hier alſo iſt es wieder eine moderne, blühende Stadt, die von Paulus zu längerem Aufenthalt aufgeſucht wurde. Später wirkte hier der Stoiker Epiktet.

Zum Schluß ſei noch ein Blick auf einige der zur Provinz Achaja gehörigen Inſeln (vgl. Friedländer II⁸, 119 ff.) geworfen. Über die Zuſtände auf Euböa ſind wir einigermaßen unterrichtet durch die Schilderungen des Dion Chryſoſtomus von Pruſa (orat. VII, p. 98—99 c, vgl. Otto Jahn in d. Grenzboten 1867 Nr. 36 S. 361—377), der hier ein von aller Kultur verlaſſenes Hinterwäldlerleben beſchreibt. Andere Inſeln, wie Gyaros, zeigen einen Zuſtand unglaublicher Verödung und werden mit Vorliebe als Verbannungsorte für mißliebige Römer benutzt. Auf Gyaros lebte zur Zeit des Paulus der Philoſoph Muſonius Rufus als Verbannter. Die Inſel Thera iſt neuerdings wichtig geworden durch chriſtliche Inſchriften, die aber erſt aus ſpäterer Zeit ſtammen (vgl. Inscriptiones Graecae insularum III, Nr 932—976). **J. Weiß.**

Griechenland, kirchliche Statiſtik. — Litteratur: Kophiniotos, *ἡ ἐκκλησία ἐν Ἑλλάδι* 1897; Wetzer und Welte, Kathol. Kirchenlexikon. — Briefl. Informationen von ſeiten des Hofpredigers H. v. Schierſtedt in Athen. — Statesmans Yearbook 1897.

Die Ausdehnung des Staates wurde durch den Friedensvertrag von 1897 nur um 1012 qkm (in Theſſalien) gemindert, ſo daß er nun 87 900 qkm umfaßt, von welchen 34 500 qkm die Inſeln treffen. Die Bevölkerungszahl erfuhr keine neue definitive Feſtſtellung, da die Akten des Zenſus v. J. 1895 durch den Brand des betr. Gebäudes während der Erregung des Türkenkrieges vernichtet wurden. Ohne Zweifel hat ſich jedoch die Summe der Bewohner über jene von 1889 gehoben, für welches Jahr 2 217 000 gezählt wurden. Die Feſtſtellung des Konfeſſionsſtandes gelang nicht ganz vollſtändig: es wurden namentlich weit weniger Katholiken gezählt, als die römiſch-katholiſchen Angaben vorbringen. Während dieſe (wohl einſchließlich der Inſel Chios) ſich für eine Summe von 50 000 Seelen erklären, führt die offizielle Statiſtik 14 687 „andere Chriſten" an, worunter man faſt nur Katholiken zu verſtehen hat, da ſich die Zahl der Proteſtanten einſchließlich Anglikaner auf 6—700 beläuft. Dazu waren im Jahre 1889 noch 24 165 Muhammedaner im Land anweſend. In Bezug auf Nationalität iſt zwar keineswegs Einheitlichkeit vorhanden, indem außer etwa 6000 Juden (mehr als die Hälfte gehört zu ſo geachteten „Spaniolen") das arnautiſche Element in Mittelgriechenland, im Peloponnes und auf benachbarten Inſeln große Verbreitung beſitzt; allein dieſer Bevölkerungsteil hat zumeiſt griechiſche Sprache angenommen und wird im Zenſus ſowie amtlich überhaupt nicht von den Griechen unterſchieden.

1. Bemerkenswert gering iſt die Zahl der Proteſtanten; weſentlich auch deshalb, weil nationaler Eifer im Übertritte eines Griechen zur evangeliſchen Konfeſſion nationalen Verrat ſieht und verfolgt. Es giebt im ganzen vier kleine evangeliſche Gemeinden und zwar drei in Athen. Die ſogen. Hofgemeinde beſteht Dank des Umſtandes, daß der evangeliſche König zunächſt um ſeinetwillen einen Pfarrer, bisher ſtets einen Deutſchen, im Dienſte erhält, welcher zugleich die etwa 200 proteſtantiſchen Deutſchen, Schweizer und Franzoſen paſtoriert. Der anglikaniſchen Gemeinde ſodann gehören etwa 100 Seelen an, einſchließlich der Amerikaner. Die Geiſtlichen beider Gemeinden beſorgen die eintretenden Kaſualien im übrigen Feſtlande, auch in Patras, wo früher eine engliſche Gemeinde beſtand, welche aber ebenſo wie jene auf der Inſel Syra infolge Mangels an Mitteln ſich auflöſte. Eine dritte Gemeinde in Athen iſt die proteſtantiſche der Griechen, freilich andauernd in gedrückter Lage, zumal die etwa 100 Angehörigen nur teilweiſe den Übertritt auch äußerlich vollzogen haben. Ein Verſuch Ende der 80er Jahre, im Piräus die

junge Gemeinde propagandiſtiſch auszugeſtalten, endete mit Zerſtörung des Bethauſes und der kirchlichen Geräte durch das für die Orthodoxie eifernde Volk.

2. Weſentlich anders iſt die Stellung der römiſch-katholiſchen Kirche. Vor allem beſitzt ſie eine hierarchiſch geordnete Organiſation in drei Kirchenprovinzen mit 3 Erzbiſchöfen und 6 Biſchöfen. Dieſe Ordnung erhielt ihre Durchführung durch die i. J. 1875 erfolgte Inthroniſation des erſten Erzbiſchofs von Athen, deſſen Sprengel das geſamte Feſtland bildet. Im beſonderen ſind Geiſtliche und Kirchen in Athen und in Piräus (je 2 Kirchen), in Arakli bei Athen, in Laurion, Nauplia, Patros, Arta. Die Kirchenprovinz Naxos hat 5 Suffragane unter ihrem Erzbiſchof, und zwar haben erſtere ihren Sitz auf Andros, Syra, Tino (Tenos), Santorin und (dem türkiſchen) Chios. Eine auffallend große Anzahl von Welt- und Kloſtergeiſtlichen in dieſem Inſelgebiete deutet den Miſſionscharakter desſelben genügend an; insbeſondere erſcheint es dabei bemerkenswert, daß nicht weniger als 6 Männer- und 7 Frauenorden bezw. -kongregationen hier thätig ſind, meiſt mittels mehrerer Stationen. Gleichwohl läßt der orthodox-nationale Eifer wenige Übertritte vor ſich gehen. Dies gilt auch von der Inſel Syra, welche die meiſten Katholiken zählt, etwa 7—8000, für welche 6 Pfarreien mit 40 Geiſtlichen, dazu 6 Schulen (auch Töchterinſtitute) vorhanden ſind. Ein großer Teil der Kongregationsangehörigen ſtammt aus Frankreich. Dies gilt weniger von der dritten Kirchenprovinz, Korfu. Ihrem Erzbiſchofe unterſteht der Biſchof von Zante-Kephallenia; beide Würdenträger haben die Aufſicht über etwa 7000 Seelen, zugleich über mehrere Töchteranſtalten, welche auch von griechiſchen Schülerinnen ebenſo wie jene in Syra gerne beſucht werden.

3. Die orthodoxe Kirche, anderwärts als griechiſch-orientaliſch, amtlich als „Kirche in Hellas“ bezeichnet, iſt als Staatskirche in der Verfaſſung des Königreichs behandelt und ebenſo wie jene Serbiens „autokephal“, d. h. vom ökumeniſchen Patriarchate zu Konſtantinopel getrennt. Letzteres geſchah durch die Verfaſſung von 1852. Nach dieſer beſitzt die „Heilige Synode“ die höchſte kirchliche Autorität, ein Kollegium von vier Biſchöfen und dem Erzbiſchof von Athen. Erſtere ſind Mitglieder auf die Dauer eines Jahres und während desſelben in Athen anweſend; ſie werden von der Regierung zu dieſer Thätigkeit einberufen und von ihr beſoldet. Die Beſchlüſſe der Heil. Synode erhalten erſt durch die Unterſchrift des Regierungskommiſſärs öffentliche und verpflichtende Giltigkeit, wie andererſeits eine allgemeine Kirchenverſammlung der Biſchöfe und bevorrechteten Äbte als eine Inſtanz der Hl. Synode einberufen werden kann. Zu den Rechten der Synode gehört die Wahl und Ordination der Biſchöfe, deren wirkliche Ernennung jedoch durch die Regierung geſchieht. Die Prüfung der Geiſtlichen und deren Berufung iſt Sache der Hl. Synode; jedoch iſt letztere bei Beſetzung der kirchlichen Stellen, bei Einrichtung kirchlicher Bildungsanſtalten, bei Errichtung von Klöſtern, Änderungen von Feſttagen u. dgl. an die Zuſtimmung der Staatsregierung gewieſen. Die Organiſation der Kirche Griechenlands weiſt außer der Metropolitandiöceſe Athen 38 Bistümer auf. Hiervon treffen 17 Diöceſen auf die älteren Feſtlandsteile, 7 auf Theſſalien, wobei die politiſchen Bezirke vorwaltend 2 Bistümer umfaſſen, allerdings auch die Bistumsgrenzen durchſchneiden. Sehr beträchtlich iſt die Zahl der Klöſter, zumal trotz früherer Aufhebungsmaßregeln nicht weniger als 80 Klöſter mit je 2—5 Mönchen und Brüdern oder Novizen ſich erhielten. Außer dieſen beſtehen noch 170 Männerklöſter mit (1897) 1322 Mönchen und 545 Brüdern, dazu 9 Frauenklöſter mit 152 Nonnen und 68 Jungfrauen und Novizen. Aber auch die Säkulargeiſtlichkeit iſt ſehr zahlreich. Denn wir finden (1897) in den 16 Nomoi oder politiſchen Bezirken 4025 Pfarrſtellen mit 5665 Geiſtlichen vor, von welchen nur 242 nicht verheiratet ſind. Dieſe hohe Zahl erklärt ſich einigermaßen leichter, wenn die geringen Anforderungen an die Vorbildung und die dürftige Lebenshaltung des ganzen Popenſtandes in Betracht gezogen wird. Es beſteht nämlich keinerlei Vorſchrift über den Gang der Vorbildung, ſo daß nur eine einfache Klerikerprüfung über die Zulaſſung zum geiſtlichen Amte entſcheidet. So finden wir hinſichtlich der vom Klerus erworbenen Schulbildung folgendes vor: Die Univerſität haben 242 beſucht, die von den Brüdern Rhizaris in Athen i. J. 1843 gegründete theologiſche Lehranſtalt zu Athen 3, ein Gymnaſium 167 (davon treffen 51 auf Gymnaſien der Kykladen, 57 auf die der Joniſchen Inſeln), Lehrerbildungsanſtalten 100, eine der drei „geiſtlichen Schulen“ zu Tripolis, Chalkis, Syra 110, eine Art Latein- und Bürgerſchulen 1221; 4116 haben lediglich Volksſchulbildung vor ihrer Erlernung der liturgiſchen Amtshandlungen genoſſen. Bei derartigen Verhältniſſen der Vorbildung erklären ſich großenteils die äußerſt geringen Einkünfte der Popen, welche faſt nur auf freiwillige Gaben neben den Stolgebühren angewieſen ſind. Allerdings laſtet auf dem Volke auch der Unterhalt der auffallend vielen Kirchen und Kapellen, wie

ja z. B. Athen allein deren 110 beſitzt; ebenſo iſt für den Kultus ſtets neben dem Prieſter auch ein Diakon zu unterhalten. Naturgemäß kann alſo nur eine geringe Zahl von Geiſtlichen durch wiſſenſchaftliche Leiſtungen und durch hebenden Einfluß auf das Volk ſich um die Fortentwickelung der Staatskirche verdient machen. — In Bezug auf die Volksſchulbildung beſteht die allgemeine Schulpflicht, welche jedoch nicht überall ſtrenge durchgeführt wird, ſo daß z. B. die Rekrutierung der Armee jährlich noch etwa 30 Prozent Analphabeten aufweiſt. Jedoch geſchieht auch ſehr vieles für Mittelſchulen (es giebt deren 300), beſonders auch Bürgerſchulen und „helleniſche Schulen“ (mit und ohne Latein), wie auch die Univerſität Athen ſich einer großen Frequenz erfreut (gegen 900 Studierende). — (Die Zahl der Muhammedaner hat zweifellos durch Auswanderung beträchtlich abgenommen, wie ja nicht einmal in Athen eine Dſchamia in Benützung iſt. Solche Bethäuſer werden noch in Volo und Lariſſa unterhalten, wo ſich auch je ein Mollah befindet.). **W. Götz.**

Griechiſche Kirche ſ. orientaliſche Kirche.

Griesbach, Johann Jakob, geſt. 1812. — Auguſti, Ueber Griesbachs Verdienſte, Breslau 1812.

J. J. Griesbach war den 4. Januar 1745 in dem heſſen-darmſtädtiſchen Städtchen Butzbach geboren, als der Sohn eines dortigen Predigers und durch ſeine Mutter der Enkel des berühmten und frommen, aber damals ſchon verſtorbenen Gießener Theologen J. J. Rambach. Da ſein Vater ſpäter an die Petrikirche zu Frankfurt a. M. berufen wurde, ſo gehörte Griesbach ſchon ſeit früher Jugend und durch ſeine Schulbildung dieſer Stadt an, und bezog im 18. Jahre, da er ſich dem Studium der Theologie gewidmet hatte, nach einander die Univerſitäten Tübingen, Halle und Leipzig, auf welchen gerade in den ſechziger Jahren die bedeutendſten Stimmführer der in wachſender Divergenz begriffenen theologiſchen Parteianſichten einander gegenüberſtanden. Am längſten verweilte er auf der erſten der genannten Lehranſtalten, wo damals die älteren dogmatiſchen Anſchauungen und Methoden noch in Kraft und Anſehen waren. In Halle aber übte Semler einen nachhaltigen Einfluß auf den jungen ſtrebſamen Geiſt Griesbachs und wohl auch auf die ſpeziellere Wahl einer künftigen wiſſenſchaftlichen Thätigkeit. Ebendaſelbſt promovierte Griesbach und ſiedelte ſich, ſelbſt als Semlers Hausgenoſſe, ſpäter 1771 als angehender Docent an. Allein ehe er ſich dem Katheder widmete, unternahm er eine wiſſenſchaftliche Reiſe, die ihn durch einen Teil von Deutſchland und Holland nach London, Oxford, Cambridge und Paris führte und mit vielen ausgezeichneten Gelehrten, ältern und jüngern, in Berührung brachte. Es war die Zeit, wo die bibliſche Textkritik faſt Modeſache in der Gelehrtenwelt geworden war, und der junge Griesbach alſo gewiſſermaßen auf der Heerſtraße des damaligen Lieblingsſtudiums mitzog, obgleich beſtimmt, im Urteil der Nachwelt, ja bald ſelbſt der Zeitgenoſſen, die Mitwanderer weit zu überſtrahlen. So gering, im Verhältniſſe zu höheren Intereſſen der Kirche und Wiſſenſchaft, jene kritiſchen Forſchungen uns dünken mögen, ja eines kräftigen Geiſtes kaum würdig, um ihrer mechaniſchen Kleinlichkeit willen, ſo dürfen wir nicht vergeſſen, daß ſie gerade damals nützlich und notwendig waren, auch abgeſehen von ihrem nächſten und allerdings berechtigten Zwecke, inſofern ſie dazu beitrugen, an einem ſoliden geſchichtlichen Fundamente der Theologie zu bauen, welche, eben in völligem und gärendem Erneuerungsprozeß begriffen, in maßlos aprioriſtiſchen und ſubjektiven Lehrformen ſich gefallend, ohne Steuer und Halt zu treiben begann. Da die Reiſe mit einem beſtimmten litterariſchen Plane unternommen war, ſo brachte ſie auch, an Arbeit auf Bibliotheken, reichlichen und, ſozuſagen, fürs Leben ausreichenden Gewinn. Nach der Rückkehr habilitierte ſich Griesbach, wie geſagt, in Halle, wurde auch daſelbſt ſchon 1773 zum Profeſſor befördert, aber bereits zwei Jahre ſpäter in gleicher Eigenſchaft nach Jena berufen, wo er bis an ſein Ende blieb, in ungeſtörter und glänzender Wirkſamkeit, mit Titel und Würden geehrt, auch in geſchäftlicher Beziehung, als Deputierter beim Landtag und in Verwaltungsangelegenheiten, ſowohl des Staates als der Univerſität, ein Mann am Platze. Er ſtarb den 24. März 1812.

Griesbachs Name iſt, wie jeder Theologe weiß, mit der neuteſtamentlichen Textkritik unzertrennlich verwachſen, ſo zwar, daß nicht nur ſeine übrigen litterariſchen Leiſtungen daneben völlig in den Schatten getreten ſind, ſondern auf jenem Felde mit ihm eine neue Periode beginnt. Seine Verdienſte nach Gebühr zu würdigen, wäre alſo zunächſt eine nähere Bekanntſchaft mit dem damaligen Zuſtande dieſer Wiſſenſchaft nötig. Hier begnügen wir uns auf den von anderer Hand geſchriebenen Artikel „Bibeltext“ in dieſer Encyklo-

pädie Bd II S. 756, zu verweiſen, und für die weitere Ausführung auf jede ſogenannte Einleitung ins NT. Zur Orientierung, beziehungsweiſe Ergänzung, nur folgendes. Griesbachs Studien in betreff des Textes bezogen ſich zuerſt auf Sammlung und Sichtung von Varianten und zwar, da hier teils ſchon ſehr viel vorgearbeitet war, teils auch wohl weniger nachzuleſen ſchien, als man ſpäter fand, durch größere Aufmerkſamkeit auf die Citate griechiſcher Kirchenväter und einige bis dahin weniger beobachtete Überſetzungen, die philoxenianiſche, die armeniſche, die gotiſche. Zweitens, und hierin von größerer Bedeutung, verſuchte er eine, auf Bengels und Semlers Ideen Rückſicht nehmende, Geſchichte des Textes in der alten Zeit, als die unentbehrliche Grundlage jeder Verbeſſerung desſelben. Auf dieſe Geſchichte, deren Elemente allerdings nicht durchaus probehaltig ſich erwieſen haben, iminerhin aber den weiteren Unterſuchungen einen mächtigen Impuls gaben, gründete er drittens eine eigene Theorie der Kritik, deren Regeln im einzelnen die Wahl und den Wert der Leſearten beſtimmen ſollten, und die weſentlich auf einer Verbindung hiſtoriſcher Thatſachen und logiſcher Grundſätze beruhte. Viertens endlich, und dadurch mehr als durch alles andere, worin er ja überall Vorgänger hatte, zu allgemeinem Rufe gelangt, war er der erſte in Deutſchland, der es wagte, den Text des NT ſo drucken zu laſſen, wie ſeine Kritik im einzelnen ihn ermittelt hatte. Bis auf ihn nämlich gab es weſentlich nur zwei Textgeſtaltungen in allen den zahlloſen (beiläufig an 360) Ausgaben, beide aus der un- und eilfertigen Wiſſenſchaft des 16. Jahrhunderts ſtammend, einerſeits die ſtephaniſch-elzevириſche oder den ſogenannten textus receptus, welcher namentlich in den lutheriſchen Schulen als ein unantaſtbares Stück Orthodoxie galt, andererſeits die komplutenſiſch-plantiniſche, welche zunächſt in katholiſchen, zum Teil auch in reformierten Kreiſen verbreitet war. Nur Bengel hatte gewagt, von der erſteren abzugehen, aber faſt bloß indem er einige Leſearten der zweiten einführte, alle übrigen Verbeſſerungen ledig am Rande empfahl. Griesbachs Neuerung, obgleich in einer Zeit kommend, wo man gar manches gefährlichere erlebt hatte, erregte daher den Widerſpruch der Freunde des Beſtehenden. Der Roſtocker Profeſſor Joachim Hartmann griff ihn in einer kleinen Schrift an 1775, wurde aber, und ſo jedes aus gleicher Quelle kommende Bedenken, und in Deutſchland für immer, kurz und bündig abgefertigt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe. Dagegen ſchwieg Griesbach, als von anderer Seite her ſeine Theorie in ihrer Grundlage angegriffen wurde, nicht weil er den Gegner, Chr. F. Mätthäi, verachtete, ſondern weil die Art des Angriffs jeder Bildung und Form Hohn ſprach.

Griesbachs Ausgaben des NT erſchienen in folgender Ordnung: I. Libri NT. historici, Hal. 1774, P. I. II, worin die drei erſten Evangelien ſynoptiſch. Dazu gehört als T. II, 1775 die erſte Ausgabe der Epiſteln und Apokalypſe, und zu letzterer wieder als T. I eine zweite unſynoptiſche Ausgabe der hiſtoriſchen Bücher. Die Synopſe wurde ſpäter noch einigemale ſelbſtſtändig gedruckt. — II. Hauptausgabe Halle und Lond. 1796, 1806, 2 Tle, 8°, mit ſehr vervollſtändigtem Apparat und den wichtigen Prolegomenen. — III. Prachtausgabe Leipzig bei Göſchen, Velinpapier, 4 T. ſchmal 4°, oder kl. Fol. 1803 bis 1807, mit Kupfern, aber zum Teil geſchmackloſen Typen. — IV. und V. Handausgaben Leipzig 1805 und 1825, wie die vorige, nur mit den vorzüglichſten durch Zeichen beurteilten Varianten. — Eine neue Ausgabe des kritiſchen Hauptwerks begann 1827 David Schulz; es iſt aber nur der erſte Teil davon erſchienen. Der Griesbachſche Text iſt ſich nicht in allen dieſen Ausgaben gleich geblieben; genaueres über das Verhältnis derſelben zu einander, ſowie zum früheren Texte, ſiehe in meiner Bibliotheca NT graeci p. 193 sq.

Die ſonſtigen kritiſchen Schriften Griesbachs ſind: De codicibus evv. origenianis 1771. Curae in historiam textus epp. paul. 1777. Symbolae criticae ad supplendas et corrigendas varias NT lectiones. P. I. 1785. II. 1793. Commentarius criticus in textum gr. NT 1794 sqq., eigentlich eine Reihe akademiſcher Programme, ſodann zuſ. gedruckt in 2 Tle, geht nur über Matthäus und Markus. In dem vorletzten Werke findet man auch die Beſchreibung vieler Handſchriften und im letzten die Meletemata de vetustis NT recensionibus.

Von Griesbachs übrigen Schriften iſt nur wenig zu ſagen. Es ſind zumeiſt akademiſche Gelegenheitsſchriften, exegetiſchen, hiſtoriſchen und dogmatiſchen Inhalts, welche durch Gabler 1825 geſammelt in 2 Teilen gedruckt ſind. Mehrere derſelben haben inſofern auch jetzt noch ein gewiſſes Intereſſe, als ſie dazu dienen mögen, die beſondere Färbung kenntlich zu machen, welche die Wiſſenſchaft unter den Händen ſolcher Theologen erhielt, die im Herzen konſervative Neigungen hegten, aber doch dem Geiſte der Zeit mehr oder weniger Zugang geſtattet hatten. Zu dieſen gehörte Griesbach, dem man vielleicht

nicht Unrecht thut, wenn man ihn in rein theologiſchen Dingen einen Mann der Mitte nennt. Wir denken hier zunächſt an ſeine Abhandlungen über Theopneuſtie 1784 ff. und über die Chriſtologie des Hebräerbriefs 1791 f, vor allem aber an ſeine von 1779 bis 1789 viermal gedruckte Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, welche den damaligen Lichtfreunden als ein Werk des Rückſchritts und der Inkonſequenz, ja wohl gar der Verſtellung erſchien, während es in der That nur einer der vielen Verſuche war, den kirchlichen Lehrbegriff den wirklichen und bleibenden oder auch nur den vermeintlichen und augenblicklichen Bedürfniſſen der Zeit anzupaſſen. Die nach Griesbachs Tode (1815) gedruckten Vorleſungen über Hermeneutik des NT gehören dagegen zu der bei des Verf.s Lebzeiten faſt ausſchließlich herrſchenden Schule der ſogenannten grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation, was man auch bei einem Schüler von Semler und Erneſti nicht wohl anders erwarten konnte. Inwiefern aber Griesbach durch ſein Beiſpiel auf dem Gebiete der Textkritik, der Freiheit wiſſenſchaftlicher Forſchung für immer eine breite Gaſſe erſtritten haben mag, mag er immerhin unter den Bannerträgern der neuen Ideen mitgenannt werden. **Ed. Reuss †.**

Grimm, Karl Ludwig Wilibald, Profeſſor der Theologie in Jena, geſt. 1891. — Prot. Kirchenzeitung 1883 Nr. 19. 20; 1891 Nr. 9. 10. Zu nachfolgender Skizze durfte der Verf., der Grimm nur einmal, kurz vor deſſen Tode, begegnet iſt, die leider nur bis 1844 reichenden Fakultätsakten benutzen.

Karl Ludwig Wilibald Grimm wurde geboren zu Jena am 1. November 1807. Der begabte Knabe erregte das Intereſſe von Johannes Falk, auf deſſen Empfehlung hin ſich der Profeſſor Hand ſeiner annahm und ihm auch ſeit 1820 lateiniſchen und griechiſchen Unterricht geben ließ. Zu Falk nach Weimar übergeſiedelt, in einer Zeit, wo deſſen Verhältniſſe gerade ſehr unſichere waren, hatte der Schüler fortgeſetzt mit der bitterſten Not zu ringen, bis eine Empfehlung von Baumgarten-Cruſius ihm Röhrs Gunſt zuwandte. Bereits 1826 während des Prorektorates ſeines Gönners Baumgarten inſkribiert, bezog Gr. im Herbſt 1827 die Univerſität Jena, wo neben Baumgarten, Niemeyer, Hoffmann und (von 1828 an) Credner und Danz beſonders Schott auf ihn einwirkte, dazu die Philologen Hand, Eichſtadt und Göttling. Nachdem er am 16. April 1831 zu Weimar das erſte theologiſche Examen beſtanden, im Herbſt 1832 eine akademiſche Preisarbeit de Joanneae christologiae indole Paulinae comparata (Lips. 1833) gelöſt, am 16. Oktober 1832 den philoſophiſchen Doktorgrad und am 10. Januar 1833 den Grad eines Baccalaureus der Theologie erworben hatte, habilitierte er ſich 1833 mit einer Diſſertation de Sapientiae libri indole Alexandrina perperam asserta und einer Probevorleſung über Jo 6, 27 ff. 1837 wurde er zum außerordentlichen, 1844 zum ordentlichen Honorarprofeſſor ernannt, nachdem er inzwiſchen von Gießen aus (wohl auf Anregung ſeines früheren Lehrers Credner) erſt 1837 h. c. den Grad eines Licentiaten, 1838 den eines Doktors der Theologie erhalten hatte. 1871 mit dem Titel Kirchenrat, 1885 Geheimer Kirchenrat ausgezeichnet, wirkte er, äußerlich ſtets in den beſcheidenſten Verhältniſſen lebend, raſtlos, bis dem 81 jährigen der Verluſt des Augenlichtes 1888 eine unfreiwillige Muße aufzwang. Wie verehrt der anſpruchsloſe Gelehrte, den man einen praeceptor Thuringiae genannt hat, bei ſeinen Schülern, wie anerkannt ſein Name weit über ſeinen engeren Wirkungskreis hinaus war, obwohl er ſelbſt nur ſelten aus ſeiner Vaterſtadt hinausgekommen iſt, das zeigte ſich 1883 bei ſeinem goldenen Dozentenjubiläum. Es war „ein ſtilles, äußerlich nicht glänzendes, aber innerlich reich geſegnetes Leben und Wirken", dem am 22. Februar 1891 der Tod ein Ziel ſetzte.

Grimms Vorleſungen erſtreckten ſich außer über das ganze Gebiet der neuteſtamentlichen Wiſſenſchaften auf die (zuletzt 6 ſtündig geleſene) Encyklopädie (vgl. ſeinen beachtenswerten Aufſatz „Zur theologiſchen Encyklopädie" ZwTh XXV 1882, 1—24), Symbolik und auf die Dogmatik in Form eines Repetitorium. Für dieſes ſchuf er ſich die Grundlage in ſeiner in vorzüglichem Latein abgefaßten Institutio theologiae dogmaticae evangelicae historico-critica 1848 (ed. sec. locis longe plurimis emendata et aucta 1869), einem ſehr gediegenen Seitenſtück zum Hutterus redivivus.

Seine peinliche Sorgfalt im Kleinen hat ihn zu vielen umfangreichen Arbeiten nicht kommen laſſen; aber eine große Zahl gediegener Rezenſionen und Aufſätze in der Jenaiſchen Litteraturzeitung, bei der Gr. auch eine Zeit lang als Korrektor thätig war, in den Theol. Studien und Kritiken, den Jahrbüchern für deutſche Theologie und der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie ſowie in Erſch und Grubers Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte (z. B. 2. Sektion XIX 37—88 Inſpiration, XXII 1—79 Johannes,

XXIII 2—5, 73—88 Joseph) legen Zeugnis ab von seinem unermüdlichen Fleiße. Abgesehen von zwei Lyncker-Stipendiumreden auf Luther (1833) und Staupitz (1835), letztere in erweiterter Form erschienen in Illgens ZhTh VII 1837, 2, 58—126, wozu man noch eine statistische Arbeit „Zur Geschichte der Frequenz der Universität Jena" in Hildebrands Jahrbüchern für Nationalökonomie und Statistik VI 1866, 30—46 hinzunehmen kann, sind die Arbeiten alle, worauf schon seine Erstlingsschriften hinweisen, der Erklärung des NTs und der alttestamentlichen Apokryphen gewidmet. Als Probe seiner in den Bahnen besonnener supranaturalistischer Kritik sich bewegenden Auffassung des Lebens Jesu ist hier zu nennen die gegen Strauß und Br. Bauer gerichtete Schrift „Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte" 1845. Die durchaus konservative Stellung, die er hier wie in dem genannten Artikel in EWK zur johanneischen Frage einnahm, verteidigte er ferner in dem Aufsatz „Über das Evangelium und den ersten Brief des Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers" ThStK 1847, 171—187; vgl. ferner „Herakleons angebliches Zeugnis für des Apostels Johannes Martyrium" ZwTh XVII 1874, 121—123 (gegen Keim), „Über Evangelium Jo 21, 22 f." ZwTh XVIII 1875, 270—278 (gegen Keim und Hausrath). Zu einer der entscheidendsten Fragen, das apostolische Zeitalter betreffend, äußerte er sich im Anschluß an Keims Darstellung in dem Aufsatz „Der Apostelkonvent" ThStK 1880, 405—432. Seine Stellung zu den wichtigeren Einleitungsfragen ergiebt sich aus den gegen Baur gerichteten Ausführungen über „die Echtheit des Briefes an die Philipper" ThLB z. allg. KZ 1850 Nr. 149—151, 1851 Nr. 6—8; „die Reisen des Apostels Paulus nach Korinth" ebd. 1854 Nr. 53. 54, „Zur Einleitung in den Brief an die Hebräer" ZwTh 1870, 19—77, „Zur Einleitung in den Brief des Jakobus" ebd. 377—394, „Das Problem des ersten Petrusbriefes ThStK 1872, 657—694; „Über die Nationalität der Kleinasiatischen Galater" (gegen Wieseler) ebd. 1876, 199—221. Seine gründliche auf ausgebreiteter philologischer Gelehrsamkeit ruhende Exegese, die auch das Kleinste mit liebevoller Sorgfalt untersucht, stellt sich dar in den zahlreichen kleinen Studien unter dem Titel „Über die Stelle" z. B. 1 Pt 4, 6 in ThStK 1835, 616—633; Ja 4, 5. 6[a] ebd. 1854, 934—956; Rö 9, 5 ZwTh XII 1869, 311—322; Phi 2, 6—11 ebd. XVI 1873, 33—59; 1 Ko 15, 20—28 ebd. 380—411; Prd 3, 11[b] ebd. XXIII 1880, 274—279; Rö 8, 26. 27 ebd. XXVI 1883, 456—460. In größerem Zusammenhange ist Grimms Exegese schriftstellerisch nur an den Apokryphen des ATs zur Darstellung gelangt, deren meist zu gering angeschlagene, hohe Bedeutung für das Verständnis auch des NTs Grimm frühzeitig erkannt hat. Die verkehrte Anschauung über palästinensischen Ursprung des Buches der Weisheit, welche er unter Baumgarten-Crusius' Einfluß in seiner Habilitationsschrift vertreten hatte, nahm er selbst sehr bald freimütig zurück (vgl. „Über das Buch der Weisheit" ThStK 1834, 892 A. 2) und lieferte 1837 in dem „Commentare über das Buch der Weisheit" eine höchst gediegene Erklärung dieser wichtigen Schrift auf der Grundlage alexandrinischer Religionsphilosophie. Völlig umgearbeitet erschien dieser Kommentar abermals 1860 in dem von Grimm in Gemeinschaft mit O. F. Fritzsche herausgegebenen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes", einem Werke, das noch lange Zeit seinen Platz als wichtiges exegetisches Hilfsmittel behaupten wird. Grimm selbst steuerte dazu noch den Kommentar zu den Makkabäerbüchern bei (1853. 1857). Vgl. dazu die durch Mommsens und Ritschels Forschungen und Streitigkeiten veranlaßten Nachträge in ZwTh XVII 1874, 231—238 u. XIX 1876, 121—132; ferner „Über einige das Buch Tobit betreffende Fragen" in ZwTh XXIV 1881, 38—56.

Grimms Hauptwerk, welches seinem Namen stets einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der philologia sacra sichern wird, ist unstreitig sein Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti, das er nur aus äußeren Gründen als Neubearbeitung des Wilkeschen, zugleich doch mit gutem Rechte als völlig selbstständige neue Arbeit bezeichnet hat (Chr. G. Wilkii Clavis Novi Testamenti philologica usibus scholarum et iuvenum theologiae studiosorum accomodata. quem librum [secunda atque hac tertia editione] ita castigavit et emendavit ut novum opus haberi possit C. L. W. Grimm, Lipsiae 1867. 1878. 1888; durch eine mit wertvollen Zusätzen bereicherte Übersetzung von Prof. J. H. Thayer, Newyork 1886, corr. ed. 1889, ward dies Werk auch in die englisch redende Welt eingeführt). Es ist nicht nötig, dies Buch, das in jedes Theologen Hand sein sollte, zu charakterisieren. Aus der fast unbrauchbaren Arbeit Wilkes ist unter Grimms rastlos fleißigen Händen das unentbehrliche Hilfsmittel ntlicher Exegese geworden, als welches sich dieses Lexikon neben Winers Grammatik nun durch 30 Jahre hindurch bewährt hat. Wenn auch der inzwischen durch die unerwartete

Erweiterung des Quellenmateriales in den Papyrusfunden vollzogene Umſchwung in der ſprachlichen Auffaſſung künftig an ein ntliches Lexikon noch ganz andere Anforderungen ſtellen wird, ſo wird Grimms Werk doch für alle Zeit die ſolide Grundlage bieten, auf die weiter aufzubauen iſt. Vgl. dazu noch Grimms höchſt lehrreiche „kritiſch-geſchichtliche Überſicht der neuteſtamentlichen Verballexika ſeit der Reformation" in ThStK 1875, 479 bis 515 mit Nachtrag 1877, 512 f. und die Anzeigen von Wahls Clavis librorum VT apocryphorum in ThStK 1858, 368 ff. und von Cremers, Bibliſch-theol. Wörterbuch, 3. Aufl. in ThStK 1884, 581—589.

Endlich iſt noch Grimms Thätigkeit als Mitglied der Halleſchen Bibelreviſions-Kommiſſion zu erwähnen, welcher er ſeit 1870 angehörte, und über deren Arbeiten er gelegentlich in der Prot. KZ. ſowie in dem Vortrag „Die Lutherbibel und ihre Textes-Reviſion 1874" (Deutſche Zeit- und Streit-Fragen H. 40) berichtet hat. Aus einer ſehr erweiterten Bearbeitung des letzteren erwuchs die zum Lutherjubiläum herausgegebene „Kurzgefaßte Geſchichte der lutheriſchen Bibelüberſetzung" 1884, welche mit Recht als beſte Einführung in dieſe Fragen gilt. Vgl. ferner „Zur Charakteriſtik der Lutherſchen Überſetzung des Buches Jeſus Sirach" ZwTh XV 1872, 521—538 und „Luthers Ueberſetzung der altteſtamentlichen Apokryphen" ThStK 1883, 375—400.

Alle Arbeiten Grimms ſind ausgezeichnet durch große Sorgfalt und Gediegenheit, ausgebreitete Gelehrſamkeit und ſeltene philologiſche Akribie, Sachlichkeit der Berichterſtattung und Umſicht des Urteils. Kein ſchöpferiſcher Geiſt, der überall neue Bahnen ſucht, war Grimm eine jener ernſthaft ruhigen Gelehrtennaturen, die mit ängſtlicher Scheu vor allem Extravaganten ihre Aufgabe in immer beſſerer Faſſung und genauerer Begründung der überkommenen Anſchauung ſehen, und „unbekümmert um das Geräuſch des Tages und das Gezänk der Parteien in ſtiller unverdroſſener Arbeit" dieſem Ziele zuſtreben. So hat er mit durchaus konſervativem Sinne feſtgehalten an den Eindrücken eines ſupranaturalen Rationalismus und einer dem entſprechenden hiſtoriſchen Kritik, wie er ſie in ſeiner Jugend von Röhr, Baumgarten-Cruſius, Credner, de Wette u. a. aufgenommen hatte, dieſe Poſition ebenſo gegen den wiederauflebenden Konfeſſionalismus als gegen „den Hyperkritiker Baur" (Glaubw. 64) und die „doch wohl nur in dem bekannten Geſchick die Sachen auf den Kopf zu ſtellen geniale Kritik" ſeiner Schule (ZwTh 1870, 26) verteidigend, der gegenüber der ſonſt ſo ruhige Mann wohl einmal ſcharf werden konnte. Der Gedanke „die herkömmliche Anſicht iſt allein richtig" (ZwTh 1870, 34) als Grundſtimmung und die Forderung „unbefangener, von keinem dogmatiſchen Intereſſe beherrſchter philologiſcher Erklärung" der Schrift (ZwTh 1873, 380) charakteriſieren wohl am beſten Grimms Stellung, den bleibenden Wert und zugleich die Schranke ſeiner Arbeit.

von Dobſchütz.

Groen van Prinſterer, Guillaume, geſt. am 19. Mai 1876. — G. J. Vos, Az., Groen van Prinsterer en zijn tijd, 2 deelen, Dordrecht 1886—1891; Bij het graf van Mr. Groen van Prinsterer, 23. Mei 1876, Amſterdam 1876 (die am Grabe Groens gehaltenen Anſprachen); M. Cohen Stuart, In Memoriam, Guillaume Groen van Prinsterer. Notice Biographique, Utrecht 1876; Prof. J. T. Buijs, Groen van Prinsterer (De Gids, 1876 II, blz. 540—546); N. C. Balsem, G. Groen van Prinsterer (Mannen van beteekenis in onze dagen, Jahrgang 1876, S. 357—408); Theodor Wenzelburger, Groen van Prinſterer (P. J. 1877, Bd 40, S. 203—224; Prof. A. Pierson, Oudere tijdgenooten III (De Gids, 1883, III blz. 92—130); W. H. de Beaufort, Groen van Prinsterer en van der Brugghen (De Gids, 1887, III, blz. 476—493); Mr. Groen van Prinsterer, Brieven van Thorbecke, 1830 bis 1832, Amſterdam 1873; Brieven van Isaac da Costa, medegedeeld door Mr. Groen van Prinsterer (1830—1860), 3 deelen, Amſterdam 1872—1876; Brieven van J. A. Wormser, medegedeeld door Mr. Groen van Prinsterer (1848—1862), 2 deelen, Amſterdam 1874 bis 1876. (In dieſen drei Sammlungen finden ſich auch verſchiedene Briefe von Groen ſelbſt und von ſeiner Gattin.)

Es iſt nicht leicht, auf ein paar Seiten ein einigermaßen ähnliches Bild dieſes hervorragenden Mannes zu zeichnen, dem Niederland in mehr als einer Hinſicht ſehr viel zu danken hat. Obgleich er niemals dem Erfolg nachgejagt und auch in der That wenig von dem gekannt hat, was die Welt Erfolg nennt, ſo iſt er doch in ausgedehntem Maße für weite Kreiſe und auf manchen Gebieten ein Segen geweſen. Als Staatsmann hinſichtlich ſeiner Grundſätze ein Gegner Thorbeckes, nach dem drei Miniſterien ſich nannten, aber ein ebenbürtiger Gegner hinſichtlich ſeiner Fähigkeiten, ſchien er trotz ſeiner außergewöhnlichen Anlagen dazu beſtimmt, alles, was er unternahm, mißglücken zu ſehen. Aber doch wirkt ſein Einfluß kräftig nach, ja breitet ſich noch immer weiter aus und das Ge-

heimnis ſeiner kraftvollen Beharrlichkeit und des Durchdringens ſeiner Grundſätze iſt in der Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit zu ſuchen, wie er ſie ſelbſt gezeichnet hat in dem kurzen Worte: „nicht ein Staatsmann, ſondern ein Bekenner des Evangeliums bin ich!“ Einen akademiſchen Lehrſtuhl hat er niemals eingenommen, obwohl er nach ſeinen Anlagen und Verdienſten mehr als mancher andere Anſpruch darauf machen konnte. Aber auf dem Gebiete der Geſchichtswiſſenſchaft hat er ſich durch ſeine Herausgabe der „Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau“ (1835—1861, 13 Teile) einen unſterblichen Namen erworben und iſt durch ſein Handboek der Geschiedenis van het Vaderland, das verſchiedene Auflagen erlebte, unzähligen ein hochgeſchätzter Lehrer geworden. Zu den Trägern hoher kirchlicher Würden hat er niemals gehört; in den höheren Behörden der Niederl. Ref. Kirche war für dieſen reichbegabten Bekenner des Evangeliums kein Platz. Aber in dem kirchlichen Streit ſeiner Tage nahm er dennoch eine der wichtigſten Stellen ein. In zahlreichen kirchenrechtlichen Broſchüren (u. a. Het recht der Hervormde gezindheid, 1848; Leervrijheid of kerkbewustzijn? 1864; Confessioneel of reglementair? 1868; Bijdrage voor kerkgemeentelijk overleg, 1869; u. ſ. w.) ſetzte er ſeine Prinzipien auseinander, und durch ſeine Schriften ſowohl als auch auf andere Weiſe hat er unter Gottes Segen nicht wenig gethan für das Wiederaufblühen der Orthodoxie, für die Entwickelung des geiſtlichen Lebens in der Niederl. Ref. Kirche. Reich geſegnet mit glänzenden Talenten und zeitlichen Gütern, aber kinderlos, hat er, ein Ariſtokrat nach Geſinnung und geſellſchaftlicher Stellung, ein Mann mit weichem Gemüt und mit kindlich zarter Seele, ſich am meiſten hingezogen gefühlt zu den Kleinen im Lande, zu den Einfachen und den Kindern ſeines Volkes, unterſtützt durch ſeine treue, gottesfürchtige Gattin (Eliſabeth Maria Magdalena van der Hoop, geb. am 6. Februar 1808, geſt. am 14. März 1879), die in allen Dingen eine Hilfe für ihn war. Gezeigt hat er das dadurch, daß er alle Arbeit chriſtlicher Liebe reich mit Rat und That, oft in fürſtlicher Weiſe, unterſtützte, daß er im ganzen Lande die Stiftung von Schulen beförderte, in denen die Jugend ihrem Herrn und Heilande zugeführt wurde. Und dieſem Manne, der während ſeines Lebens in der Hitze des politiſchen und kirchlichen Streites oft in der ſchändlichſten Weiſe geſchmäht und geſcholten wurde, der zu hoch ſtand, um jemals wieder zu ſchelten, wohl aber offen ſeine Gegner bekämpfte, und ſie oft traf mit den meiſterhaft geführten Waffen des Humors, der Ironie und ſelbſt der Satire, — dieſem Mann haben nach ſeinem Tode Freund und Feind, die Höchſtgeſtellten und Einfachſten ihre Huldigungen dargebracht, haben ihm Ehren erwieſen wie wenigen vor ihm. Auf ſeinem Sarge lag ein von der Königin geſandter Kranz; vor dem Sterbehauſe wartete „eine zahlreiche Schar, auf deren Geſicht ſich ſchmerzliche Teilnahme zeigte“; ſein Grab umſtanden Miniſter des Königs, Glieder der Kammer von verſchiedener politiſcher Richtung, Prediger aus verſchiedenen Kirchengemeinſchaften und Vertreter zahlreicher Vereine. In Tagesblättern des In- und Auslandes erſchienen Artikel, die nicht allein ſeinen Verdienſten volle Anerkennung zollten, ſondern auch ſeiner außergewöhnlich mächtigen und anziehenden Perſönlichkeit ihre Bewunderung nicht verſagten. Am Tage vor ſeinem Tode war in Amſterdam das Standbild Thorbeckes, der ſein großer Gegner und doch ſein Freund war, enthüllt worden. Ihm wird kein Standbild errichtet werden, aber er lebt fort in den Herzen von tauſenden, die nicht ohne Verehrung ſeinen Namen nennen können. Er würde auch kein Standbild gewünſcht haben. Hatte er doch die Gewißheit, er werde mehr empfangen, weil Chriſtus ihm alles war. Seine letzten Worte waren: „Chriſtus iſt meine Stärke! — Er iſt mein Troſt. — Er iſt meine Hoffnung. — Eine Krone! — Eine Krone! — Eine Krone auf mein Grab . . .“ (Bij het graf, blz. 15).

Guillaume Groen van Prinſterer wurde am 21. Auguſt 1801 zu Voorburg geboren, einem Dorfe in der Nähe vom Haag, wo ſein Vater als Arzt thätig war. Nachdem er die lateiniſche Schule im Haag beſucht hatte, ließ er ſich in Leiden immatrikulieren und ſtudierte hier unter Bake und Borger klaſſiſche Philologie und unter J. M. Kemper Rechtswiſſenſchaft. Schon damals ſetzte man große Hoffnungen auf ihn. „Rein in ſeinem Wandel, mäßig in allem außer in der Arbeit, mit außergewöhnlicher Begabung und großen Kenntniſſen ausgerüſtet, kannte er nur den einen Ehrgeiz, zum Nutzen ſeiner Zeit und ſeines Landes groß zu werden,“ ſo erklärte einer ſeiner Studienfreunde und ſpäterer politiſcher Mitkämpfer, P. J. Elout van Soeterwoude, an ſeinem Grabe. Sowohl griechiſch wie lateiniſch ſprach er nicht allein fließend, ſondern ſo gut, daß man ſogar von andern Univerſitäten herüberkam, um ihn bei öffentlichen Disputationen in elegantem klaſſiſchen Latein opponieren zu hören. Als dann Borger am 12. Oktober 1820 geſtorben war, wurde der 19jährige Jüngling zu ſeinem Nachfolger in der Profeſſur für alte Geſchichte und Litteratur

ausersehen; aber sein verständiger Vater wußte das, hauptsächlich im Hinblick auf die schwache Gesundheit seines Sohnes, zu verhindern. 1823 promovierte er zum Doktor der klassischen Philologie mit einer Dissertation „Prosopographia Platonica", die u. a. in der Revue encyclopédique sehr günstig beurteilt wurde, und an demselben Tage erlangte er nach Verteidigung einer Dissertation „De juris Justiniani praestantia, ex rationibus eius manifesta" den Grad eines Doktors der Rechte. Wiederum dachte man, als Kemper am 20. Juli 1824 gestorben war, daran, ihm eine Professur zu übertragen und zwar jetzt die für Staats- und Völkerrecht; aber auch diesmal wurde es verhindert, nach dem Urteile eines seiner besten Freunde „durch Mißgunst". Unwahrscheinlich ist das nicht, wenn man bedenkt, daß Groen an der Universität zu dem Freundeskreise gehörte, der sich um den Dichter Bilderdijk scharte und aus Männern wie Da Costa, Mackay, Elout u. a. bestand. Dieser geniale Mann hielt damals in Leiden Privatvorlesungen, in denen er, zuweilen in den heftigsten Ausdrücken, die neuen Anschauungen, die seit der französischen Revolution aufgekommen waren und auch in den Niederlanden Verbreitung gefunden hatten, bekämpfte, die abgöttische Verehrung der Vernunft und die Lehre von der Volkssouveränität aufs härteste verurteilte und demgegenüber in der schärfsten Form das „droit divin" predigte. Auch Groen gehörte also zu seinen Schülern, aber ein Anhänger, ein Geistesverwandter Bilderdijks, wie Da Costa es damals war, ist er niemals gewesen. Daß er Bilderdijk gegenüber große Verpflichtungen habe, erkannte er später (1845) noch an, denn dieser hatte ihn durch seine heftigen Angriffe gegen vieles, was er für unzweifelhafte Wahrheit hielt, zum Zweifel und zu unbefangener Untersuchung gebracht. Von Bilderdijk hat er den Anstoß empfangen zu einer Entwickelung, die ihn zum Bruch mit dem Liberalismus führte; aber während Bilderdijk ein Reaktionär vom reinsten Wasser, ein „Kontrarevolutionär" war und blieb, ist Groen der Vater und Leiter der „antirevolutionären" Partei in den Niederlanden geworden.

Nach seiner doppelten Promotion mußte Groen zur Wiederherstellung seiner Gesundheit, die durch anstrengendes Studium gelitten hatte, eine Reise ins Ausland machen. Nach seiner Rückkehr wurde ihm die Auszeichnung zu teil, durch Willem I. 1827 zum Referendar des königlichen Kabinetts und 1829 zum Kabinettssekretär ernannt zu werden. Im September 1828 begab er sich nach Brüssel. Bis dahin war er, wie er selbst später schrieb, „ungefähr wie Guizot, bevor der Blitzstrahl von 1848 ihn das Satanische der Revolution hatte erkennen lassen, wie die tonangebende protestantische Mehrheit, liberal und christlich, mit der Losung medio tutissimus ibis, wie in der reformierten Kirche fast jeder ein Glied der großen protestantischen Partei; nach dem jeweiligen Thermometerstande konservativ-liberal oder liberal-konservativ" (Nederlandsche Gedachten, 2. Dezember 1873). In Brüssel lernte er die Revolution kennen, aber auch durch die „Erweckung" (réveil) unter dem Einflusse von Merle d'Aubigné das Evangelium, so daß von jetzt an seine Losung wurde: „gegenüber der Revolution das Evangelium!" 1830 kam er, wie schon vor ihm seine Gattin, zum persönlichen Glauben, zu entschiedener Übergabe an Christum als seinen Erlöser. Aber schon vorher hatte er inmitten der unruhigen Zeiten, in denen er lebte, und gegenüber der drohenden revolutionären Krisis die Gefahr der Revolution und das Unzulängliche einer bloßen Restauration des Alten erkannt. Er hatte die Schriften von Bonald, de Maistre, de Lamennais, Fr. von Schlegel, A. von Müller und von Haller durchgearbeitet; vor allem hatte des letzteren Werk „Restauration der Staatswissenschaft" einen tiefen Eindruck auf ihn gemacht und ihn „aus den Nebeln des Idealismus auf den festen Boden der Wirklichkeit versetzt". Aber dadurch kam Groen in eine schwierige Stellung. Er genoß das Vertrauen des Königs und hielt sich, überzeugt von dem Kritischen der Lage, wie die damaligen politischen Verhältnisse sie geschaffen hatten, für berufen, seine Ansichten über Kardinalfragen aus eigenem Antriebe dem Könige mitzuteilen, ja fühlte sich im Oktober 1829 gedrungen, ohne es dem Könige zu verbergen, und auf die Gefahr hin, seine Stellung dadurch zu verlieren, ein politisches Blatt, Nederlandsche Gedachten, herauszugeben, das, im königlichen Palaste selbst geschrieben, bald ein Organ der Opposition wurde. Der König wußte wohl, daß Groen durch Liebe zum Hause Oranien und durch Ergebenheit gegen des Königs Person dazu bestimmt wurde; daher deutete er ihm seine oft scharfe Kritik nicht übel und ließ sich durch Groen selbst dazu bewegen, jene bekannte, von diesem aufgesetzte Botschaft vom 11. Dezember 1829 zu veröffentlichen, die den Entwurf eines Gesetzes zur Beschränkung der Preßfreiheit begleitete. Bekanntlich ist das Stillsitzen und die Unthätigkeit der Regierung mit Ursache gewesen, daß der belgische Aufstand im August des folgenden Jahres ausbrach, durch den die südlichen Niederlande dem Hause Oranien verloren gingen.

Eine Krankheit, die einen tötlichen Ausgang zu nehmen drohte, zwang Groen, seine Entlassung zu nehmen. 1833 wurde er zum Direktor des königlichen Hausarchivs ernannt, und 1835 begann er mit der Herausgabe der „Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau". In diesem Werke, worin allerlei unbekannte Aktenstücke und Dokumente gesammelt sind, hat Groen eine unschätzbare Quelle für die Geschichte der Niederlande im XVI. und XVII. Jahrhundert erschlossen und sich selbst ein Denkmal errichtet, das ihn dem späteren Geschlechte vor Augen stellt als einen der ersten niederländischen Geschichtsforscher. Daß der König die Art und Weise, in der Groen sich seiner Aufgabe entledigte, billigte, gab er schon 1836 durch seine Ernennung zum außerordentlichen Staatsrat zu erkennen. 1846 erschien sein „Handboek der geschiedenis van het Vaderland", durch das er seinen Volksgenossen die Augen öffnen wollte für die Gefahren des Unglaubens und der Revolution, indem er ihnen die Geschichte in dem wahren Lichte zeigte, das durch den Liberalismus mit seiner Verehrung der revolutionären Gedanken verdunkelt war. Später, kurz vor seinem Tode, im Jahre 1875, hat er noch einmal das Gebiet der Geschichtswissenschaft betreten mit seinem Buche „Maurice et Barneveld, étude historique", worin er in einer oft meisterhaften Weise Moritz und die Dordrechter Synode verteidigt gegenüber den parteiischen Angriffen Motleys in seinem „Life and Death of John of Barneveld" (1873).

Hatte Groen sich 1833 auch für einige Zeit dem politischen Leben entzogen, um sich hauptsächlich seinen historischen Studien und der Herausgabe der „Archives" zu widmen, so blieb er der Politik doch nicht lange fern; denn 1840 wurde er zum Mitgliede der sogenannten doppelten Kammer gewählt, die zur Revision der Verfassung zusammenberufen worden war. Mit Kraft und Geschick verteidigte und empfahl er die durch ihn vertretenen antirevolutionären Prinzipien. Wiederum blieb er dann 8 Jahre der praktischen Politik fern; aber er verbrachte sie nicht müßig. Damals hielt er in seinem Bibliothekszimmer vor einer auserlesenen Zuhörerschar seine berühmten historischen Vorlesungen, die 1847 unter dem Titel „Ongeloof en revolutie" erschienen, ein „Meisterwerk", ein „kräftiges Zeugnis gegen beide Ungeheuer" (Briefe von Da Costa I 275, 272), für Groen selbst ein Glaubensbekenntnis. Bald brach die Zeit seines kräftigsten Handelns an. Im Januar 1849 wurde er vom Distrikt Harderwijk in die Zweite Kammer gesandt, und ihr hat er ununterbrochen bis 1857 angehört. Welche Aufgaben hat er in den Jahren bewältigt, welch eine Arbeitskraft entwickelt! Als er in die Zweite Kammer eintrat, stand er allein, ein Feldherr ohne Soldaten, aber ein Feldherr, der ein ganzes Heer aufwog. Er nahm den oft sehr heißen Kampf auf gegen den hochbedeutenden und thatkräftigen Führer der liberalen Partei, gegen Thorbecke, der die Bedeutung seines Widerstandes fühlte, weil er bereits 1841 den Nerv seiner Kraft entdeckt hatte, als er ihm schrieb: „Ich vertrete nicht Ihre Anschauungen; aber ich wünschte, ein jeder thäte für das Seine soviel, wie Sie für das Ihrige. Wir hätten dann etwas mehr Wachstum in der niederländischen Natur" (Brieven van Thorbecke, blz. 82). Groens Kraft lag in seinem Glauben. Und durch diesen Glauben wuchs, ja verdoppelte sich seine Kraft. Dadurch konnte er ruhig jedem Angriff stand halten, den im Parlament und außerhalb desselben die Koryphäen der liberalen Partei wie Thorbecke, Buys, Fruin, Opzoomer, Vissering, Zondkloet u. a. gegen ihn unternahmen. Dadurch konnte er, selbst inmitten des oft ermüdenden parlamentarischen Streites und unter dem Drucke zahlloser anderer Aufgaben, wobei indessen seine treffliche Gattin ihm als treue Helferin zur Seite stand, noch 5 Jahre lang, vom 1. Juli 1850 bis zum 1. Juli 1855, ein eigenes Tageblatt, das er ganz aus eigenen Mitteln unterhielt, nicht allein redigieren, sondern zum größten Teile auch selbst schreiben, nur von einem einzigen Getreuen wie Wormser, von diesem aber auch sehr kräftig, unterstützt. „Nichts ließ er unversucht, um seine religiösen und politischen Grundsätze zu verteidigen und unter dem Volke zu verbreiten. Die Vereinigung für christlichen Unterricht, verschiedene Wochenblätter, allerlei Gesellschaften für innere und äußere Mission oder zur Verbreitung konfessioneller Grundsätze in der reformierten Kirche, — mit einem Wort, jeder Schriftsteller oder Prediger seiner Richtung, mochte er auch in noch so ärmlichen Verhältnissen leben, jeder Verein, so unansehnlich er auch war, konnte unter den breiten Falten seines Mantels einen Zufluchtsort finden und seiner Billigung, seiner Ermutigung und seiner oft fürstlichen pekuniären Unterstützung sicher sein" (Balsem, G. Groen van Prinsterer, blz. 403). Die Aufmunterung, die er selbst empfing, war nur gering. Eigentlich traf er überall auf offenen oder versteckten Widerstand. Die Gleichgiltigkeit seiner Geistesverwandten veranlaßte ihn, sein Blatt „De Nederlander" eingehen zu lassen. Ihrer Abneigung gegen seinen ethisch-polemischen Anteil an dem kirchenrechtlichen Streite gab die ethisch-irenische Richtung durch D. Chante-

pie de la Saussaye deutlich Ausdruck (1854). Aber am peinlichsten für ihn war der Umstand, daß 1857 durch das Ministerium, dessen Mittelpunkt sein Freund und Geistesverwandter van der Brugghen war, eine neue Gesetzesvorlage über den Volksschulunterricht eingebracht und verteidigt wurde, die ganz und gar dem Ideal widersprach, das Groen vorschwebte. Im Parlament, in fünf Flugschriften gegen die Gesetzesvorlage, durch Korrespondenz mit einflußreichen Männern, auf allerlei Weise bekämpfte Groen diesen Entwurf, der die neutrale Schule stiften sollte, aber mit der Losung: „Erziehung zu christlichen und bürgerlichen Tugenden", der die Staatsschule zu einer Sektenschule der Modernen machen sollte. Die Vorlage wurde angenommen; und unmittelbar nach diesem Beschlusse legte Groen seine Stellung als Mitglied der Zweiten Kammer nieder, voll Trauer, aber auch voll Zorn gegen van der Brugghen, mit dem er jetzt brach (vgl. Groen van Prinsterer, Hoe de onderwijswet van 1857 tot stand kwam, 1876). Noch einmal war er später für kurze Zeit Mitglied der Zweiten Kammer, aber seine Gesundheit zwang ihn, 1865 für immer dem parlamentarischen Leben den Rücken zu wenden. Doch machte er auch in Zukunft beständig seinen Einfluß geltend. Zur Stiftung der „Vereinigung für christlich-nationalen Schulunterricht" (1861) gab er den Anstoß und an ihrer Leitung nahm er Jahre lang sehr wirksamen Anteil. In seinem Flugblatte „Aan de kiezers" (An die Wähler) wandte er sich an das Volk, um es für die antirevolutionären Grundsätze zu gewinnen. In den politischen Streit mischte er sich durch die Ausgabe seiner „Parlementaire Studiën en Schetsen", während er in den „Nederlandsche Gedachten", mit deren Herausgabe er 1870 wieder aufs neue begonnen hatte und die er bis zu seinem Tode fortsetzte, vor allen Dingen den Kampf gegen die Staatsschule führte, wie sie nach dem Gesetze von 1857 war und sein mußte. Auch an das Ausland richtete er seine Stimme („La Prusse et les Pays-Bas", 3e ed. 1867; „L'empire prussien et l'Apocalypse" 1867; beide gerichtet „à mes amis de Berlin"). Thätig bis an sein Ende, durch keine Enttäuschung entmutigt, hielt er fest an dem Glauben, daß die durch ihn verkündigten Prinzipien sich unter dem Volke durchsetzen und als die einzig wahren dem Lande und dem Volke zum Segen sein würden. Und dieser Optimismus blieb ihm, auch als er sah, daß fast jede Richtung, der er sich entgegengestellt hatte, triumphierte; dennoch stand ihm der Sieg der Wahrheit fest. Am 19. Mai 1876 entschlief er im Haag in seiner Wohnung auf dem „korte Vijverberg", die er seit 1839 innegehabt hatte; dort verewigt jetzt eine Gedenktafel am Giebel seinen Namen und den seiner Gattin. Ein großer, ein seltener Mann war dahingegangen, ein Mann, liebenswürdig im höchsten Maße, bescheiden bis zur Schüchternheit, der sich selbst hingegeben hat, zuerst dem Herrn und darnach und darum den Brüdern. Er hatte den guten Kampf gekämpft, er hatte den Lauf vollendet, er hatte den Glauben behalten.

Groen war ein gläubiger Christ; Groen war ein Calvinist; Groen war ein Niederländer, der die Geschichte seines Volkes kannte und verstand. Diese drei Umstände erklären seine Grundsätze und seine Thaten. Ihm war es zu thun um den Glauben, um Unterwerfung unter Gott und Übergabe an ihn. Ohne das giebt es für die Völker kein Heil. Gottes Souveränität muß anerkannt werden, auch auf politischem Gebiete. Wer sich gegen sie erhebt, die sich in Offenbarung und Geschichte kund thut, und der Herrschaft der Vernunft huldigt, die durch die Sünde verderbt ist, der ist „revolutionär". Dem „revolutionären" Prinzipe in Kirche und Staat, in Schule und Wissenschaft, ist nichts anders als das Evangelium gegenüber zu stellen. Groen begnügt sich nicht damit, die heillosen Folgen der Revolution und des Unglaubens zu bekämpfen; er ist nicht „kontrarevolutionär"; sondern er tritt dem Prinzip entgegen, das in der Religion zum Atheismus, in der Politik zum Radikalismus führt: Groen ist „antirevolutionär". Ein Staatsmann nicht! Aber ein Bekenner des Evangeliums! Daß er das letzte war, war seine Ehre; daß er es andere werden sehen durfte, war seine Freude. Ein abgerundetes System des Staatsrechtes hat er dann auch nicht gegeben. Er hat Grundsätze verkündigt; nach diesen Grundsätzen hat er gehandelt in den Verhältnissen, in denen er lebte; für diese Grundsätze hat er die Herrschaft gefordert. Zu verwirklichen sind sie seiner Anschauung nach ebenso gut in einer Republik wie bei Anerkennung einer monarchischen Staatsform, vorausgesetzt, daß nicht der Wille des Volkes, sondern das Wort Gottes als oberste Norm anerkannt wird. Der Einfluß des Calvinismus ist hier nicht zu verkennen (vgl. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864). Aber in der Geschichte seines Volkes sieht er zugleich die Hand seines Gottes, die Niederland und Oranien aufs engste verband, als beide vereint die Freiheit und Unabhängigkeit der Niederlande errangen. Freiheit forderte er für sich selbst, erkannte sie aber auch andern zu. „Ich glaube," sagt er, „allen Parteien den

Beweis gegeben zu haben, daß ich, was Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit betrifft, hinter niemandem zurückstehe, auch nicht hinter dem Liberalsten der Liberalen". Darum trat er auch 1837, als die „Afgescheidenen", die mit der Niederl. Ref. Kirche gebrochen hatten, verfolgt wurden, öffentlich als ihr Anwalt auf, obgleich er wußte, daß dieses Vergehen dem Könige unangenehm sein würde (De maatregelen tegen de Afgescheidenen aan het Staatsrecht getoetst, 1837). Ganz in Übereinstimmung damit stehen die Worte, die er in den Tagen der sogen. Aprilbewegung (1853) gesprochen hat: „Niederland muß die Gleichstellung der verschiedenen religiösen Anschauungen nicht unthätig ertragen als eine Kette, die seiner protestantischen Bevölkerung durch die Revolution um den Hals geworfen worden ist; nein, es muß diese Gleichstellung der religiösen Überzeugungen anerkennen und benutzen als eine freie im Gefühl christlicher Stärke und im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seines protestantischen Glaubens". Man hat Groen Haß gegen die römische Kirche und gegen die Römischen vorgeworfen. „Sein Haß gegen die katholische Kirche," sagt Dr. Schaepman (Onze Wachter, 1876, blz. 69) „gegen die Römischen im Lande wird wahrscheinlich stärker gewesen sein als sein Rechtsgefühl." Diese Behauptung ist grundlos. Groen haßte seine römischen Mitbürger nicht und hat niemals daran gedacht, ihnen ihre Rechte zu verkürzen; aber wohl war er als guter Protestant, als überzeugter Calvinist ein entschiedener Gegner der römischen Kirche, in deren Aberglauben er einen Bahnbrecher des Unglaubens und der Revolution sah. Darum widersetzte er sich auch kräftig den Anmaßungen des Ultramontanismus, der „in der Reformation den Keim der Anarchie und des Atheismus sucht und als Grund zur Vertilgung der Protestanten behauptet, in der Reformation müsse die Revolution unterdrückt werden" (Groen in De Nederlander). Gerne nannte er sich — und mit Recht — christlich-historisch. „Wir sind Antirevolutionäre," schrieb er, „gerade weil wir auf christlich-historischem Boden stehen."

Der Standpunkt, den Groen in der Kirche einnahm, war juristisch-konfessionell. Entschiedener Gegner der Lehrfreiheit in der Kirche, sprach er sich mit fester Überzeugung aus gegen die Modernen und die Groninger Schule (s. d. A.), aber auch zuweilen gegen seine ethisch-irenischen Freunde. Ohne auf vollkommene Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften zu dringen, forderte er doch ein einmütiges Bekennen, weil Bekenntnis Lebensprinzip einer Kirche ist („Bijdrage v. Kerkgem. overleg", blz. 151). Er wollte eine Kirche mit einem Lehrbegriffe, keine Kirche, die ausartete zu einem wissenschaftlichen Disputierklub. Darum wollte er Erhaltung der Lehre der Niederl. Ref. Kirche und unbeschränkten Gehorsam gegen Christum, das Haupt der Kirche. Die Niederl. Ref. Kirche durfte nicht werden „eine nationale Kirche des Unglaubens, eine öffentliche, ebenso wie die Staatsschulen privilegierte Staatskirche".

Auch wollte er, daß in der Schule das Evangelium zu seinem Rechte komme, daß man dort nicht von Christo schweigen müsse. Darum trat er ein für die christliche Schule und stellte die Forderung auf: „Weder Bevorzugung noch Ausdehnung eines öffentlichen Unterrichtes mit einer Ethik ohne dogmatische Grundlage (la morale indépendente), wodurch die dem Namen nach neutrale Staatsschule in einer schlimmeren als religionslosen, in einer privilegierten Sektenschule der Modernen ihre eigenartige Vollkommenheit erlangt" (Ons schoolwetprogram, 1869, blz. 36).

Groens Wirken ist nicht vergeblich gewesen. Mehr und mehr empfinden auch Männer, deren liberale Grundsätze keinem Verdacht unterliegen, daß die neutrale Schule ein Unding ist. Die Zahl der christlichen Schulen ist schon auf mehr als 400 gestiegen. In der Kirche bricht sich die Überzeugung immer mehr Bahn, daß das Bekenntnis erhalten werden muß. Während die Modernen überall an Boden verlieren, wird die Predigt von dem Christus nach der Schrift allenthalben in steigendem Maße geschätzt. Und auch auf politischem Gebiete erkennen immer weitere Kreise: die Souveränität Gottes steht über der verderbten menschlichen Vernunft, die ewigen Grundsätze des Wortes Gottes müssen Richtschnur für alle Staatsleitung sein. So sind denn jetzt auch, während 1849 Groen als einziger „Antirevolutionär" in der Zweiten Kammer saß, dort seine Geistesverwandten so zahlreich, daß die liberale Mehrheit mit ihnen rechnen muß.

Aber demgegenüber hat der Ausgang gezeigt, daß es Groen, der echt niederländische und echt christliche Gedanken in schöner Form ausgesprochen, der die antirevolutionären Prinzipien entwickelt, verteidigt und empfohlen hat, nicht gelungen ist, sie zu einem abgerundeten Systeme zusammenzufügen. Sein Werk ist nicht zertrümmert, aber wohl zersplittert. Unter denen, die sich zu ihrer Verteidigung immer auf ihn berufen, herrscht keine Einmütigkeit, und wenn auch nicht gerade ein scharfer Gegensatz, so ist doch eine große Verschiedenheit. Aus der einen Vereinigung für christlich-nationalen Unterricht, die er

geſtiftet hat, ſind drei geworden, alle mit dem Zwecke, Schulen zu errichten und zu unterſtützen, in denen die Bibel gebraucht werden darf. Und die Beförderer dieſer Schulen ſtehen einander ſcharf gegenüber. In der Niederl. Ref. Kirche führt die konfeſſionelle Vereinigung, die Geltung des Bekenntniſſes verlangt, ein Leben, das niemand beſonders kräftig nennen wird. Und neben oder eigentlich gegenüber dieſer Kirche ſtehen, obwohl ſie aus ihr hervorgegangen ſind, die „gereformeerde“ Kirchen, die entſtanden durch „Afscheiding“ und „Doleantie“ (1886), überzeugt ſind, auch auf kirchenrechtlichem Gebiete den Grundſätzen Groens am treueſten geblieben zu ſein. Auf politiſchem Gebiete endlich bauen drei, ja vier Parteien ihr Programm auf den Lehren Groens auf: die organiſierte antirevolutionäre (Dr. theol. A. Kuyper), die freie antirevolutionäre (Dr. jur. A. F. de Savornin Lohman), die frieſiſche chriſtlich-hiſtoriſche und der chriſtlich-hiſtoriſche Wählerverband. Jede dieſer Parteien behauptet, die echte chriſtlich-hiſtoriſche zu ſein und den Namen tragen zu dürfen, den Groen ſeiner antirevolutionären Richtung gegeben hat. Es iſt hier nicht der Ort, nachzuweiſen, warum nach unſerer Meinung die freie antirevolutionäre Partei dem Meiſter am treueſten geblieben iſt und ſich am geradeſten auf der Linie fortbewegt, die er angegeben hat. Aber wohl offenbart ſich in all dieſen Verſchiedenheiten der reiche Geiſt, der mächtige Einfluß des Mannes, den die Verhältniſſe oft nötigten, in ſeiner Iſolierung ſeine Kraft zu finden, der mächtige Einfluß von Guillaume Groen van Prinſterer, deſſen Andenken bei allen Niederländern in Ehren gehalten wird, für ſehr viele von ihnen und zwar für immer mehr ein Segen iſt. — **S. D. van Veen.**

Groninger Schule, die. — Series compendiorum theologicorum in usum scholarum academicarum: 1. Encyclopaedia theologi Christiani, delineata a P. Hofstede de Groot et L. G. Pareau 1840, ed. 3ª 1851; 2. Hermeneutica Codicis sacri, auctore L. G. Pareau 1846; 3. Lineamenta historiae ecclesiae christianae 1835 (als Institutiones H. E. C.), ed. 2ª 1852; 4. Initia institutionis christianae moralis, edidit L. G. Pareau 1842; 5. Practische Godgeleerdheid door W. Muurling, 2. Aufl. 1860; 6. Institutio theologiae moralis sive disquisitio philosophica de Deo hominisque cum Deo coniunctione, a P. Hofstede de Groot 1834, ed. 4ª 1861; 7. Lineamenta Theologiae christ. universae sive Dogmatica et Apologetica christiana scripserunt L. G. Pareau et P. Hofstede de Groot 1840, ed. 3ª 1848. — P. Hofstede de Groot, De Groninger Godgeleerden in hunne eigenaardigheid, Groningen 1855; P. Hofstede de Groot, Vijftig jaar in de Theologie, Gron. 1872. — Die Zeitſchriften „Waarheid in Liefde“ (1837—1873) und „Geloof en Vrijheid“ (1867 bis heute); G. J. Vos Azn, Groen van Prinsterer en zijn tijd, Dordrecht 1886, I, blz. 67—85, passim; J. H. Gunning JHz, Het Protestantsche Nederland onzer dagen, Gron. 1889 blz. 25—30.

„Darf ich es ruhig mit anſehen, daß ſogar Freunde mehr und mehr es öffentlich ausſprechen, wir bildeten eine Schule oder eine Partei, wir ſtrebten darnach, ein ſcharf durchgebildetes Syſtem zu ſchaffen? . . . Darf ich ſchweigen und ſo dazu beitragen, daß wirklich einmal eine Groninger Schule oder Partei entſteht und damit das Gute, das wir ſtiften können, zu einem großen Teile vernichtet wird?“ Obwohl Hofſtede de Groot („De Gron. Godgeleerden“ blz. 5, 31) auf dieſe von ihm aufgeworfenen Fragen eine entſchieden verneinende Antwort gegeben hat, haben doch nicht nur ſeine Gegner, ſondern auch ſeine Freunde weiterhin ſtets von der „Groninger Schule“ geſprochen. Und daß das mit Recht geſchieht, läßt ſich nicht leugnen, mag man nun die Ausdrücke „Schule“ und „Partei“ identifizieren, wie de Groot es offenbar thut, oder ihnen eine verſchiedene Bedeutung beilegen. Die „Groninger Theologen“ haben in der That ein Syſtem geſchaffen und Schüler herangebildet, die dieſes Syſtem übernommen und verbreitet haben. Und dieſe Schüler ſind wirklich in der Niederl. Ref. Kirche als Partei aufgetreten und haben in ihrem Thun und Laſſen alle Eigentümlichkeiten des Parteiweſens gezeigt. Es iſt alſo ganz und gar kein Grund vorhanden, der uns veranlaſſen könnte, in Zukunft nicht mehr von einer Groninger Schule zu ſprechen. Wenn wir dieſe Bezeichnung hier für eine in der erſten Hälfte unſeres Jahrhunderts in den Niederlanden aufgekommene und zur Blüte gelangte theologiſche Richtung gebrauchen, ſo geſchieht das durchaus nicht in malam partem.

Die Groninger Schule trägt ihren Namen nach der Univerſitätsſtadt Groningen, wo ihre Stifter und Hauptvertreter wohnten und wirkten. Indeſſen haben wir ihren Urſprung an einer andern niederländiſchen Univerſität zu ſuchen, nämlich an der Utrechter, wo der Platoniker Philip Willem van Heusde, von Lücke der praeceptor Hollandiae genannt, als Profeſſor der Geſchichte und griechiſchen Sprache von 1804— † 1839 eine bedeutende Thätigkeit entfaltete. Durch ſeine Perſönlichkeit ſowohl wie durch ſeine wiſſenſchaftliche Methode übte er großen Einfluß aus und trieb ſeine Schüler zu eigenem

Forſchen und Nachdenken an. Was er von dem Geiſte und der Art des Chriſtentums kannte, hatte er, wie er ſelbſt erklärte, zunächſt dem Leſen der Heiligen Schrift „und im übrigen nur Plato“ zu danken. Das Chriſtentum war ihm die Lehre der Liebe, „die ihrer Art nach dazu geeignet war, Menſchen mit Menſchen als Kindern desſelben Vaters durch Gottesfurcht zu verſöhnen“. Der heilige Gott hat uns ſchuldbeladene Menſchen zuerſt geliebt, die wir aus uns ſelbſt nicht im ſtande ſind, heilig und Gott ähnlich zu werden, aber als ſittliche Weſen in unſerm Innerſten das Bedürfnis fühlen, uns wieder mit Gott zu verſöhnen. Iſt doch zwiſchen ihn und uns der Menſchenſohn getreten, der zugleich Gottes Sohn iſt, um unſer Mittler und Fürſprecher bei ſeinem Vater zu ſein. So iſt das Chriſtentum zugleich die höchſte Offenbarung der Gottheit wie der Menſchheit.

Um van Heusde bildete ſich ein Kreis von Schülern (u. a. L. G. Pareau und W. Muurling, ſpäter Profeſſoren in Groningen; J. F. van Oordt JWzn, ſpäter Profeſſor in Groningen und Leiden; B. R. de Geer, ſpäter Profeſſor in Franeker; S. Koorders, ſpäter Pfarrer im Maarßen; H. G. J. van Doesburgh, P. H. Hugenholtz und H. N. van Teutem, alle ſpäter Pfarrer zu Rotterdam). Sie vereinigten ſich, um durch Erforſchung des Evangeliums zu einer tieferen und ſelbſtſtändigen Erkenntnis des Chriſtentums, zu einem reinen und klaren Verſtändnis der Wahrheit zu kommen.

Auch an der Groninger Univerſität beſtand ſolch ein Freundeskreis, der ſich von der einmal geltenden Lehre der Niederl. Reform. Kirche ebenſowenig befriedigt fühlte, wie von dem, was ſie in den Vorleſungen ihrer Lehrer zu hören bekamen. Am meiſten hatten ſie wohl noch von Profeſſor H. Muntinghe, der ihnen den Weg zum Verſtändnis des geſchichtlichen Entwickelungsganges der göttlichen Offenbarung wies, aber das ſpornte ſie gerade um ſo mehr noch zu eigener Forſchung an. Die Seele dieſes Kreiſes war ohne Zweifel P. Hofſtede de Groot (ſ. d. A.), und mit ihm fühlten ſich eng verbunden u. a. die ſpäteren Groninger Pfarrer C. H. van Herwerden, M. A. Amshoff und L. Schukking, der ſpätere Leidener Profeſſor A. Rutgers, der ſpätere Delfter Profeſſor T. Roorda, ferner J. Sonius Swaagman, J. J. Swiers und J. Buſch Keizer, die ſpäter alle an der Zeitſchrift „Waarheid in Liefde“ mitarbeiteten. Sie betrieben vor allem das Studium des NTs, während auch einige ausländiſche Theologen wie Ufteri („Entwickelung des pauliniſchen Lehrbegriffes“ 1824), Tweſten („Die Dogmatik der evangel.-luther. Kirche“ I 1826) und beſonders Ullmann („Die Sündloſigkeit Jeſu“ 1828) großen Einfluß auf ſie ausübten. Auch ſie begannen Plato zu ſtudieren und lernten bald van Heusde kennen, zuerſt durch eine perſönliche Begegnung, die Hofſtede de Groot im Jahre 1819 mit ihm hatte, und ſpäter durch Prof. T. A. Clariſſe, der ſeit 1823 zu Groningen „als een volkomen Heusdiaan“ lehrte. Aber erſt durch eine Abhandlung von B. Conſtant („De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements“) wurde ihnen vollkommen klar, was ihnen zunächſt ganz neu und fremd war, „daß die Religion ihre Quelle in einem beſonderen religiöſen Gefühl hat, das uns ebenſo anerſchaffen, ſo natürlich iſt,wie Atmen, Eſſen und Gehen“ („Gron. Godgel.“, blz. 17).

Die beiden ſtudentiſchen Kreiſe kamen, aber in ganz andern Verhältniſſen, näher mit einander in Berührung, und die Groninger Schule trat ins Leben, als einige von ihnen in Groningen einen Wirkungskreis fanden. Im Februar 1829 wurde van Oordt und im Mai desſelben Jahres Hofſtede de Groot dort Profeſſor der Theologie. Im Mai 1831 kam van Herwerden als Pfarrer dorthin, im November desſelben Jahres Pareau als Profeſſor, und im Oktober 1832 Amshoff als Pfarrer. Als dann im November 1839 van Oordt einen Ruf nach Leiden annahm, wurde Muurling im Juni 1840 in Groningen ſein Nachfolger. Van Oordt und de Groot begannen nun regelmäßig zu einer beſtimmten Zeit mit einander zu arbeiten, woran ſich bald Pareau beteiligte, während Muurling ſich ebenfalls ſpäter anſchloß. Bei dieſen, wöchentlich einmal ſtattfindenden Zuſammenkünften laſen ſie das NT und erkannten immer deutlicher, wie das Evangelium „von niederländiſchen Theologen, beſonders in alter Zeit, in einer anderen und ſehr oft beſſeren Weiſe verſtanden worden war als von vielen Ausländern, deren Betrachtungsweiſe gleichwohl hier zu Lande die heimiſche verdrängt hatte“ („Gron. Godgel.“, blz. 22). In Weſſel Gansfort ſahen ſie in erſter Linie ihren geiſtigen Vorläufer; mit ihm fühlten ſie ſich als Kinder desſelben Geiſtes; „in dem gleichen freien, philoſophiſchen, gemütvollen und praktiſchen Sinne“ wie er faßten ſie Gottes Offenbarung in Chriſto auf. Nicht zu verkennen iſt der Einfluß, den hierbei C. Ullmann auf ſie ausübte („Johann Weſſel, ein Vorgänger Luthers“, Hamb. 1834). Im Jahre 1835 entſtand neben den wöchentlichen Zuſammenkünften der drei Profeſſoren eine theologiſche Geſellſchaft, die auch verſchiedene Pfarrer

zu ihren Mitgliedern zählte und ſich einmal in jedem Monat verſammelte, „um gemeinſam die Wahrheit, die in Chriſto iſt, zu erforſchen“. Dieſe Geſellſchaft, „Waarheid in Liefde“ genannt, begann 1837 eine Zeitſchrift herauszugeben, die denſelben Namen trug und die Früchte der Studien der einzelnen Mitglieder in weiteren Kreiſen, auch unter den Gemeindegliedern, bekannt machte. Seit dieſer Zeit fing man an, von der Groninger Schule zu ſprechen, und während auf der einen Seite ihr heftige Gegner erwuchſen (da Coſta, Groen van Prinſterer u. a.: ſpäter vor allem Doedes), breitete ſich in der Gemeinde ihr Einfluß immer weiter aus. Wohl wünſchte man ſelbſt nicht, daß von einer „Groninger Schule“ geſprochen wurde, weil man das zu anmaßend fand (vgl. Hofſtede de Groot „Over het al of niet bestaan eener Groninger School“ in „Waarheid in Liefde“ 1844 I), aber man ſchrak nicht zurück vor der ſicher nicht geringeren Anmaßung, ſich mit Vorliebe als „Evangeliſche und Niederländiſche Theologen“ zu bezeichnen; man empfand eben gar nicht, welch eine Anmaßung ſich darin ausſprach. „Evangeliſch“ nannten ſie ſich, weil das Evangelium, wie ſie ſagten, bei ihnen alles war und ſie aus der heiligen Schrift, beſonders aus dem NT als der zuverläſſigſten Urkunde von Gottes Offenbarung in Chriſto, am liebſten alles ableiteten. Und ihre Auffaſſung ſtempelten ſie in ganz beſonderem Sinne zur „Niederländiſchen“, „nicht allein darum, weil Muntinghe, van der Palm, Heringa und in ganz beſonderem Maße, mehr als alle andere, van Heusde ihre Lehrer geweſen ſind und Ausländer viel weniger auf ſie eingewirkt haben, ſondern auch darum, weil ſie ſich den niederländiſchen Theologen, beſonders Weſſel und Erasmus, und ihrer einfachen, entſchiedenen, praktiſchen und gemütvollen Art viel mehr verwandt fühlen als einem Luther, Calvin, Schleiermacher, überhaupt jedem, der anderswohin gehört, und ihrer ſpekulativen, juriſtiſchen, philoſophiſchen und oft unbeſtimmten Behandlungsweiſe theologiſcher Fragen“ („Gron. Godgel.“, bl. 29).

Das große Verdienſt der Groninger Schule beſteht darin, daß ſie in ihrer Theologie Chriſto den Ehrenplatz gegeben hat, daß ihr Syſtem chriſtocentriſch iſt. Dadurch hat ſie gegen die intellektualiſtiſche Orthodoxie, die auf die Lehre Chriſti allzuviel Nachdruck legte, einen Damm aufgeworfen; denn ſo hohen Wert ſie auch dem zuerkannte, was nach ihrer Auffaſſung Chriſtus gelehrt hatte, ſo ſtellte ſie doch mehr ſeine Perſon, ſein Werk, ſein Vorbild in den Vordergrund. Aber hierbei iſt zu beachten, daß ihr Chriſtus nicht derſelbe iſt, der im kirchlichen Dogma bekannt wird. Wohl erkennt ſie ihn als „Gottes- und Menſchenſohn“ an und hält die kirchliche Formel „Gottmenſch“ nicht für falſch. Aber wie er von dem einen Gott unterſchieden iſt, der ihn geſandt hat, ſo iſt er ihm auch untergeordnet. Daß er alſo Gott und zugleich Menſch ſei, leugnet ſie. Von zwei Naturen will ſie nichts wiſſen. Er hat, in ſeinem himmliſchen wie in ſeinem irdiſchen Leben, nur eine Natur, nämlich die göttliche oder geiſtige, die beiden, Gott und Menſchen, eigen iſt. Sie nennt ihn darum „Gott in menſchlicher Geſtalt“ oder „göttlicher Menſch“. In ſeinem Leben unterſcheidet ſie drei Erſcheinungsformen: 1. ſein himmliſches Leben vor ſeinem Kommen auf die Erde, ſeine Präexiſtenz als Sohn Gottes, als eine Vorbereitung für ſein Leben auf Erden; 2. ſein Leben auf Erden als vollkommener und ſündlos-heiliger Menſch, der durch Verſuchungen und alles, was ihm auf Erden widerfuhr, zu immer höherer Vollkommenheit ſich entwickelt hat; und 3. ſein gegenwärtiges himmliſches Leben in Vollkommenheit, während deſſen er die Gemeinde, das von ihm geſtiftete Gottesreich, regiert und der Vollendung immer mehr entgegenführt. In ihm, dem Abbilde Gottes und Vorbilde der Menſchen, in ſeiner Perſon, in ſeinen Worten und Werken hören und ſehen wir, was Gott iſt, nämlich der heilige Vater der Menſchen, und ebenſo, was der Menſch iſt, was er ſein muß, und was er werden kann. In ihm offenbart Gott uns ja, was uns zu wiſſen nötig iſt, und durch ihn erzieht er uns zu dem, wozu wir beſtimmt ſind, zur Gottähnlichkeit. Dieſe iſt der Grundgedanke, der die ganze Theologie der Groninger Schule beherrſcht und bei allen, die zu ihr gehören, wenn auch in verſchiedenen Ausprägungen, ſich findet: Gott hat uns in Jeſu Chriſto die Offenbarung und die Erziehung gegeben, damit wir dadurch ihm ſtets ähnlicher werden ſollen (vgl. Hofſtede de Groot, Voorlezingen over de geschiedenis der opvoeding des Menschdoms door God, tot op de komst van Jezus Christus, Gron. 1846, 1848, 1855). Hinſichtlich der Form iſt die Offenbarung Gottes in Chriſto etwas Neues und ganz Beſonderes und demgemäß durch allerlei Wunder beſtätigt. Hinſichtlich des Inhaltes aber iſt ſie Entwickelung und Vollendung deſſen, was Gott von vornherein ſchon gegeben hat. Sie muß aufgefaßt und erklärt werden als eine geſchichtliche Erſcheinung, die vorbereitet worden iſt durch alles, was Gott vor der Ankunft Jeſu auf Erden beſonders unter Griechen und Römern, aber vor allem und in außergewöhnlicher Weiſe unter Iſrael gethan hat; die verwirklicht

worden ist durch die Sendung Jesu, durch seine Thätigkeit unter den Menschen und die Bestimmung seines Schicksals; die fortwirkt durch seine Regierung der Gemeinde, deren Haupt nächst Gott er ist.

Mit diesen christologischen Anschauungen steht natürlich die ganze Theologie der Groninger Schule in engem Zusammenhang, und es ist selbstverständlich, daß sie sich mit Entschiedenheit gegen die reformierte Dogmatik wenden mußte und so auch in mancher Hinsicht an sehr entscheidenden Punkten mit der Lehre der Niederländischen Reformierten Kirche, wie diese in den drei „Einigkeitsformularen" (confessio Belgica, catechismus Palatinus, canones Dordracenae) niedergelegt ist, in Streit kam. Das Dogma von der Trinität wurde verworfen („Lineam. Theol."[2], p. 93—105). Die Lehre von der Prädestination wurde beschränkt auf Annahme der electio mit Verwerfung der reprobatio, aber sie wurde in dem Sinne umgebildet, daß man unter Prädestination nicht ein Werk der Souveränität, sondern „der alle umfassenden und alle beseligenden Liebe Gottes" verstand, einen Beschluß dieser Liebe, „alle zu erlösen, der dann so ausgeführt wird, daß Gottes weise Liebe zuerst diese und dann jene Menschen und Völker erwählt, um durch sie wieder andern das Evangelium zu bringen und so endlich die ganze Menschheit in seine Kirche aufzunehmen". Infolgedessen wird dann auch die Apokatastasis mit großer Vorliebe gelehrt. Daß Christus gestorben ist, um Gottes Strafe fordernder Gerechtigkeit Genüge zu thun, wird bestritten; der Tod des Herrn ist „eine Offenbarung der Liebe Gottes, der Vollkommenheit Jesu und der Sünde der Menschen, und zwar eine Offenbarung von diesem allen, die den Menschen Schrecken über ihre Bosheit einflößt, die Jesu Größe bewundern und an Gottes Liebe glauben lehrt, so daß dieses Sterben und Auferstehen des Sohnes Gottes der Welt einen Anstoß und eine Anleitung giebt, dem sinnlichen irdischen Leben allmählich immer mehr abzusterben und für das geistige himmlische Leben aufzuerstehen". Von der kirchlichen Auffassung der Versöhnung blieb bei dieser Leugnung der Zurechnung des Verdienstes Christi an die Gläubigen nichts übrig.

Wie entschieden sich aber auch die Groninger Schule den scharfausgeprägten reformierten Dogmen widersetzte, so gebrauchte sie doch auch weiterhin ruhig allerlei dogmatische Ausdrücke, die zu jenen gehörten, obwohl diese für sie eine ganz andere Bedeutung hatten. Ihr Widerstand gegen jene ging indessen ganz aus dem guten Glauben hervor, sie handele so in Übereinstimmung mit dem Evangelium. Das Evangelium, wie *sie* es verstand, war ihr das Höchste. Wie zwischen „Bibel" und „Wort Gottes" machte sie auch zwischen A und NT einen Unterschied, weigerte sich, Aussprüche des ersten als Beweise für die christliche Wahrheit gelten zu lassen, und leugnete die Unfehlbarkeit der Bibel. Wie sie an Stelle der (wesentlichen) „Unsündlichkeit" Jesu seine „Sündlosigkeit" gesetzt hatte, so lehrte sie auch mit Verwerfung der „Unfehlbarkeit" der Schrift die „Fehllosigkeit" der Apostel in der Predigt des Evangeliums. Welch hohen Wert sie auch den andern Büchern der Bibel zuerkannte, so berief sie sich doch immer wieder auf das NT und citierte das AT so wenig wie möglich. Gegen das, was sie „Bibelvergötterung" nannte, kämpfte sie beständig, da sie sich selbst in der Behandlung der Bibel recht frei fühlte; aber ebenso sehr wandte sie sich gegen die Richtung der Tübinger Schule, „durch die die historische Grundlage des Christentums uns, mit philosophischer Freiheit oder vielmehr mit unphilosophischer Leichtfertigkeit, im Widerstreit mit der Geschichte, entzogen wird" („Gron. Godgel." blz. 63).

Aus dem Gesagten folgt natürlich, daß die Groninger Schule sich mit Entschiedenheit gegen den Lehrzwang erklärte, gegen die Verpflichtung der Lehrer der Kirche, mit den „Einigkeitsformularen" übereinzustimmen; während sie kräftig verteidigte die „freie Predigt des Evangeliums für alle Richtungen in der Kirche", „die Freiheit in Christo", wie sie es nannte, die Lehrfreiheit, die in Wirklichkeit die Folge davon war. Schon ihr eigenes Interesse brachte das mit sich. In den Jahren 1834 und 1835 wurden von Gemeindegliedern und Pfarrern an die Allgemeine Synode der Niederl. Ref. Kirche Adressen gerichtet, die sie veranlassen sollten, sich für die verpflichtende Kraft der Formulare auszusprechen. In dem Streite, der nun entstand über das „quia" und „quatenus", d. h. ob man den „Einigkeitsformularen" treu sein und seine Zustimmung zu ihnen bezeugen müsse, weil (quia) oder soweit (quatenus) sie mit Gottes Wort übereinstimmten, — in diesem Streit verteidigten die Groninger Theologen natürlich das „quatenus", während kein Geringerer als der greise Utrechter Professor Jod. Heringa Czn., der in seiner Jugend selbst der Heterodoxie beschuldigt worden war, in der Versammlung der Synode für das „quia" eintrat. Heringa stand indessen allein; die ganze Synode schloß sich dem von

van Oordt, dem Vertreter der Groninger Schule, abgegebenen Gutachten an, um nicht durch eine nähere Erklärung „die Freiheit in Chriſto“ zu binden, denn das widerſpreche, ſo urteilte man, den Grundſätzen des Proteſtantismus, der Art des Evangeliums und der Zuſtändigkeit der Synode („Handelingen der Synode“ 1835, blz. 120—136, 161). Die Lehrfreiheit wurde alſo nicht praktiſch gefördert, ſondern thatſächlich auch theoretiſch gebilligt. 1842 entbrannte ein neuer Streit, und zwar richtete er ſich dieſes Mal direkt gegen die Theologie der Groninger Schule. Die Groninger, die inzwiſchen durch ihre Zeitſchrift „Waarheid in Liefde“ ihre Grundſätze und Ideen bekannt gemacht und verbreitet, aber dadurch auch den Gegenſatz hervorgerufen hatten, wurden bei der Synode dieſes Jahres durch die „ſieben Haagſchen Herren“ angeklagt, unter denen Groen van Prinſterer (ſ. o. S. 174) und Dr. med. Capadoſe, ein bekehrter Israelit, am bekannteſten ſind („Adres aan de Algemeene Synode der Nederl. Herv. Kerk over de formulieren, de Academische opleiding der Predikanten, het Onderwijs en het Kerkbestuur“, Leiden 1842). In ihrer Adreſſe beklagten ſich dieſe ſieben hochgeſtellten Männer darüber, daß die Predigt der Lehre der Niederl. Ref. Kirche nicht mehr gefördert, ſondern nur als ein unſchädliches Überbleibſel eines früheren Vorurteiles geduldet werde, während die Lehren von Arius, Pelagius und Socinus frei und offen auf Katheder und Kanzel verkündigt würden. Sie verlangten von der Synode „eine deutliche und ausdrückliche Erklärung, worin durch Zuſtimmung zu den Bekenntnisſchriften auf eine zwar nicht engherzige, aber doch zugleich unzweideutige Weiſe das als Richtſchnur für Predigt und Unterricht anerkannt werden ſoll, was die Niederl. Ref. Kirche zu allen Zeiten als Weſen und Hauptſache der reformierten und chriſtlichen Lehre hingeſtellt hat.“ Auf ſeiten der Groninger erhob ſich ein Sturm der Entrüſtung gegen die Urheber dieſer Adreſſe: zahlreiche Gegenadreſſen und Streitſchriften folgten; man fürchtete ſogar, wie es ſcheint, es könne zu einer Abſetzung der Groninger kommen. Doch war nicht die mindeſte Gefahr vorhanden. Die Synode ließ die Groninger in Ruhe und verſchanzte ſich hinter einer formellen Beſchwerde: ſie hielt ſich nicht für befugt, eine Klage anzunehmen, die mit Übergehung der niedrigeren kirchlichen Inſtanzen eingereicht worden war. Inzwiſchen war von orthodoxer Seite der Kampf gegen die Theologie der Groninger Schule eröffnet worden, um von nun an nicht mehr aufzuhören. Wohl traten ſeit 1834 viele aus der Niederl. Ref. Kirche aus, weil ſie es nicht dulden konnten, daß in der Kirche allerlei Lehren vorgetragen wurden, die der hl. Schrift und den Bekenntnisſchriften widerſprachen: aber auch in der Kirche blieben doch viele ihrer Lehre noch treu, und ihre Zahl nahm mit den Jahren ſtets zu. Die Adreſſe der „Haagſchen Herren“ hat mit dazu beigetragen, daß denen, die der Kirche treu bleiben wollten, die Augen für die Gefahr geöffnet wurden, die von der Groninger Schule der Lehre und damit auch der Kirche ſelbſt drohte.

Eine Zeit lang ſchien es indeſſen, als werde der Einfluß der Groninger Schule in der Niederl. Ref. Kirche vorherrſchend bleiben. Sie verfügte über verſchiedene akademiſche Lehrſtühle, und dadurch wurden viele der zukünftigen Theologen für ihre Anſchauungen gewonnen. Unter den Pfarrern zählte ſie außer den ſchon genannten viele Anhänger, die ſich durch Gelehrſamkeit auszeichneten oder eine große Gewandtheit beſaßen, ihre Ideen zu populariſieren, Männer wie A. Rutgers van der Loeff (Zütphen, Leiden), L. S. P. Meyboom (Groningen, Amſterdam), A. T. Reitsma (Groningen), J. Douwes (Leens) u. a. Die Zeitſchrift „Waarheid in Liefde“ beſtand eine lange Reihe von Jahren und enthielt manche vortreffliche Studie. 1867 folgten einige Schüler dem Beiſpiele ihrer Lehrer und gründeten eine zweite Zeitſchrift „Geloof en Vrijheid“, die noch heute beſteht und mit Ehre genannt werden darf. In zahlreichen Landgemeinden und in den meiſten großen Städten hörte man eine Zeit lang von den Kanzeln nichts anderes mehr als eine Evangelienpredigt im Geiſte der Groninger. Und daß ihre Richtung bei den Gemeinden in dieſer Weiſe Eingang fand, hatte ſie vor allem der Wärme, mit der die Führer ihre Anſchauungen vortrugen, und dem Eifer zu danken, mit dem ſie ſich an allerlei praktiſcher Arbeit, z. B. an innerer und äußerer Miſſion, Bibelverbreitung, Kinderſchulen u. ſ. w., beteiligten, während daneben die Behauptung, „ſie ſeien nur äußerſt ſelten negativ und faſt immer poſitiv“, „ſie brächen wenig ab, bauten aber viel auf“, natürlich auch dazu beitrug, die Furcht vor den Beſtrebungen der Groninger Theologen zu beſeitigen. In der Synode hatten ſie dann auch infolge der Verbreitung ihrer Anſchauungen unter Pfarrern und Gemeindegliedern lange Zeit die Mehrheit, wovon ſie nicht immer gerade unparteiiſch Gebrauch machten (z. B. nicht bei der Ernennung der kirchlichen Profeſſoren im Jahre 1877). Selbſt der „Kerkelijke Courant“, das offizielle Blatt der Niederl. Ref. Kirche, ſtand und ſteht noch unter der Leitung eines Schülers der Groninger Schule. Der Gang

der kirchlichen Angelegenheiten wurde daher infolge des einen oder andern Umſtandes häufig durch ſie beſtimmt.

Aber das hat ſich geändert. Nach dem Urteile vieler ging die Groninger Schule nicht weit genug. So entwickelte ſich aus ihr die moderne Theologie. Einige ihrer Hauptvertreter wie u. a. Amshoff, Meyboom und Muurling brachen mit ihr und ſchloſſen ſich den Modernen an. Vor dem Forum der „Wiſſenſchaft" konnte die Theologie der Groninger, die möglichſt wenig negativ ſein wollte, nicht beſtehen. Auf der anderen Seite befriedigte ſie viele ebenſowenig. Sie war nicht poſitiv genug. Die reformierten Grundſätze lebten wieder auf, die mehr auf die Bedürfniſſe des Sünders eingingen und dem chriſtlichen Leben eine feſtere Grundlage gaben. An vielen Orten regte ſich wieder ein Verlangen nach einer Verkündigung des Evangeliums, die mit dem kirchlichen Bekenntniſſe übereinſtimmte.

So ſcheint es jetzt wohl, als ſeien die Tage der Groninger Schule gezählt. In Groningen ſelbſt haben ſie alle akademiſchen Lehrſtühle und ſämtliche Pfarrſtellen verloren. Auch an den andern Univerſitäten gehört keiner der theologiſchen Profeſſoren zu ihren Geiſtesverwandten. Nur in Leiden ſind noch zwei ihrer Anhänger, M. A. Gooßen und J. Offerhaus, als kirchliche Profeſſoren thätig. Unter den 19 Mitgliedern der Synode ſind nur noch einer oder zwei, die ihre Anſchauungen vertreten. Ihre Stifter ſind alle geſtorben. Von ihren erſten Schülern verſchied vor kurzem einer der bis zuletzt noch übrig gebliebenen und zugleich einer der gemütvollſten, J. B. F. Heerſpink, der Biograph von Hofſtede de Groot („Dr. P. Hofstede de Groot's leven en werken", Gron. 1898). Von der zweiten Generation ſind ebenfalls ſchon viele dahingegangen, die auch in wiſſenſchaftlichen Kreiſen mit Ehre genannt werden: C. P. Hofſtede de Groot Pzn, J. von Loenen LZn, H. Brouwer, W. Francken Azn, E. H. Laſonder u. a. Einzelne von ihnen leben noch, wie Gooßen, Offerhaus, T. K. von Baumhauer, J. Hartog und ſind in größerem oder geringerem Maße noch thätig mit Männern wie W. K. F. Klinkenberg, W. J. Leendertz, W. Mallinckroth u. a., um die Grundſätze der Schule zu verteidigen und zu verbreiten. Aber unter den jüngeren Theologen ſchließen ſich nur ſehr wenige ihnen an. Die Zeit der Groninger Schule iſt vorüber. Ihr großes Verdienſt beſteht darin, das theologiſche und kirchliche Leben, das in den Niederlanden eingeſchlafen war, wieder aufgerüttelt und dabei hingewieſen zu haben auf mehr als einen Punkt, den die Gemeinde des Herrn nicht ohne Schaden vernachläſſigen kann. **S. D. van Veen.**

Groote, Geert, geſt. 1384. — 1. Quellen und Litteratur: ſ. vor d. A. Brüder vom gemeinſamen Leben Bd. III³ S. 472, 49; hervorzuheben die dort genannten Biographien von Petrus Horn (geſt. 1479, Fraterherr in Deventer), Thomas von Kempen, Rudolf Dier de Muden und die Schriften des Johann Buſch. Auch die über G.s Leben und Schriften handelnden Werke ſind Bd III S. 473, 34—474, 47 bereits genannt. — 2. Gerhards Schriften (zu vergl. Valerius Andreas, biblioth. Belg., Lov. 1643, p. 277; Foppens, bibl. Belg., Brux. 1739 I, 354 sq.; Th. A. und J. Clariſſe, over den geest en de denkwijze van G. Gr., kennbar uit zijne schriften in Kist en Royards Archief I, 1829 S. 355 ff., II, 1830 S. 245 ff., III, 1831 S. 1 ff., VIII, 1857 S. 1 ff. Zu den a. a. O. gen. Schr. iſt noch hinzufügen: A. Auger études sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge in Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'acad. royale des sciences, des lettres, des beaux arts de Belgique, 8°, tome 46, Bruxelles 1892, S. 266 ff., und M. Schöngen, die Schule in Zwolle, I. Freiburg 1898. Die Ausgaben ſind unten genannt.

Gerrit oder Geert, Groot oder Groote, Groet oder Groete auch de Groote geſchrieben iſt im Oktober des Jahres 1340 zu Deventer, jener zum Bistum Utrecht gehörenden reichen Handelsſtadt geboren, wo ſeine Eltern wohlhabende und angeſehene Bürgersleute waren; den erſten Unterricht empfing er in der Kapitelſchule ſeiner Vaterſtadt, ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung zuerſt auf der Univerſität Paris, wo er zu Lehrern den Joh. Buridanus (Schüler Occams), Nikol. Oresmus u. a. hatte. Wie Denifle bei Grube (Chron. Windesh. p. IX) mitteilt, iſt nach einem Rotulus der Pariſer Univerſität ein Gerhard im Jahre 1363 Magiſter, er muß alſo daſelbſt auch gelehrt haben. Er hatte, wie aus ſeinen Schriften gelegentlich ſich ergiebt, nicht bloß die üblichen ſcholaſtiſchen theologiſchen Studien getrieben, ſondern auch Medizin, Aſtronomie und beſonders Kirchenrecht; ſogar die Magie zog er in den Kreis ſeiner Studien; auch des Hebräiſchen ſoll er kundig geweſen ſein (Acq. ep. 109). Auf den Wunſch ſeines Vaters kehrte er heim, begab ſich aber teils um ſeine Studien zu erweitern, teils um ſich für ein Lehramt beſonders auszubilden bald nach Köln; ja nach einer Nachricht bei Horn hat er auch in Prag ſich aufgehalten.

Einige Jahre ſpäter befindet er ſich am päpſtlichen Hofe zu Avignon bei Papſt Urban V.; aus welchem Anlaß iſt unbekannt. Er bezog die Einkünfte zweier Kanonikate St. Martin

zu Utrecht und von U. L. Fr. zu Aachen, welche verbunden mit ſeinem Vermögen, ihn in den Stand ſetzten, ein genußreiches glänzendes Leben zu führen. Er widerſtand den Verſuchungen dazu nicht; fand vielmehr Wohlgefallen an Kleiderpracht, Gaſtereien, weltlichen Ehrungen u. a.

An mahnenden Warnſtimmen von dieſem Welttreiben ſich abzuwenden, fehlte es nicht. Seine Bekehrung ſollte er ſeinem Jugendfreunde Heinrich von Calcar (ſ. d. A.) verdanken. Dieſer ſuchte dem ihm von früher her bekannten Groot in Utrecht auf. Seinen Vorſtellungen ſchenkte Gr. Gehör. Tiefe Erkenntnis ſeines bisherigen ſündlichen Wandels trieb ihn ſofort zur Umkehr; er entſagte ſeinen Pfründen, und behielt nur ſein Kanonikat bei; doch verzichtete er bald auch auf dieſes. Es war im Jahre 1374; ebenſo verſchenkte er einen Teil ſeines ererbten Grundſtückes an das Kloſter Mönnikhuizen nach der Urkunde vom 20. September d. J. (bei Dumbar, het Kerk. ev. I, 548); von ſeinem Vermögen behielt er nur ſoviel für ſich, als zu einem beſcheidenen Leben hinreichte. Bei ſeinen Freunden erregte dieſe plötzliche Änderung ſeiner Lebensweiſe Befremden, ſogar Spott. Er zieht ſich von ihnen noch mehr zurück; endlich legt er auch ein geiſtliches Gewand von grobem wollenen Stoff an; ſeine Nahrung bereitete er ſich ſelbſt. Nur eins verſagte er ſich nicht: den Beſitz der Bücher für ſein anhaltendes neu aufgenommenes Studium namentlich der Schriften des Apoſtels Paulus und des Auguſtinus.

Nach ſeiner Bekehrung verblieb er ungefähr drei Jahre in Deventer, meiſt dem Gebet und dem Studium ergeben. Verkehr hatte er daſelbſt wenig. Doch beſuchte er ſeinen gelehrten und frommen Freund Johannes Coele, den berühmten Rektor der Stadtſchule in Zwolle (ſeit 1376); mit dieſem auch den hochbetagten Johannes Ruysbroeck (ſ. d. A.) und Heinrich v. Calcar. Wann die Bekanntſchaft mit Ruysbroeck vermittelt wurde, läßt ſich nicht genau feſtſtellen. Wahrſcheinlich iſt es ſchon, wie Preger (S. 19) nachweiſt, im Jahre 1377 geſchehen. Konnte Gr., wie er bekennt, deſſen myſtiſche Anſchauungen über die tiefen Geheimniſſe, z. B. der heil. Dreieinigkeit nicht faſſen, ja mußte er ihm offen geſtehen, daß mehrfach deſſen Anſichten ihm im Widerſpruch mit der Kirchenlehre zu ſtehen ſchienen, ſo blieb doch der Herzenszug zu ihm unverändert. Zwei ſeiner im sermo teutonicus geſchriebenen Werke, darunter ſein Hauptwerk: Die Chierheit der Geesteleker Brulocht überſetzte Gr. ins Lateiniſche, um zu ihrer Verbreitung beizutragen, mit Abänderung einiger kirchlich bedenklicher Stellen. Nicht ohne Zuſtimmung des Freundes ging Gr. als Gaſt auf mehrere Jahre in das Kloſter zu Mönnikhuizen, um ſich allen Beſtimmungen des Kloſterlebens zu unterwerfen.

Nach etwa drei Jahren, in ſeinem vierzigſten Lebensjahre beginnt die letzte Periode, der Höhepunkt ſeines Wirkens, im Predigtdienſt. Die kirchliche Weihe zum Prieſteramt hat er, weil er zu hoch von ihrer verpflichtenden Kraft hielt, nie empfangen, vielmehr abgelehnt. Nur der Miſſionspredigt widmete er die letzten drei und einhalb Jahre ſeines Lebens. Vorher noch beſtimmte er den letzten Teil ſeines Erbes am 20. September 1379 (bei Dumbar l. c. I, 549) zu einer Wohnung für Jungfrauen und Witwen, welche ohne Kloſtergelübde, jedoch gehorſam und keuſch unter Leitung einer Meiſterin leben wollten. Im Volksmunde hieß es Meiſter Geertshaus.

Zur Miſſionspredigt, welche eifrige Biſchöfe neben den gottesdienſtlichen Predigten gern in ihren Sprengeln halten ließen, bedurfte es der Genehmigung des Biſchofs. Sein Biſchof Florentius von Utrecht, ſeit 7. November 1379 Biſchof, erteilte ihm die Vollmacht im ganzen Gebiete ſeines Bistums das Wort Gottes und die geſunde Lehre der Kirche öffentlich zu predigen, ſo daß niemand ihn daran hindern konnte. Damit ausgerüſtet ging Gr. von Ort zu Ort; ſein einziges Reiſegepäck war eine Tonne voll Handſchriften. Er predigte faſt ſtets in der Landesſprache, ſelten in Klöſtern lateiniſch, zuweilen wiederholte er auch Predigten der Kirchenväter. Jeder Pfarrer mußte — wie dies bei den Bettelmönchen auch der Fall war — ihn zulaſſen. So wiſſen wir von ſeinem Auftreten in Zwolle, Deventer, Kampen, Amersfoort, Amſterdam, Haarlem, Gouda, Leyden, Delft, Zütphen — es waren diejenigen Orte, wo er wiederholt gepredigt hat — alſo in der ſüdlichen Hälfte der Niederlande (Chron. Wind. 4). Über den Zudrang zu ſeinen Predigten hat Buſch eine auf Augenzeugenſchaft ruhende Beſchreibung gegeben: „die Kirchen und Friedhöfe waren oft nicht im ſtande, die Menge zu faſſen, er hielt vom Eifer für die Bekehrung ergriffen, an einem Tage oftmals mehrere Predigten an dieſelben Zuhörer, öfter bis zwei Stunden lang".

In der Weiſe eines Johannes des Täufers und in ſteter Rückſicht auf die Faſſungskraft der Zuhörer hatte er zum Inhalt der geiſtlichen Vorträge nur die eine wichtige Lebensfrage nach dem Heil der Seelen. In herzandringender Weiſe mahnte er zur Buße und Bekehrung, zeigte ihre Notwendigkeit, die Früchte derſelben im Leben, im Wandel,

im Gebet, Almosengeben, Fasten, wies auf erweckliche Beispiele hin, und schreckte mit den schweren Strafen des ewigen Gerichtes diejenigen, welche dem Rufe zur Buße nicht folgen würden. Die Buße selbst schildert er als das Ähnlichwerden mit Christo, insbesondere als Absterben mit seinem Sterben; daher forderte er andauernde versenkende Betrachtung in sein Leiden, woraus dann die Nachfolge des armen Lebens Christi (desiderium vehemens Christum imitandi) notwendig folgt (so bez. Gerh. oft den Grundinhalt s. Pred. z. B. Br. bei de Ran S. 88). In dieses Licht setzte er alle öffentlichen wie privaten Lebensverhältnisse, den Wandel aller Stände; ihre Sünden deckte er schonungslos auf, sowohl bei Laien wie Geistlichen, den Welt- wie Klostergeistlichen, bes. der Bettelmönche, welche unter dem Schein der Armut in ihren Ordensgemeinschaften große Reichtümer und ausgedehnten Besitz (daher proprietarii) ansammelten; ihnen hält er ihre in Häresie, Simonie, Wucher, hervortretende Selbstsucht vor; nächst ihnen sind es die focaristae, die Geistlichen, welche im Konkubinat leben, deren Sünden in der Unzucht er scharf geißelte. Durch seinen Kampf gegen die Häretiker, welche offen und versteckt in Klöstern und Frauenkreisen ihr Wesen trieben, zog er sich den Namen malleus haereticorum, Ketzerhammer zu; es waren bes. die Anhänger der Sekte des freien Geistes, welche schon Ruysbroeck bekämpfte (Otterlov a. a. O. S. 319 f., ferner in J. Busch chron. Wind. ed. Grube a. a. O., Briefe S. 24, W. Moll, Studien en Bijdragen op 't gebied de hist. Theol. 1870 I, 393 f.).

Die Einwirkung von Gerh.s ernsten Bußpredigten war groß, nicht bloß auf Geistliche, welche durch ihn erst bekehrt, ihm Zeit ihres Lebens dankbar waren und anhingen (wie Florentius Radewin, Joh. Voß, Joh. v. Kempen, der Bruder des Thomas, Heinrich Wilde, Bertold ten Have, Joh. Waater), die Priester (Joh. Scutkens, Joh. Klingebiel, Werner Keyenkamp), sondern auch hervorragende Laien, wie der Bürgermeister Heinrich von Wilsen in Kampen, der Arzt Everhard von Almelo oder von Eza, dessen Bekehrung die ungedruckte Chronik des von ihm gestifteten Klosters von Nordborn erzählt, auch im chron. mont. Agn. (15. 157 bes. 160), Busch de orig. mod. devot. cap. 38 und in seinem chron. ed. Grube S. 49, 129, 345 f. 100. Andere Männer nennt noch Thomas.

Diesen Erfolg verdankte Gerh. seiner aufrichtig frommen Persönlichkeit. Seine Worte waren von den Erfahrungen des eigenen Herzens getragen und erprobten sich in seinem ernsten Lebenswandel. Die Weltverachtung, welche er predigte, hat er, wie Thomas sagt, nicht mit gelehrten Worten der Weisheit bewiesen, sondern er hat von ihr die Zuhörer durch das Beispiel seines Wandels wirksamer überzeugt (cap. 15, 1; docuit sancte vivendo, chron. m. Agn. p. 40).

Auch sein Bischof von Utrecht schätzte dieses Bestreben, indem er ihn öfter zu Predigten vor dem Klerus, auch sogar einmal auf der Generalsynode zu Utrecht zu einer Mahnung gegen das Konkubinat, beauftragte, die nicht ohne Erfolg war (Archief I, 361 Anm. Nach einer Angabe in dem Utrechter Kodex ist letztere gehalten 1383).

Die Angriffe gegen ihn kamen namentlich von zwei Seiten: einmal von der Geistlichkeit, sowohl der Welt- als der Kloster-Geistlichkeit; jene wurden wegen ihres Wohllebens, der Simonie und des Wuchers, den sie trieben, diese wegen Selbstsucht und der scheinbaren Armut, wegen ihres Bettelns und Nichtstuns, von ihm angegriffen. Mit diesen Gegnern verbanden sich auch die Laien, namentlich die Stadtobrigkeiten, welche nicht nur für jene, sondern sogar auch für die Häretiker gegen ihn Partei nahmen. Man verwies zuerst seine Anhänger aus der Stadt (z. B. in Kampen); da sein Anstehen beim Volke doch immer noch zunahm, so griff man zu dem oft gebrauchten Mittel, seine Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Vergeblich protestierte Gerhard in seiner publica protestatio. Seine vielen einflußreichen Gegner wußten den Bischof gegen ihn einzunehmen, so daß dieser ein Edikt erließ, welches jedem Nichtordinierten, also auch Gerhard, das Predigen untersagte. Er drang im Bewußtsein seiner Rechtgläubigkeit immer wieder auf eine Untersuchung, auf Mitteilung der Gründe des Verbots und bat endlich nur noch um die Erlaubnis bei solchen Geistlichen predigen zu dürfen, die es selbst wünschten. Ohne Erfolg. Auch sein Schreiben an den von ihm als rechtmäßig anerkannten Papst Urban VI. erreichte nichts. Hatte seine Predigtwirksamkeit auch nur drei und ein halbes Jahr gedauert, so hatte sie doch überall tiefe Wurzeln in den Herzen seiner Zuhörer geschlagen; wir verweisen z. B. auf Florentius (siehe den A. Bd. VI S. 111). Aus diesem großen Erfolg erklärt sich die freudige Aufnahme, welche die beiden Stiftungen, die der Windsheimer Kongregation und die der Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben in den Kreisen seiner durch ihn erweckten Anhänger gefunden (siehe die betreff. Artikel). Sein bedeutsamer Einfluß auf die Schule ist an den Art. Bruder v. g. Leben III 476, 4 ff., 481, 7 ff.; [illegible], 2 ff., 770, 1 ff., Cele III, 770, 7 ff. und Florentius VI, 113, 7 erwähnt.

Gr. ſtand völlig im Sinn und Geiſt der Kirche der damaligen Zeit; darum iſt ſeine tiefe Frömmigkeit nicht frei von geſetzlichem Weſen und auch ſogar nicht frei von bedenklichen Erſcheinungen. Sein Tagewerk war nach ſtrenger Norm geregelt; ſieben Stunden gebrauchte er zum Schlafen; er aß nur einmal am Tage, lehnte jede Einladung zu Mahlzeiten in fremden Häuſern ab; den Tag begann er mit Gebet, Meditation und Leſen der hl. Schrift; die Frucht derſelben iſt ſeine tiefe Sündenerkenntnis, die er auch ſchriftlich niederlegte; dazu kam die täglich ſieben bis neunmal wiederholte Selbſtopferung an Gott; täglich ging er zur Meſſe und las die Horen. Bei allen dieſen Übungen litt niemals ſeine Arbeit im Dienſt der Nächſtenliebe, in der Wohlthätigkeit, in der ausgedehnteſten Korreſpondenz, um erbetene Ratſchläge, Vermittelungen zu erteilen. Seine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit diente nicht der Wiſſenſchaft, ſondern nur praktiſchen und ſeelſorgeriſchen Zwecken. Groot iſt i. J. 1384 der auch in Deventer heftig wütenden Peſt infolge von Anſteckung bei dem Beſuch ſeines an derſelben erkrankten Freundes und Wohlthäters Lambert Stuermann am Abend des 20. Auguſt erlegen.

II. Seine litterariſchen Arbeiten ſind erſt zum kleineren Teil bekannt; die älteren Mitteilungen bei Trithemius, Fabricius, Foppens wie Paquot, mémoires, (Löwen 1765 I, 421 f.,) ſind unvollſtändig und fehlerhaft; auch Clariſſe iſt es nicht gelungen, das Verzeichnis ganz zu vervollſtändigen. Das neueſte Verzeichnis derſelben giebt G. Bonnet-Maury S. 91 ff. und Auger a. a. O. S. 272.

a) Sermone: 1. Unter allen ſeinen Reden iſt am bedeutendſten ſein Sermo de focaristis (auch Sermo de focariis, auch contra focaristas, auch in einigen Handſchriften als Tractatus bezeichnet). Wir haben, wie der Umfang zeigt, hier nicht die in der Generalſynode zu Utrecht gehaltene Rede, ſondern eine erweiterte Bearbeitung derſelben, wie denn auch noch eine kürzere Redaktion dieſer Rede handſchriftlich vorliegt. Jene iſt mitgeteilt in dem niederl. Archief von Kist en Royards 1829 ff. I, S. 365—379; II, 307—395; VIII, S. 5—107 (abgedruckt in Aurora tom. V ed. Schöpff, Dresden 1859 S. 42 f.); dieſe kürzere VIII S. 108—117. Zu Grunde liegt Jeſ 52, 11; in drei Gruppen mit 26 Abſchnitten bekämpft er die damaligen Zuſtände bei vielen Geiſtlichen, die gegen das Verbot der Kirche verheiratet oder geradezu in Unzucht lebten. Aus Stellen der hl. Schrift, der Kirchenväter, des Kirchenrechts, zeigt er, daß das chriſtliche Volk ſolche zu meiden und ihre Vorgeſetzten ſie zu beſtrafen oder zu entfernen haben, weil durch das Ärgernis, welches ſie geben, viele in ihrem Glauben kränkeln und weniger an die Sakramente glauben, welche ſo befleckte Hände verwalten.

2. Sermo in festo Palmarum de paupertate, zum erſtenmal mitgeteilt von W. Moll (Studien en Bijdragen op 't gebied der hist. Theol. verzam. door W. Moll en J. G. De Hoop Scheffer, Amſterd. 1872 II S. 432—469), gehalten in einem Kloſterkonvente über den Einzug Jeſu in Jeruſalem, deſſen Armut man anſchauen ſoll, um ſie nachzuahmen und ſich ihrer zu freuen, indem man ihren Segen bedenkt. Insbeſondere wird die Armut den religiosi geboten. Vergl. Buſch chron. S. 304 ff.

3. Von ſeinen Collatien, den ſ. g. Toespraaken, eine freiere Form von Reden, iſt nur eine bisher veröffentlicht und zwar von van Vloten in ſeiner Versameling van nederland Prozastukken, Leyden u. Amſterd. 1851, nach einer Handſchrift aus dem Jahr 1471 im Auszuge, vollſtändig dagegen von demſelben in Kists und Royaard Nieuw Archief voor kerkel. Geschiedenes, Leyden 1854 II, 299 ff. Hier hat er in der Volksſprache populär und bibliſch dargelegt, daß alle äußeren Übungen der Frömmigkeit wie Faſten, Geißeln u. ſ. w. nur ſo weit gut und nützlich ſeien, als ſie Friede und Freude im hl. Geiſte einbringen; namentlich macht er hiervon Anwendung auf das Familienleben im Anſchluß an Eph 5, 22 ff. Vergl. Bonnet-Maury a. a. O. S. 96.

4. Ferner iſt in niederländiſcher Sprache veröffentlicht: De vijf poente, die Meester G. de Groot in den volke t'Utrecht predicte, aufgefunden von Fr. Hellwald in einer Wiener Handſchrift aus dem Jahre 1393 und herausgegeben durch W. Moll in den Stud. en Bijdr. Amſt. 1870 I, 404—411. Sie behandeln die Hauptpunkte des Sermo I, und zeigen wie Gr. vor dem Volk darüber zu predigen pflegte.

5. Noch nicht veröffentlicht iſt ſein Sermo de septem verbis domini pendentis in cruce, deſſen Handſchrift nach W. Molls Mitteilung in den Stud. en Bijdr. II, S. 427 Dr. Nolte beſitzt.

6. Der von Foppens erwähnte Sermo de nativitate Christi iſt noch nicht aufgefunden.

7. Seine publica protestatio de veridica evangelii praedicatione iſt, wie Hirſche mit Recht hervorhebt, nicht erſt nach, ſondern vor dem Predigtverbot zur Abwehr

seiner Gegner verfaßt, abgedruckt bei Thomas im Anhang der Vita Gerardi und mit einigen Varianten nach einer Utrechter Handschrift von Clarisse im Arch. voor kerk. geschied. 1829 I, S. 359, vgl. Bonnet-Maury a. a. O. S. 95.

8. Conclusa et proposita, non vota in nomine Domini a Mag. Gerardo edita, gleichfalls im Anhang seiner Vita bei Thomas cap. XVIII, behandeln die Wissenschaft, die Teilnahme am Gottesdienst und das Verhalten hinsichtlich der Vorschriften de abstinentia. Es sind Lehren, Lebensregeln, Warnungen, vielfach zusammenhangslos, weil sie wahrscheinlich allmählich zu verschiedenen Zeiten entstanden sind. Sie sind nicht wie Foppens und Revius wollen in zwei besondere Schriftstücke zu teilen. Beachtenswert ist es, daß er das Evgl. Jesu Christi als radix studii et speculum vitae in erster Linie empfiehlt; als principale bonum in vita spirituale preist er die libertas spiritus.

9. Consilium cuidam juveni datum, cui collata fuit ecclesia quaedam, curata ad instantiam sororis suae; mitgeteilt im Arch. voor kerk. Geschied. III, Beil. 3, S. 13 ff. durch Clarisse. Dieses Gutachten betrifft den Wunsch eines noch nicht im kanonischen Alter stehenden Mannes, in das geistliche Amt zu treten um seine armen Eltern zu unterstützen; er giebt eine mit vielen Gründen belegte verneinende Antwort.

10. Tractatus de matrimonio, in Briefform, abgedruckt durch Clarisse im Arch. v. kerk. Geschied VIII, S. 129 ff.: eine Warnung vor dem Eingehen der Ehe mit einseitiger Überschätzung der Ehelosigkeit, für einen älteren hervorragenden Mann der Wissenschaft, der bisher ehelos gelebt.

11. De locatione ecclesiarum. Ein Gutachten über Verpachtung von Pfarrstellen Arch. VIII, 119 ff.

Ein Spiegelbild seiner ganzen Persönlichkeit sind seine

b) Briefe: 1. Zwölf derselben in Busch, Chron. Windesh. meist in Auszüge (ed. Grube cap. 30. 32. 38. 52. 69 de orig. mod. dev. cap. 4). Diese und andere sind vollständig nach Handschriften teils von Clarisse (Arch. v. kerk. Geschied. III, Beil. 2 S. 5 ff. und VIII, 252 ff.) teils von Acquoy (Ger. magn. Epist. XIV, Amst. 1857) mit sehr wertvollen Einleitungen, Anmerkungen und Exkursen herausgegeben. Dazu kommen (im Haag, Brüssel, Hannover) 2. die acht Briefe, welche de Ram in der Compte rendu des séances de la Commission Royale d'histoire belgique 1860 S. 66 ff. (auch sep. Abdruck) veröffentlichte; ferner 3. sieben Briefe, veröffentlicht von Dr. Nolte in der ZGS. 1870; ferner 4. einer in deutscher Sprache, gerichtet an eine Klosterfrau, herausgegeben von Moll, Stud. en Bijdr. 1876, III, 434 ff. Schließlich 5. sechzehn Briefe, herausgegeben und besprochen von W. Preger, Beitr. zur Geschichte der Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts, aus den AMA III. Cl., XXI. Bd. I. Abt., München 1894, von denen einige schon in den früheren Sammlungen enthalten sind. — Diese Briefe, so gering ihre Zahl ist (man zählt etwa 49 veröffentlichte, über die Hälfte ist noch in Handschriften vorhanden), sind in ihrer Mannigfaltigkeit der darin berührten Beziehungen ein wahrer Schatz, sofern sie uns einen Einblick gewähren in die verschiedensten Seiten seiner Persönlichkeit, „deren wesentliche Merkmale Feinheit der sittlichen Empfindung, hoher Idealismus, gepaart mit einem scharf eindringenden praktischen Verstand und ungewöhnlicher Energie des Willens, sind" (Preger a. a. O. S. 4). Auch über seine schriftstellerische Thätigkeit spricht er sich in denselben öfter aus (Acquoy S. 71, Nolte 281. 294). Lehrreiche Auszüge giebt Grube a. a. O. S. 74 ff.

Die oft gehörte Klage, daß manche seiner Schriften, deren Titel uns überliefert sind, bisher nicht aufgefunden wurden, erledigt sich dadurch, daß einige seiner Traktate auch als Briefe durch Abschrift verbreitet wurden, wie z. B. oben Nr. 10 der Tractatus de matrimonio. Dasselbe findet statt bei dem Traktat „de institutione novitiorum", welchen der Verfasser dieses Artikels in einer Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Ms. lat. 355) auffand, und welcher mit dem schon von de Ram veröffentlichten Brief (l. c. S. 78) identisch ist und vom Verfasser in der ZKR 1890, XI, S. 577 wieder veröffentlicht ist. (Vgl. L. Schulze, bisher unbekannte Schriften Geert Grootes u. s. w.).

c) Übersetzungen. 1. Aus dem Niederdeutschen ins Lateinische: Dazu gehören die zum Teil oben erwähnten Schriften seines Freundes Ruysbroeck: Ornatus spiritualium nuptiarum; De septem gradibus amoris; de duodecim virtutibus. Sie waren bestimmt für die Glieder der Windsheimer Klöster.

2. Aus dem Lateinischen ins Deutsche: Über diese, welche er anfertigte als ihm das Predigen verboten war, berichten uns Petrus Horn in der oben genannten Handschrift cap. 7; ferner Rud. Dier in Dumbar Anal. I S. 6; Busch, Chron. Windesh. ed. Grube S. 255; Thom. a K. in Chron. M. S. Agnet. S. 150. Aus diesen Stellen geht hervor, daß sie namentlich in den Schwesterhäusern, aber auch in seinen anderen

Stiftungen weiteſte Verbreitung fanden. Dieſelben ſind bisher unbekannt geweſen und ſind erſt durch Moll aus einer Handſchrift in der Pauliner Bibliothek zu Münſter aufgefunden und bearbeitet. Die Handſchrift enthält alle Stücke, welche in den oben citierten Zeugniſſen angeführt ſind.

Die Sprache und der Stil in Gr.s Schriften zeigt noch keinen Einfluß des Humanismus, ſie iſt vielmehr voll von Barbarismen in Worten, Wendungen, grammatiſchen Formen und Konſtruktionen. Es tritt uns in ſeinen Schriften mehr der Kirchenrechtslehrer als der Theologe, in ſeinen Briefen und Sermonen vor allen Dingen der Seelſorger und Freund entgegen; auch ſeine philoſophiſche Beleſenheit zeigt ſich überall; neben Belegen aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern, haben wir ſolche aus Ariſtoteles, Cicero, Seneca u. a.

Sein *theologiſcher Standpunkt* iſt der des Thomismus, wie dieſes Clariſſe und vor allem Gerretſen in ſeiner Abhandlung over de geestesrichting van Ger. Magnus nachweiſt. Er ſteht völlig in der Lehre der Kirche ſeiner Zeit und weiß daher auch ſeine Abweichungen, wie ſie in der Myſtik ſeines Freundes Ruysbroeck hervortreten, klar zu erkennen, richtig zu beurteilen und entſchieden abzulehnen. Er teilt durchweg die asketiſche Richtung, wie ſie bei den religiosi in Weltentſagung ſich geltend macht, doch unterſcheidet er ſich dadurch von ihnen, daß er wohl Weltentſagung, aber nicht Weltflucht fordert, ſondern vielmehr in der Welt wirkſam zu ſein als Lebensaufgabe in der von ihm begründeten modernen Devotion hinſtellt. Ihm iſt es darum zu thun, in allen Kreiſen Seelen zu bekehren und für ſeine Art der Frömmigkeit zu gewinnen. Alle asketiſchen Übungen haben nur dann Wert, wenn ſie getragen werden von der echten Geſinnung der Devotion. Darauf hin zielen alle ſeine Beſtrebungen, ſeine Kloſter- und Kirchenreformen; einen Reformator vor der Reformation ihn zu nennen, iſt kaum, oder doch nur in beſchränktem Sinn zuläſſig. Viel bedeutſamer nach dieſer Seite hin, waren die Grundſätze, welche er in den Stiftungen der Brüder- und Schweſterhäuſer durchzuführen ſuchte, ſowohl 1. durch das Zuſammenleben der Geiſtlichen und Laien, wodurch die Kluft zwiſchen denſelben überbrückt wurde, als 2. durch das Dringen auf Arbeiten und durch Verwerfen des Bettelns, wodurch die Arbeit mit den Händen und des Berufes der geiſtlichen Übung ebenbürtig zur Seite geſetzt wurde, wie endlich 3. durch die Verwerfung der Kloſtergelübde, wodurch die Freiheit chriſtlicher Geſinnung zur Grundlage chriſtlichen Lebens gemacht wurde. Er hat nie gegen die Kirche überhaupt gekämpft, ſondern nur gegen die Mißbräuche, welche im Leben des Klerus und der Laien hervortraten. Von großer Bedeutung iſt ſeine Förderung des Studiums und Leſens der hl. Schrift in den Klöſtern wie unter den Gliedern ſeiner Gemeinſchaft und da unter ihnen auch unſtudierte Laien waren, ſo förderte er auch für dieſe die Überſetzung einzelner Teile der Bibel in die Landesſprache. Groot ſelbſt hat die ſieben Bußpſalmen und andere Stücke überſetzt (zu vgl. Moll, G. Gr. dietsche vertalingen 1880) und mit Erläuterungen verſehen (Preger S. 12). Gegen die deswegen erfahrenen Angriffe verteidigte ihn und ſeine Grundſätze nach ſeinem Tode Gerhard Zerbold von Zütphen.

Über ſeinen myſtiſchen Standpunkt heben wir folgende bezeichnende Stelle aus ſeiner zedelike toespraak heraus. De heilige leeraar St. Paulus spreekt, dat „de Rijk Gods, dat binnen ons is, dat is geregtigheid, vrede en blijdschap in den heiligen Geest". Hy, die ooit met God wil regeren, of tot God komen, of dat God in hem kome en wone, die moet die drie dingen in zich gevoelen of darnach trachten, en zich inspannen om ze te hebben in zijne magt. Voor deze dingen zal men geene uitwendige oefening laten gaan. Alle uitwendige oefening, hetzij vasten, hetzij geeselen, heetzii waken of haren kleed te dragen, deze werken zijn al zoo goed en nuttig niet, dan als zij geregtigheid, vrede en blijdschap in den heiligen Geest inbrengen; want daarom zal men ze doen en daarnar meten en nemen, sun of meer. En alle oefeningen, die een van deze drie hinderen, die zijn schadelijk den mensch, die kamen in den mensch nit ingeving van den vijand en uit eigenzijn van den mensch, uit zijne ingenomenheid met zich zelven. — De vijand weet wel, dat de werken, net uitwendig vertoon, zonder inwendige waarde, niet Godes zijn, en, zonder inwendige geregtigheid, meer schadelijk dan vruchtbaar zijn.

In einem Schreiben an den Bruder Bertoldus von Have, einen wohlhabenden Kleriker ſchrieb er folgende ernſte Worte: Cave ne Deum relinquas. Si ipsum reliqueris, qui omne bonum est ipse, quid restabit tibi nisi omne malum? Si ipsum reliqueris qui omne pulchrum, omne dives, omne nobile, omne verum, omne suave, omne desiderabile et debitabile ipse est et in eo est, quid resta-

bit, nisi totum deforme, turpe, ignobile, falsum, amarum, fugibile, et penale? Si ipsum reliqueris, non potest Creator creaturam relinquere. Necesse est enim, ut serviat creatura Domino suo, aut punienti aut praemienti; aut invita per poenas aeternas, aut voluntaria in gaudiis coelestibus! Sentit enim Deum aut largientem aut deprimentem. **L. Schulze.**

Gropper, Johann, geſt. 1559. — G.s Schriften und die ältere Litteratur verzeichnet Brieger in dem eingehenden ſorgfältigen Artikel, den er 1872 in Bd 92 der I. Sektion der Erſch u. Gruberſchen Encyklopädie veröffentlichte; von den ſeitdem erſchienenen Arbeiten vgl. Bd IV von Ennens Geſch. der Stadt Köln; das Oſterprogramm 1876 des Kölner Kaiſer-Wilhelm-Gymnaſiums, in dem Lieſſem G.s Leben und Wirken bis 1538 behandelte; Varrentrapp, Hermann von Wied; Paſtors Reunionsbeſtrebungen und die von ihm aus dem Nachlaß von Floß im XXXVII. Bd der Annalen des hiſt. Vereins f. d. Niederrhein publizierten Akten; Dittrichs Werke über Contarini; die Diſſertationen von Moſes und Vetter über die Verhandlungen in Hagenau, Worms und Regensburg; den von Lenz herausgeg. Briefwechſel Philipps von Heſſen mit Bucer; den I. Bd der Quellen und Unterſuchungen z. G. Weſtfalens (in dem Joſtis G.s Beziehungen zu Soeſt behandelte und die Hypotheſe zu begründen ſuchte, daß von G. die unter dem Namen des Daniel von Soeſt veröffentlichten Satiren verfaßt ſeien; ſ. dagegen aber E. Schröder in der Deutſchen Litteraturzeitung vom 7. Juli 1888); die von Loſſen herausgeg. Briefe von Maſius und ſeinen Freunden; die Aufſätze von J. Schmid, W. Schwarz u. Duhr in Bd VI, VII u. XVIII des HJG; Hanſens Publikation der Rheiniſchen Akten z. G. des Jeſuitenordens und ſeinen Aufſatz in den 1895 veröffentlichten Beiträgen z. G. der Rheinlande; Gotheins Ignatius von Loyola; Zſchr. f. G. von Soeſt und der Börde, Vereinsjahr 1892/93, 185 ff.; die von Braunsberger herausgeg. Korreſpondenz von Cantatus; Friedensburgs Publikationen der Nuntiaturberichte und des Briefwechſels kathol. Gelehrten in Bd XVI—XX der ZKG und andere ZKG XX, 37 ff. aufgeführte Schriften.

Johann Gropper, hervorragender katholiſcher Kirchenpolitiker des Reformationszeitalters, wurde am 24. Februar 1503 in Soeſt geboren. Hier nahm ſein Vater eine angeſehene Stellung ein; mehrmals wurde er zum Bürgermeiſter gewählt; der Sieg der Reformation veranlaßte ihn aber 1533 auszuwandern. Er zog nach Köln, wo ſein älteſter gleichnamiger Sohn, eben unſer J. G., ſich eine anerkannte Wirkſamkeit begründet hatte. Er war 1516 in der Kölner Artiſtenfakultät immatrikuliert; dann hatte er ſich juriſtiſchen Studien zugewandt und 1525 die juriſtiſche Doktorwürde erlangt. Schon vorher hatte ihn Hermann von Neuenahr zu ſeinem Offizial ernannt; auch Erzbiſchof Hermann übertrug ihm wichtige Ämter; 1527 wurde er Scholaſtiker von St. Gereon, ſchon vorher Siegelbewahrer des Erzſtifts. Wie ſein Vorgänger in dieſem Amt, der nunmehrige Kanzler Bernhard von Hagen, und ſein Gönner Hermann von Neuenahr, war auch G. ein eifriger Anhänger von Erasmus; in ſeinem Sinn förderte auch er zuſammen mit den Genannten die Reformbeſtrebungen ſeines Fürſten, war auch er für eine Abſtellung der Mißſtände im kirchlichen Leben Kölns bemüht. Dieſe Thätigkeit und die Teilnahme an dem Augsburger Reichstag von 1530 veranlaßte ihn, eingehend theologiſche Fragen zu ſtudieren; ſeitdem fing er, wie er in einem von Schwarz HJG VII, 412 ff. veröffentlichten Brief 1556 ſelbſt berichtet hat, „die Bibel und die heiligen Väter zu leſen an, aber privatim, ohne Lehrer". Dadurch wurde er befähigt, bei dem 1536 in Köln abgehaltenen Provinzialkonzil die einflußreichſte Thätigkeit zu entfalten. Wie das 1538 erlaſſene Kölner Landrecht, redigierte er auch die Kanones dieſes Konzils und verfaßte in deſſen Auftrag ein umfängliches Handbuch chriſtlicher Lehre, das 1538 zuſammen mit den Kanones veröffentlicht wurde. In beiden zeigt ſich G.s Erasmiſche Richtung, in beiden tritt das Beſtreben hervor, anſtößige Übelſtände zu beſeitigen, an Worte der Bibel und der alten Kirchenväter anzuknüpfen. G.s Ausführungen berühren ſich in manchen Punkten namentlich auch in der Lehre von der Rechtfertigung mit proteſtantiſchen Anſchauungen; keineswegs aber billigt G. die Lehren der Reformatoren über den Begriff und die Geſtaltung der Kirche. Er tritt für die überlieferten ſieben Sakramente, für die Verehrung von Bildern und Reliquien ein, er verwirft die verderbliche Lehre vom allgemeinen Prieſtertum der Laien, er verteidigt die hergebrachte hierarchiſche Ordnung, auch den Primat des Papſtes; doch unterſcheiden ſich ſeine Ausführungen auch über dieſe Frage ſehr weſentlich von denen der Vertreter des Papalſyſtems. Aus dieſem Charakter des Kölner Enchiridion erklärt ſich, daß proteſtantiſche und jeſuitiſche Schriftſteller das Buch lebhaft tadelten, erklärt ſich nicht minder die Anerkennung, die ihm bei ſeinem Erſcheinen von mehr als einem angeſehenen Prälaten gezollt wurde. Gerade die Aufnahme, die ihm zu teil wurde, zeigte, wie weit verbreitet ähnliche reformfreundliche Anſchauungen waren; es war natürlich, daß gerade

Gropper zu den denkwürdigen Unionsverhandlungen und Religionsgesprächen herangezogen wurde, die 1540 und 1541 in Hagenau, Worms und Regensburg geführt wurden. Vor allem aus dem vertrauten Briefwechsel Butzers mit Philipp von Hessen sehen wir, wie weit G. bei diesen Verhandlungen den Protestanten entgegenkam; er proponierte in dem Geheimgespäch, das er mit Butzer in Worms pflog, den Vergleichsentwurf, der dann, nach neuen Besprechungen von ihm mit Contarini, von kaiserlicher Seite dem offiziellen Religionsgespräch in Regensburg zu Grunde gelegt wurde. Zu diesem wurde von dem Kaiser G. neben seinem Gesinnungsgenossen Pflug und neben Eck als Kollokutor auf katholischer Seite ernannt; auch hier war er auf das eifrigste und geschickteste für das Konkordienwerk thätig. Er erregte durch seine Haltung den heftigsten Zorn Ecks; er war es, der es ermöglichte, daß hier in der That eine Einigung über die Fassung der Lehre von der Rechtfertigung erfolgte. Dagegen traten auch hier unüberwindliche Hindernisse einer Verständigung bei den Artikeln hervor, die schon in Worms Anstoß erregt hatten, die in einer gerade damals erschienenen Schrift G.s Landsmann und Gesinnungsgenosse Pigghe mit Recht als den Kernpunkt der Differenzen bezeichnete, bei den Artikeln, bei denen es sich nach Köstlins treffendem Ausdruck „um Fortbestand, Geltung, Autorität und Macht des hierarchisch organisierten Kirchentums handelte". Über sie eine Vereinbarung zu treffen, gelang nicht; immerhin schienen sich große Aussichten für die Zukunft zu eröffnen, wenn, wofür auch G. sich aussprach, freie Lehre der fünf Artikel, über die man sich verglichen hatte, gestattet und zugleich Reformen von den einzelnen Kirchenfürsten unternommen wurden. G. war durch die Unionsverhandlungen in nahe Beziehungen zu Butzer getreten; er unterhielt mit ihm eine freundschaftliche Korrespondenz und führte mit ihm neue freundschaftliche Besprechungen, als Butzer im Februar 1542 von dem Erzbischof in das Erzstift zur Beratung über die hier vorzunehmenden Reformen berufen wurde. Noch im August schrieb G. dem „gelehrtesten, ausgezeichneten, süßesten Butzer", wie ehrend, in wie warm empfehlenden Worten er überall von ihm spreche. Doch erscheint es nicht unbegreiflich, daß es zum Bruch zwischen beiden kam, als der Erzbischof, da seine Räte und Geistlichen keinen praktischen Schritt zur Durchführung der von ihm gewünschten Reformen thaten, Butzer auf das neue berief, und dieser im Dezember 1542 in Bonn zu predigen begann. G. fürchtete, daß Butzers Auftreten zu Kämpfen mit Rom, zur Erschütterung der privilegierten Stellung der Kölner Geistlichen führen werde — und diese Kämpfe scheute er, diese Stellung wollte er erhalten. Mit aufrichtiger Verehrung hing er, wie Gothein treffend betont, „an dem System der alten Kirche, aus dessen Mißbräuchen er zugleich mancherlei persönlichen Vorteil zog"; vielleicht hat ihn in seiner Stimmung gegen die nun in Angriff genommene Reformation auch der eben damals eintretende Tod seines Vaters bestärkt, den einst ihr Sieg in seiner Heimat zur Auswanderung aus ihr veranlaßt hatte. So wirkten verschiedenartige Motive bei ihm zusammen, um ihn zum Widerstand gegen die evangelischen Reformpläne seines alten Gönners zu bestimmen, dessen Erasmische Reformbestrebungen er eifrig gefördert hatte. Als Scholastiker von St. Gereon zum os cleri Coloniensis bestimmt, fühlte er sich dazu besonders verpflichtet; als Deputierter des Domkapitels suchte er auf den Landtagen im März und Juli 1543 die Stände zu gemeinsamem Auftreten gegen Hermann und Butzer zu vermögen. Da ihm dies nicht gelang, arbeitete er gegen das auf dem letzten Landtag vom Erzbischof vorgelegte Reformationsbedenken einen Gegenbericht aus, der von einer Kommission des Domkapitels gebilligt und in dessen Namen 1544 deutsch und lateinisch publiziert wurde. In der Lehre von der Rechtfertigung entfernte sich auch diese Schrift G.s nach Melanchthons treffendem Urteil nicht weit von der Lehre der Reformatoren, wohl aber verleumdete sie dieselbe; eingehend suchte G. hier namentlich die Verehrung der Heiligen, den Gebrauch der Bilder, das Cölibat, die herkömmliche Feier mehrerer Marientage und der Fasten zu rechtfertigen; entschieden verwarf er die Reformen in Schulen, Stiftern und Klöstern, die in „dem Bedenken" proponiert waren; dessen Vorschlägen gegenüber berief er sich auf die Lehre der Väter und das kirchliche Herkommen. Da, wie vorauszusehen war, auch diese Schrift den Erzbischof nicht bekehrte, da alle Mahnungen und Drohungen ihn von seinem Unternehmen nicht abzubringen vermochten, gingen G. und seine Parteigenossen zu offenem Angriff vor, wandten sie sich klagend an Kaiser und Papst. Eifrig verhandelte jetzt G. mit den kaiserlichen Räten, an den Kaiser richtete er seine „Wahrhaftige Antwort" auf angeblich falsche Anklagen Butzers, der dann freilich seinerseits die Unwahrhaftigkeit von G.s Behauptungen erwies. Mit der reaktionären Wandelung, die sich in G. in diesem Kampf gegen die Ketzer vollzog, hing es zusammen, daß er die Niederlassung der Jesuiten in Köln begünstigte; der von ihm besonders geförderte Peter Canisius rühmt auf das höchste G.s

Verdienſte um die Rettung des Katholicismus im Erzſtift. Als der Sieg erfochten, Hermann geſtürzt, der bisherige Koadjutor, Adolf von Schaumburg, für deſſen gute Geſinnung G. ein günſtiges Zeugnis ausgeſtellt hatte, unter ſeiner Aſſiſtenz inthroniſiert war, empfing auch G. eine äußere Anerkennung für ſeine Bemühungen; ihm wurde die dem Bruder Hermanns, Friedrich von Wied, entzogene Bonner Propſtei übertragen. Unter dem neuen Erzbiſchof Adolf arbeitete er durch Wort und Schrift weiter gegen die Proteſtanten; in gleichem Sinn wirkte er als kaiſerlicher Kommiſſär für die Durchführung des Interims in ſeiner Vaterſtadt Soeſt, begünſtigte er auch fernerhin die Jeſuiten in Köln. So hat an wichtigſter Stelle der alte Vertreter Erasmiſcher Reformgedanken geholfen, den Fortſchritten des Proteſtantismus zu wehren, die Reformen, die er nicht wollte, zu vereiteln; er hat dadurch in der von ihm vertheidigten Kirche, eine Richtung geſtärkt, die neue Sorgen ihm ſelbſt bereiten, eine ſeinen früheren Abſichten zuwiderlaufende Entwickelung fördern ſollte. Zur Anerkennung der Verdienſte, die er ſich um die Rettung des Katholicismus erworben hatte, wollte Papſt Paul IV. ihm die Kardinalswürde übertragen; in dem ſchon oben erwähnten intereſſanten Brief von 1556 entwickelte G. die Gründe, aus denen er glaubte, ſie nicht annehmen, beſſer als in Italien in Deutſchland für die Kirche wirken zu können; er betonte dabei zugleich, wie ungünſtig ſich die Verhältniſſe geſtaltet hätten. Und eine noch trübere Stimmung verrät ein Brief von ihm aus dem folgenden Jahr, in dem er Caniſius bat, keinen Argwohn gegen ihn zu hegen, wenn er ſich dem bevorſtehenden Religionsgeſpräch in Worms entzöge. Neue Gefahren ſah er 1558 für die ihm nächſten Kreiſe erwachſen, da Johann Gebhard von Mansfeld zum Kölner Erzbiſchof gewählt wurde. Um ſeine Beſtätigung durch den Papſt zu hindern, entſchloß er ſich jetzt nach Rom zu reiſen, wohin er früher vergeblich von Paul IV. eingeladen war. Wohl wurde er von dieſem ehrenvoll empfangen und zu wichtigen Gutachten aufgefordert; aber er erreichte nicht nur in der Kölner Sache nicht, was er wünſchte; durch den Venetianer Delfino wurde er der Inquiſition denunziert. Es wurde ihm namentlich vorgeworfen, daß er den Biſchof Jakobus von Jeruſalem St. Peter vorangeſtellt habe und daß er im Gegenſatz zu den Dekreten des Tridentiner Konzils eine zwiefache Gerechtigkeit lehre. G. geriet dadurch in „große Nöte“; ausdrücklich erwähnt ein Bericht, daß ſie ungünſtig auch auf ſein körperliches Befinden wirkten, das ſchon früher durch Fieberanfälle angegriffen war; am 13. März 1559 ſtarb er und in der Kirche Maria dell' Anima wurde er beigeſetzt. Der Papſt aber, wohl durch G.s Verteidigung überzeugt, daß die gegen ihn erhobenen Anklagen nicht berechtigt ſeien, pries in einem am 15. März gehaltenen Konſiſtorium die Verdienſte des Geſtorbenen und übertrug ſeine Benefizien an ſeinen Bruder Kaſpar, der mit ihm zuſammen nach Rom gereiſt war. Kaſpars kürzlich von Schwarz herausgegebene Nuntiaturkorreſpondenz zeigt, wie dieſer ſpäter den fortſchreitenden gegenreformatoriſchen Beſtrebungen gedient hat; ſie wandten ſich auch gegen die einſt von G. vertretene Erasmiſche Richtung und ſo iſt, wie ſchon in ſeinem Todesjahr ſein Lehrer Erasmus ſelbſt, ſo 1596 auch G.s Enchiridion, „die ausführlichſte und wichtigſte vortridentiniſche Dogmatik des Reformationszeitalters“, auf den Index geſetzt worden.

Barrentrapp.

Groſſeteſte, Robert, Biſchof von Lincoln (Robertus Lincolniensis), geſt. 1253. — 1. Sein Leben. Matth. Paris in ſ. Hist. maior (beſ. zu den J. 1235 bis 1253) wegen ſeiner ſchroff antirömiſchen Tendenz mit Vorſicht zu gebrauchen; H. Wharton, Anglia sacra t. II, Lond. 1692 p. 325—348 (hier zwei ältere Vitae, eine metriſche von dem Mönch Richard von Bardeny aus dem Anfange des 16. Jahrh. und eine ältere und wertvollere in Proſa aus den Annals of Lanercost); Samuel Peggy, The Life of Grosseteste, London 1793; Luard, Roberti Grossetesti, episcopi quondam Lincolniensis, epistolae, Lond. 1861; (Praefatio p. IX—XCIV); Reinhold Pauli, Biſchof Groſſeteſte und Adam v. Marſh; ein Beitrag zur ält. Geſchichte der Univ. Oxford, Tübingen 1864 (Progr.); Gotth. Vict. Lechler, R. Groſſetête, Biſchof von Lincoln, Leipzig 1867 (Pr.); derſelbe in „Joh. v. Wiclif und die Vorgeſchichte der Reformation“ Bd I, Leipzig 1873, S. 177—206; George P. Perry, The Life and times of R. Gr., London (S.P.C.K.) 1871; Dictionary of National Biography, vol. XXIII, p. 275—278; Joſeph Felten, Rob. Groſſeteſte, Biſch. v. Lincoln; ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeſchichte des 13. Jahrh., Freiburg i. Br. 1887.

Robert Groſſeteſte (d. i. „Großkopf“, lateiniſch Capito) — nach dem Zeugnis von Männern wie Roger Baco und John Wiclif einer der größten Gelehrten und tüchtigſten Biſchöfe der Kirche ſeiner Zeit — ſcheint gegen 1175 geboren zu ſein, und zwar zu Stradbrook in Suffolk als Kind armer Eltern. Daß er in ſeiner Jugend bitteren Mangel gelitten habe, ja nach dem Verluſt ſeiner Eltern in Lincoln betteln gegangen ſei, bis der

Bürgermeiſter dieſer Stadt ſich ſeiner angenommen und die Koſten ſeiner Aufnahme in die dortige Schule beſtritten habe, mag zu den ausſchmückenden Zügen gehören, deren die metriſche Vita des Mönchs Richard (ſ. oben) mehrere bietet. Doch hat es wohl als thatſächlich zu gelten, daß er als Zögling der genannten, damals berühmten Schule den Grund zu den erfolgreichen philoſophiſchen, juriſtiſchen und theologiſchen Studien legte, welche er nachmals in Oxford betrieb. Von da begab er ſich (um 1198) für längere Zeit nach Hereford, an deſſen Biſchof Wilhelm de Vere († 1199) ihn Giraldus Cambrenſis, einer der namhafteſten Oxforder Lehrer damaliger Zeit, als trefflich geeignet zu ſeiner Unterſtützung in Rechtsſachen und ſonſtigen Angelegenheiten empfohlen hatte (ſ. Giraldi opp. ed. Brewer, I, 249). Nach dem frühzeitigen Tode jenes Biſchofs ſcheint er für einige Zeit nach Paris gegangen zu ſein — denn wohl nur dort konnte er ſeine tüchtige Kenntnis des Griechiſchen (welches in Oxford um jene Zeit überhaupt nicht gelehrt wurde) erworben haben. Von etwa 1200 an gehörte er 35 Jahre hindurch der Univerſität Oxford an, als einer ihrer gefeiertſten Lehrer, von deſſen ausgezeichneten Erfolgen in der Ausbildung ſowohl ſcholaſtiſcher Gelehrter wie gewandter Prediger u. a. der franziskaniſche Chroniſt Thomas Eccleſton rühmenden Bericht giebt (De adventu Fratrum Minorum in Anglia p. 19. 21. 28). Vielerlei akademiſche und kirchliche Würden wurden nach und nach auf ihn gehäuft, von den erſteren namentlich das theologiſche Doktorat ſowie ſpäter (zwiſchen 1220 und 1230) das vom Biſchof von Lincoln ihm übertragene Amt eines Univerſitätskanzlers — zu deſſen Bezeichnung übrigens damals nicht der Name „Cancellarius“ ſondern der beſcheidene Titel „Magister (ſ. Rector) scholarum“ diente. Mehrere angeſehene, mit Pfründen verbundene Kirchenämter hat er nach und nach bekleidet, zuerſt, wie es ſcheint, das Archidiakonat von Cheſter, dann (ca. 1214—1220) das von Wilts in der Diöceſe Salisbury, ſpäter (1221) das von Northampton, und bald darauf das von Leiceſter (1222 ff.). Trotz der Übernahme dieſer Ämter, zu welchen noch einige andere Präbenden hinzukamen — ſo die mit dem Archidiakonat von Leiceſter verbundene Pfarre zu St. Margaret daſelbſt und die vom Lincolner Biſchof Hugo aus beſonderer Gunſt ihm zugewendete Pfründe Abbotsley in Huntingdonſhire — ſcheint er ſeinen Wohnſitz doch fortwährend hauptſächlich in Oxford behalten zu haben.

Im Gefolge einer lebensgefährlichen Erkrankung, die ihn im Oktober 1231 befiel, trat, nachdem er bis dahin mehr nur ein eifriges Gelehrtenleben geführt, eine ernſtere Lebensrichtung bei ihm hervor. Er begann von manchen weltlichen Sitten, die er bisher beibehalten, ſich abzukehren. Insbeſondere empfand er wegen der Mehrheit von Pfründen, in deren Beſitze er war, Gewiſſensbedenken und wandte ſich daher mit der Frage, ob er dieſelben des Ferneren behalten dürfe, an Papſt Gregor IX. Der von dieſem mündlich — durch Vermittelung eines nicht näher bezeichneten Geiſtlichen — an ihn ergangene Beſcheid: er dürfe ein zweites Benefizium neben ſeiner Pfarre, jedoch nicht ohne päpſtliche Dispenſation, behalten, konnte ihn nicht befriedigen. Er ſagte, indem er nur ſein Kanonikat behielt und aller übrigen Pfründen ſich entledigte, der Ämter-Mehrheit überhaupt Valet, und verteidigte dieſen Schritt gegenüber ſeiner Schweſter Ivetta (Juetta), die zwar ſchon früher den Nonnenſchleier genommen hatte, aber dennoch ihrem Bruder über die Beraubung, welche er ſich anthat, Vorwürfe machte (Ep. 8 ad Juett. sororem). Die Spöttereien mancher ſeiner Amtsbrüder wegen der freiwillig übernommenen Armut ertrug er willig. Seinem Oxforder Freund und Kollegen Adam von Marisco (vgl. den A. „Baco“, Bd II S. 344, 30) ſchrieb er damals (Ep. 9): er freue ſich, unbekümmert um jene Schmähungen, von ſeiner höheren Stufe zu einer beſcheideneren herabgeſtiegen zu ſein, da er wohl wiſſe, wie der Reichtum gefährliche Verlockungen zur Sünde mit ſich bringe.

Etwa drei Jahre ſpäter, nach dem Tode ſeines biſchöflichen Freundes und Gönners Hugo (1235), beſtieg er ſelbſt den Biſchofsſtuhl von Lincoln. Das damals umfänglichſte und — beſonders wegen der Beziehungen zu der ihm unterſtellten Oxforder Hochſchule — wichtigſte der engliſchen Bistümer bekam ſo den begabteſten und überhaupt perſönlich bedeutendſten aller damaligen Vertreter des engliſchen Klerus zum Inhaber. Aber der gewaltige Ernſt, womit derſelbe die Aufgaben ſeiner Amtsführung auf- und anfaßte, verwickelte ihn alsbald in zahlreiche heftige Fehden mit ſeinen Untergebenen, mit den Vertretern der Kurie, mehrfach auch mit der engliſchen Krone, ſodaß die 18 Jahre ſeines Epiſkopats als eine Zeit ununterbrochenen Kämpfens verliefen. Vom Vorwurfe zornmütigen Übereifers, der ihm oft genug gemacht worden, mag er nicht ganz freizuſprechen ſein. Selbſt Freunde, wie jener Adam de Marisco, haben ſich gelegentlich gegen ſeine übergroße Härte ausgeſprochen; und auch Matth. Paris berichtet von ihm: „Schrecklich pflegte er gegen die Mönche zu donnern, und noch ſchrecklicher gegen die Nonnen“. Aber im weſentlichen galt

ſein Kampf gegen die in Englands Kirchenweſen und Kloſterleben eingeriſſenen Mißbräuche, ſowie gegen den Kurialismus, edlen Zielen. Seine Unerſchrockenheit beim Auftreten wider weltliche wie geiſtliche Machthaber verdient ebenſoſehr bewundert zu werden, wie ſeine Uneigennützigkeit. Auch mit dem Vorwurf hierarchiſchen Hochmuts iſt er unverdienterweiſe belaſtet worden. Wenn er im Vollgefühl ſeiner biſchöflichen Würde ſtritt und eiferte, ſo „war dieſe Würde ihm nicht Zweck ſondern nur Mittel. Letzter Zweck war ihm überall nur das Heil der Seelen“ (Lechler, Wicl. I, 185).

Eine ununterbrochene Reihe von Anordnungen und Maßnahmen ſeiner 18jährigen Verwaltung giebt dieſen aufopfernden Seeleneifer des Oberhirten zu erkennen. Wie er in der Frage wegen der Ämtervielheit einſt gegen ſich ſelbſt ſchonungslos ſtreng vorgegangen war, ſo ſchritt er gegen dieſes Übel in ſeiner Diöceſe mit konſequenter Energie ein. Unwürdige Welt- wie Kloſtergeiſtliche entfernte er mit rückſichtsloſer Strenge von ihren Ämtern. Gleich in ſeinem erſten Biſchofsjahre widerſetzt er ſich kräftig und mit Erfolg einem weltlichen Großen, dem Wilhelm von Raleghcr (Raleigh), der ſein Patronatsrecht zur Beförderung eines minderjährigen und theologiſch ungebildeten Menſchen in ein Pfarramt zu mißbrauchen verſucht hatte (ſ. ſeine Ep. 17). Bei einer bald darauf von ihm gehaltenen Viſitation der Klöſter ſeines Sprengels wurden nicht weniger als 7 Äbte und 3 Prioren als unwürdig aus ihren Stellen entfernt. Kirchenviſitationen verband er regelmäßig mit ſeinen Firmungsreiſen und ſchritt auch da aufs Strengſte gegen alle vorgefundenen Mißbräuche ein. So gegen den Unfug der „Appropriation“ d. h. des Übergehens von Pfarrgütern oder Kirchenlehen in den Beſitz von Ritterorden und das dadurch vielfach herbeigeführte Abweſendſein der Pfarrer von ihren Stellen (die non-residentia); gegen die Ausübung des Richteramts durch Geiſtliche (vgl. Lechler, W. I, 191 f. und Felten S. 28 f.); gegen Mißbräuche im kirchlichen Kultusleben wie das zu Lincoln alljährlich auf Neujahr gefeierte Narrenfeſt, die Miſterien oder dramatiſchen Feſtſpiele (miracle-plays) in den Kirchen, auch gegen rohe Volksbeluſtigungen wie die Spiele bei Mai- und Herbſtfeſten, die „Scotales“ oder Trinkgelage nach ſchottiſcher Sitte ꝛc. (Felten S. 23 f.). Kirchlich-konſervativ war in allen dieſen Beziehungen ſeine Haltung, von reformatoriſchem Radikalismus iſt bei keiner der genannten Maßnahmen etwas wahrzunehmen. Er ſtützt ſich in ſeinem Bemühen um die Hebung der Seelſorge in den Gemeinden ſeiner Diöceſe beſonders auf die Bettelmönche, zumeiſt die vom Orden des hl. Franz. Auf ſeinen Viſitationsreiſen läßt er ſich ſtets von vier oder fünfen derſelben, welche Beichte zu hören und Volkspredigten zu halten hatten, begleiten. Den Glauben an die Echtheit und die wunderwirkende Kraft von Reliquien der Heiligen hat er wiederholt verteidigt und zu ſtärken verſucht; ſo u. a. bei der Tranſlation der Gebeine des hl. Eduard am 13. Oktober 1247, wo er der feierlichen Überbringung einer kurz zuvor aus Jeruſalem eingetroffenen Schale mit echtem Paſſionsblut Chriſti nach Weſtminſter beiwohnte und eine Rede voll ſcholaſtiſchen Scharfſinns zur Zurückweiſung der gegen die Echtheit dieſer koſtbaren Reliquie geäußerten Zweifel hielt (Matth. Paris, Chron. maj. IV, 640 sq.; Additam. 161 sq.; vgl. Felten S. 81 f.). In allem alſo ein im römiſchen Sinne ſtrenggläubiger Kirchenfürſt, deſſen Eifern für Zucht- und Sittenreform überall nur auf Wahrung oder Wiederherſtellung der altehrwürdigen Traditionen der abendländiſchen Kirche abzielte!

Auch in ſeinen Beziehungen zu Papſt Innocenz IV. bethätigte Groſſeteſte anfänglich eine durchaus loyale Haltung, die denn auch in mehr als nur einem Falle durch ſchützende und fördernde Maßnahmen desſelben zu ſeinen Gunſten belohnt wurde. In dem länger als fünf Jahre währenden Streit mit dem Lincolner Domkapitel, welches ſeiner auf Vornahme einer Viſitation und Abſtellung verſchiedener Mißbräuche bei ihm lautenden Forderung ſich widerſetzte, rief der Biſchof ſchließlich des Papſts Hilfe an, indem er 1244 perſönlich zu ihm nach Lyon reiſte. Die Entſcheidung fiel weſentlich zu ſeinen Gunſten aus; ſein Viſitationsrecht wurde anerkannt und er ſo in Stand geſetzt, trotz des zähen Widerſtands der Domherren die als nötig erkannten Reformen durchzuführen. Noch ein zweites Mal hat er, der ſchon 77jährige (1250), den immer noch in Lyon reſidierenden Papſt perſönlich aufgeſucht, um ſeinen Beiſtand in den durch das Einſchreiten gegen jene Mißbräuche auf dem Gebiet des Appropriationsweſens erwachſenen Streitigkeiten zu erlangen. Da ſein reformatoriſches Vorgehen auf dieſem Punkte u. a. auch gegen die Häufigkeit gewiſſer päpſtlicherſeits zu gewährender Exemtionen auftrat und damit eine wichtige Einnahmequelle der Kurie zu ſchädigen drohte, fand er eine ziemlich kühle Aufnahme und erreichte ſo gut wie nichts. Immerhin wurde ihm auch diesmal des Papſtes perſönliche Hochſchätzung auf mancherlei Weiſe bezeugt. Ein ungewöhnlich ſcharf und kühn abgefaßtes Memorandum, worin er den Verfall des engliſchen Kirchenweſens in beredter

Sprache ſchilderte und wegen der vielen darin eingeriſſenen Mißbräuche aufs ſtärkſte die römiſche Kurie ſelbſt (mit ihrer gewinnſüchtigen Handhabung der Dispenſationen, der Privilegienerteilung, der Proviſionen u. ſ. f.) anklagte, durfte vor dem Papſte im Beiſein dreier Kardinäle vorgeleſen werden, ohne daß gegen den kühnen Beſchwerdeführer eingeſchritten wurde (ſ. die Inhaltsanalyſe dieſer, unter dem Namen eines „Sermo“ überlieferten Denkſchrift „De corruptelis Ecclesiae“ aus dem Mai 1250 bei Lechler, S. 192 bis 195 und bei Felten, S. 54—57). — Erſt einige Zeit nach dieſem zweiten Beſuche Groſſeteſtes am päpſtlichen Hofe kam es zwiſchen ihm und der Kurie zum völligen Bruch. Zu Grunde lag des Biſchofs unausgeſetztes Eifern gegen die überall drückenden Auflagen, womit der päpſtliche Hof Englands Kirchen und Klöſter belaſtete. Eine auf ſeinen Betrieb im Jahre 1252 angeſtellte Unterſuchung über den Geſamtbetrag der, mittels päpſtlicher Vergebung von Benefizien und Exſpektanzen an nicht-engliſche Kleriker, ins Ausland wandernden Summen ergab, daß dieſelben ſich auf mehr als 70000 Mark beliefen, alſo die reinen Revenüen der engliſchen Krone ſelbſt um das Dreifache überſtiegen. Groſſeteſte lieh ſeinem Unmut hierüber ſowie über das kuriale Ausſaugungsverfahren überhaupt den denkbar ſchärfſten Ausdruck in einem an die Großen des Reichs, die Stadt London und die „Kommunität“ von England gerichteten Schreiben, worin das Unweſen der vielen Reſervationen, Proviſionen und ſonſtigen Auflagen des päpſtlichen Stuhls in derber Sprache verurteilt und zum Widerſtand gegen ſolche Übergriffe aufgefordert wird. Gegen die Echtheit dieſes Schriftſtücks (Ep. 131 der Luardſchen Sammlung) haben Jourdain (vgl. unten II) und Felten Einwendungen erhoben, welchen das Fehlen desſelben in einigen älteren Handſchriften ſowie die Nichtbezeichnung mit Groſſeteſtes Namen in dem Ms. C. Canterb. 107 zum Stützpunkt gereicht. Doch reden mehrere andere Schriftſtücke aus den beiden letzten Jahren des Biſchofs eine Sprache von ähnlicher Härte; und daß hier „die weltliche Gewalt gegen die Proviſionen des Apoſtoliſchen Stuhls in die Schranken gerufen“ wird (Felten, S. 64; vgl. S. 110), nötigt noch nicht zu der Annahme, daß das Schreiben entweder einen Baron „oder einen Ritter wie Robert Thwinge“ zum Verfaſſer haben müſſe. Zu übereifrigen Schritten, die mit ſeinem gewöhnlichen Verhalten nicht im Einklang ſtanden, hat Gr. auch ſonſt ſich hier und da fortreißen laſſen. Und aus dem Schweigen des Matth. Paris über ſeine Autorſchaft in Bezug auf das beſagte Schreiben ergiebt ſich zunächſt nur ſoviel, daß dasſelbe, als Flugſchrift politiſchen Inhalts und Charakters, nicht unter des Biſchofs Namen ausgegangen war und daher erſt in ſpäterer Zeit als ihm zugehörig erkannt wurde.

Im letzten Lebensjahre Groſſeteſtes — demſelben, wo in ſeinem und anderer Biſchöfe Beiſein die bekannte Androhung des Bannfluchs wider König Heinrich III. für den Fall, daß er die Magna Charta verletzen würde, erging (Parlamentsſitzung vom 13. Mai 1253) — kam es zum heftigſten Zuſammenſtoß zwiſchen ihm und dem Papſte. Der ſeit einiger Zeit von Lyon nach Italien zurückgekehrte Innocenz IV. übertrug ſeinem jungen Neffen Friedrich von Lavagna ein Kanonikat am Dom zu Lincoln und beauftragte den Archidiakonus von Canterbury ſowie den in England verweilenden päpſtlichen Schreiber Innocentius damit, den genannten Nepoten ſofort in den Beſitz und Genuß jener Stelle zu ſetzen. Es geſchah dies durch ein vom 26. Januar 1253 aus Perugia datiertes Schreiben, welches, behufs Erzielung eines unmittelbaren Vollzugs der Einſetzung, die berüchtigte Formel „Non obstante“ zur Anwendung brachte und diejenigen, welche Widerſtand verſuchen würden, binnen zwei Monaten zur Verantwortung vor den Papſt nach Perugia beſchied (ſ. dasſelbe bei Ed. Brown im Fasciculus rer. expetendarum et fugiendarum [1690], Append. p. 399). Groſſeteſte fügte ſich mit nichten, ſondern richtete vielmehr an die beiden vom Papſte Beauftragten ein Proteſtſchreiben, worin er erklärte: gerade ſein Eifer für die Sache der römiſchen Kirche verbiete ihm, ſich jene Intruſion des Fremdlings gefallen zu laſſen; die Ernennung desſelben widerſpreche ebenſowohl der Lehre des Herrn und ſeiner Apoſtel wie der apoſtoliſchen Heiligkeit des Papſtes ſelbſt. Er begründet dies mit dem Hinweis einerſeits auf das Tyranniſche, Gewaltthätige, alles Vertrauen der Menſchen aufeinander Erſchütternde und alle Frömmigkeit Zerſtörende jener Formel „Non obstante“, andererſeits auf die himmelſchreiende Sünde, welche dadurch begangen werde, daß man die Seelen der Gemeindeglieder, ſtatt ſie zur Seligkeit zu führen, um ihr Hirtenamt betrüge und ſie ſchlechten Mietlingen ausliefere, die ihre fleiſchlichen Gelüſte mit der Milch und Wolle der Schafe befriedigen. Der allerheiligſte apoſtoliſche Stuhl, welchem Chriſtus allerlei Macht „zum Erbauen, aber nicht zum Niederreißen“ gegeben habe (vgl. 1 Ko 10, 8), könne nicht etwas ſo offenbar Sündiges befehlen, denn das wäre ein ſchnöder Mißbrauch ſeiner Macht, ein „Sichſetzen auf den ſchädlichen Stuhl“ (Pſ 94, 20), auf

welchem Lucifer und der Antichriſt ſitzen! Solchen Befehlen nicht gehorchen, ſei wahre Chriſtenpflicht. Gerade aus kindlichem Gehorſam, Ehrfurcht und Treue gegen den heiligen Stuhl gehorche er daher nicht; denn einen ſolchen Gedanken wie jene Aufdrängung des Italieners habe — entgegen dem was der Herr Mt 16, 17 zu Petrus geſagt — „Fleiſch und Blut eingegeben, und nicht der Vater im Himmel!“ (ſ. das Schreiben bei Brown l. c. p. 400 sq. und bei Luard, hier als Ep. 128). — Den Eindruck des gewaltigen Schreibens auf den Papſt ſchildert der antikurialiſtiſch gerichtete Matth. Paris als einen denſelben aufs Stärkſte erregenden, ſodaß er nur mit Mühe, durch das Zureden des Kardinaldiakons Ägidius, beſänftigt worden ſei (Hist. major, p. 872). Mag dieſe ſenſationelle Beſchreibung von intimen Vorgängen am päpſtlichen Hofe eigentlichen Geſchichtswert nicht beanſpruchen können: gewiß iſt, daß man den greiſen Biſchof unbehelligt gelaſſen hat, und daß aus der Einſetzung des Nepoten in die Lincolner Pfründe nichts geworden iſt. Groſſeteſte ſtarb noch in demſelben Jahre gegen 80 Jahre alt (9. Oktober 1253), vom engliſchen Volke dankbar gefeiert wie ein Heiliger, ja verherrlicht durch Sagen von angeblichen Wundern, die an ſeinem Grabe im Lincolner Dome ſich zugetragen hätten. Was bei Matth. Paris über das dem Papſte Innocenz im Jahre 1254, kurz vor ſeinem Ende, widerfahrene Erlebnis einer Erſcheinung des furchtbaren Lincolniensis (der ihm mit ſeinem Krummſtab einen Schlag in die Seite verſetzt und dadurch ſeinen Plan einer Verſetzung ſeiner Gebeine aus dem Dom in ungeweihte Erde vereitelt habe) berichtet wird, kennzeichnet jedenfalls auf bemerkenswerte Weiſe den gewaltigen Eindruck, den die Perſönlichkeit des großen Biſchofs bei ſeinem Volke hinterlaſſen hat. Als „heiliger Robert“ iſt er im Volksmund der Engländer bis gegen Ende des Mittelalters gefeiert worden, und in der That darf er den britiſchen Nationalheiligen zugezählt werden, mag immerhin der auf ſeine Kanoniſation dringende Antrag, welchen die Oxforder Hochſchule und das Londoner Paulskirchen-Kapitel unterſtützt durch König Eduard II. im Jahre 1307 an Clemens V. richteten, die Genehmigung dieſes Papſtes nicht erlangt haben (vgl. Lechler, S. 202 f.).

II. Groſſeteſtes Schriften. Tanner, Bibliotheca Britannico-Hibernica, London 1748, s. v. *Grosseteste*; Brown und Luard, l. c.; Histoire littéraire de la France t. XVIII (1835), p. 437–444; Hauréau, Hist. de la philosophie scholastique, t. I pars 2, Paris 1880; Felten, a. a. O. S. 71—89; Pohle, A. „Groſſeteſte“ im KKL V.

Die Zahl der Schriften des Lincolnienſers erſcheint nach den über ſie erhaltenen Nachrichten als eine ſehr beträchtliche und als über einen weiten Kreis von wiſſenſchaftlichen Gebieten und Intereſſen ſich erſtreckend (vgl. das nicht weniger als 23 Quartſeiten füllende Verzeichnis in S. Peggys Life of Gr. [ſ. oben S. 193, 47 f.]). Die Mehrzahl der Werke, namentlich aus der viele ſehr umfängliche enthaltenden Gruppe der ſcholaſtiſchen Traktate und Kommentare, befindet ſich handſchriftlich in der Bibliothek des Trinity College zu Cambridge und harrt noch der Veröffentlichung. Des Unechten hat ſich auch bei ihm manches eingemengt, z. Tl. infolge von Verwechſelung deſſen, was Schülern von ihm angehörte, mit ſeinen eignen Arbeiten. Wir unterſcheiden im Nachſtehenden:

A. Philoſophiſche Werke (der Oxforder Zeit Gr.s angehörig, z. Tl. wohl aus Nachſchriften hier von ihm gehaltener Vorleſungen entſtanden), 1. Commentarius in altera Analytica Aristotelis (zwiſchen 1494 u. 1552 ſiebenmal gedruckt; ſ. darüber Tanner, l. c.); 2. Comm. in Moralia Aristotelis; 3. Summa super VIII libros Physicorum (gedr. Venet. 1498, 1500; Paris 1538 — bemerkenswert wegen der Umformung der ariſtoteliſchen Sätze ins Chriſtliche, welche darin mit konſequenter Sorgfalt durchgeführt iſt; auch wegen ihrer intereſſanten Beurteilung der Wiſſenſchaft nach den dreierlei „Formen“ der Dinge: den der Materie immanenten, welche die Phyſik zu behandeln habe, den vom Verſtande abſtrahierten, womit die Mathematik, und den immateriellen, womit die Metaphyſik ſich zu beſchäftigen habe); 4. Comment. super Boethii de consolat. philosophiae (vgl. Hauréau, p. 175); 5. Opuscula varia philosophica (Venet. 1574, fol.), enthaltend u. a. Traktate De causis, De libero arbitrio; 6. Summa philosophiae (zu Tanners Zeit noch hdſchr. in Cambridge vorhanden, gegenwärtig nach Hauréau p. 174 verloren; ein Werk ſehr mannigfaltigen Inhalts, worin über den Nutzen der artes liberales, über die Formen der Dinge, die Farben, das Licht, die Kometen, den Regenbogen ꝛc. gehandelt wurde); 7. Compendium sphaerae mundi, cum oratione de laude astrologiae (gedr. Venet. 1508 u. 1518, fol.); 8. Calendarium pulchrum (eine der Schriften mathematiſchen Inhalts, deren er [nach Tanner p. 349 sq.] noch mehrere verfaßt hat); 9. Tractatus de physicis, lineis, angulis et figuris, per quas omnes actiones naturales complentur (Norimberg. 1503; vgl. die Abh. von Boole im Archaeological Institute 1850, p. 139); 10. Compendium scientiarum — eine

Encyklopädie der Wiſſenſchaften, in 20 Kapiteln über Medizin, Optik, Muſik, Politik u. ſ. f. handelnd, wohl von Roger Baco als Vorbild für ſ. Comp. studii philos. benutzt (bis jetzt noch ungedruckt). Der Übereinſtimmungen mit den Beſtrebungen und Intereſſen Bacos läßt dieſe erſte Schriftengruppe überhaupt ſo manche hervortreten, daß ſehr wohl von einem Schülerverhältnis des Doctor mirabilis zu Groſſeteſte geredet werden darf.

B. Theologiſche Werke. 1. Comment. in Mysticam theologiam s. Dionysii Areopagitae (gedr. in den Opp. Dionysii, Straßburg 1503, fol. 264—271; — Bruchſtück eines die Werke des Areopagiten vollſtändig [mit Ausnahme nur der Briefe] bearbeitenden Kommentars); 2. Liber de cessatione legalium (Lugd. 1652; auch Londin. 1658 — ein wider die Juden gerichteter apologetiſch-polemiſcher Traktat, der das Nichtmehrgültigſein des alttl. Ceremonialgeſetzes für die Chriſten darthut. Die mit den Beweiſen für Jeſu Meſſianität ſich beſchäftigenden weiteren Folgen des Werks liegen einſtweilen noch nicht gedruckt vor; vgl. Felten S. 75 f.); 3. Dicta theologica, 147 kurze Aufſätze über theol. Fragen vermiſchten Inhalts, niedergeſchrieben von Gr. zum Gebrauch in ſeinen Vorleſungen (dabei u. a. der intereſſante Tract. de gratia et iustificatione hominis, welchen Duns Scotus gekannt und benutzt zu haben ſcheint; vgl. Seeberg, Lehrb. der Dogmengeſch. II, S. 145, ſowie Felten, S. 77 f.); 4. Sermones, Predigten, über 200 an der Zahl, wovon die meiſten noch ungedruckt ſind (einige z. B. einen Sermo super Ps. 132; einen S. de celebratione Ordinum ꝛc. hat Brown in ſ. Fasciculus rer. cap. ꝛc. mitgeteilt; vgl. Felten, S. 79 f.); 5. Bibliſche Kommentare z. AT. u. a. zum Hexaemeron, zum Pſalter (d. Hälfte), zu Hiob, zu den Klageliedern (vgl. Tanner p. 349; Wharton, Anglia 5, II, 346); 6. Neuteſtamentliche Auslegungsſchriften, über die Briefe Pauli, die Apokalypſe, die Evangelien (letztere unter dem Titel: Meditationes super 4 Evangelia, s. morales tractatus; ſ. Tanner p. 347); 7. Kleinere, in verſchiedenen Bibliotheken unter Gr.s Namen vorhandene theologiſche Traktate; dabei manches von zweifelhafter Echtheit, aber auch mehrere in ihrer Authentie gut bezeugte, z. B. De decem praeceptis et symbolo ll. II; De veneno i. e. septem peccatis (34. Kapitel), De modo confitendi, De poenis purgatorii s. de memoria novissimorum (ſ. überh. Felten, S. 80); 8. eine Summa theologiae (bezeugt durch Wharton II, 346); 9. Überſetzungen altchriſtlicher griechiſcher Schriftſteller ins Lateiniſche, vielleicht nicht ſo ſehr von Gr. ſelbſt als von ſeinen Gehilfen, dem Magiſter Nikolaus, genannt „Graecus" und dem Archidiakon John Baſingſtoke ausgearbeitet; ſo d. Testament. XII Patriarcharum (gedruckt u. a. in Gallandii Biblioth. Patrum, I, 193—243), d. Epistolae s. Ignatii (in der ſg. mittleren Rezenſion; vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1, p. 76 sq.); d. Libri s. Jo. Damasceni de fide orthodoxa (Tanner, p. 347); auch einer ält. Schrift De virginitate Mariae, ſowie angeblich ſogar das Lexikon des Suidas (ibid. p. 348, 350).

C. Werke teils praktiſchen teils poetiſchen Inhalts, z. T. in franzöſ. Sprache überliefert. Hierher gehören vor allen 1. die Sammlung der durch Luard 1861 veröffentlichten Epistolae, zugleich wichtigſte Quellſchrift für Gr.s Leben (ſ. oben S. 193, 48. Über die gegen einige wichtigere Beſtandteile dieſer Sammlung von Jourdain (Acad. des inscriptions et belles lettres Par. 1868, p. 13—29) erhobenen Echtheitszweifel ſ. Felten, S. 109 f., der die Triftigkeit dieſer Zweifelsgründe nur betreffs des berühmten Schreibens an Innocenz IV. vom J. 1253 gelten laſſen will, aber auch damit dem Kritiker wohl mehr als nötig einräumt (vgl. S. 196,19). Sodann gehört hierher 2. das für die Gräfin von Lincoln geſchriebene Buch: A treatise of husbandry (mit originellen Regeln für Land- und Gartenbau, Schneiden der Bäume und Reben, Haus- und Gutsverwaltung ꝛc. (Bearbeitung eines franzöſ. Originals). Hierzu 3. mehrere Gedichte, beſonders das in franzöſ. Sprache auf uns gekommene: Le Château d'amours (das Minne-Schloß), worin der Sündenfall und die Erlöſung des Menſchengeſchlechts in Anlehnung an den Ideengang und die Ausdrucksweiſe ritterlicher Troubadours erzählt werden. — Wahrſcheinlich nicht von ihm verfaßt ſind einige Poeme ähnlichen Inhalts; ſo das Manuel du Peche (gedichtet wohl von ſeinem älteren Zeitgenoſſen William v. Wadington) und die lateiniſch erhaltene Disputatio inter corpus et animam, der wohl ein franzöſ. Text zu Grunde liegt (vgl. Hist. litt. de la Fr., l. c. p. 442 f.; Felten, S. 88 f.).

Mögen dieſe letztgenannten und noch manche andere unter ſeinem Namen überlieferte Arbeiten ihm abzuſprechen ſein, er bleibt jedenfalls einer der fruchtbarſten und vielſeitigſten Autoren ſeines Jahrhunderts. Verſuche zur Veranſtaltung einer Geſamtausgabe ſeiner

Werke ſind ſeit dem 17. Jahrhundert mehrfach gemacht worden (von Barlow, Wood, Brown ꝛc.), aber keiner derſelben iſt über das Stadium bloßer Vorarbeiten hinaus gediehen. Zu wünſchen wäre das Gelingen eines derartigen Unternehmens auf jeden Fall, geſetzt auch, es bereitete in ſeinen die ſcholaſtiſchen Arbeiten darbietender Partien den Leſern evangeliſchen Standpunkts manche Enttäuſchung, indem es der zum Bilde eines „Vorreformators“ paſſenden Züge nur wenige in dem Bilde des Mannes übrig ließe. Denn allerdings umſchließt der Kreis ſeiner Anſchauungen und Beſtrebungen desjenigen, was ihn einem Baco und Wiclif verähnlicht, wohl kaum mehr als der an die eigentlichen Scholaſtiker wie Alexander Halenſius, Thomas Aquin ꝛc. erinnernden Züge. Wenn Wiclif ſich vorzugsweiſe gerne auf ihn berief, ihn gelegentlich mit Ariſtoteles verglich oder gar über denſelben erhob (z. B. Trial. IV, 3), ſo hatte er Recht. Aber ziemlich ebenſo ſehr befand ſein Gegner, der Franziskaner Tyſſington, ſich im Rechte, wenn er den Gegenſatz zwiſchen Groſſeteſtes Theologie und der ſchroffen Antiſcholaſtik Wiclifs betonte und demgemäß meinte: der Lincolnienſer verhalte ſich zu den modernen Lehrern „wie die Sonne zum Monde, wenn dieſer verfinſtert iſt“ (vgl. Felten, S. 89). **Zöckler.**

Großmann, Chriſtian Gottlob Leberecht, geſt. 1857. — Litteratur: G. Lechler in AdB 9, 751 f.; A. H. Kreyßig, Album der ev.-luther. Geiſtlichen, Dresden 1883, S. 264; Holtzmann und Zöpffel, Lexikon für Theologie und Kirchenweſen, 2. Aufl. Braunſchweig 1888, S. 382; F. Blanckmeiſter, Vater Großmann, der Gründer des Guſtav Adolf-Vereins. Ein Lebensbild. Barmen, H. Klein, o. J. (Mit dem Bilde einer Büſte Großmanns); Profeſſor Dr. C. G. L. Großmann, Superintendent und Paſtor Skizze ſeines Lebens, Leipzig 1857; Reden bei der Beſtattungsfeier des am 29. Juni 1857 entſchlafenen Dr. Chr. G. L. Großmann . . . gehalten am 2. Juli, Leipzig, Fr. Chr. Vogel 1857; J. Chr. C. Heinze, Chr. G. L. Großmann und George Antoine Auguſtin Govéan. Ereigniſſe und Berichte, Thaten und Reden des 16. Oktobers zu Prießnitz ſeit dem Jahre 1806 bis zum Jahre 1856 nebſt drei Briefen aus Frankreich vom Jahre 1857, Naumburg a. S., J. Domrich 1857; H. G. Haſſe, Abriß der meißniſch-albertiniſchen KG, 2. Hälfte, Leipzig 1847, S. 351 bis 456; F. Blanckmeiſter, Sächſiſche KG, Dresden 1899, S. 374—390; G. Müller, Verfaſſungs- und Verwaltungsgeſchichte der ſächſiſchen Landeskirche, Leipzig 1894, I, 206—208 (Beiträge z. ſächſ. KG, 9. Heft); A. Scholtze, Humanismus und Realismus in höheren Schulen Sachſens während der Jahre 1831—1851, I, 13 ff. (Beilage zum Programm der ſtädt. Realſchule zu Plauen i. V. 1894); Landtagsakten 1834 ff.

Großmann wurde am 9. November 1783 in Prießnitz bei Naumburg a. S. als Sohn eines Pfarrers geboren, deſſen Urahn während des 30jährigen Krieges aus Schweden nach Deutſchland gekommen war. Er beſuchte von 1796—1802 die Fürſtenſchule Pforta, bezog dann die Univerſität Jena und lebte von 1806 im Hauſe ſeines Vaters, ſeit 1808 als deſſen Adjunkt, bis ihm 1811 das Pfarramt Gröbitz bei Naumburg übertragen wurde. Nachdem er mehrere Anerbietungen abgelehnt hatte, wurde er 1822 Collega extraordinarius und Diakonus in Schulpforta, 1823 Generalſuperintendent von Altenburg, 1829 Pfarrer an der Thomaskirche, Superintendent, Konſiſtorialaſſeſſor und Profeſſor der Theologie in Leipzig. Hier ſtand er bald als Prediger, Seelſorger und Mann der Verwaltung in hohem Anſehen. Daneben beſchäftigte er ſich mit wiſſenſchaftlichen Studien, die namentlich Philo, dem Texte und der Sacherklärung, galten. In Univerſitätsprogrammen hat er ſeine Arbeiten veröffentlicht; ſein handſchriftlicher Nachlaß iſt noch neuerdings benutzt worden, zuletzt von E. v. Schrenk in ſeiner Schrift über die johanneiſche Anſchauung vom „Leben“ (Leipzig 1898). Auch beteiligte er ſich lebhaft und erfolgreich an den Verhandlungen über theologiſche Tagesfragen, ſo über das Glaubensbekenntnis, namentlich aber über die Umgeſtaltung der Verfaſſung und Verwaltung der ſächſiſchen Landeskirche. Nachdem er 1833 ſein Gutachten „über eine Reform der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung in Sachſen“ veröffentlicht hatte, trat er für dieſe beſonders in den Verhandlungen der erſten Ständekammer ein, der er als Superintendent von Leipzig angehörte, 1845 auch in einer Eingabe an die kirchlichen Oberbehörden, die ſich mit der Umgeſtaltung der Kirchenviſitationen beſchäftigte. Bei der Beratung des Geſetzentwurfs über die Reorganiſation der Gelehrtenſchulen im Jahre 1834 verteidigte er eifrig das überlieferte humaniſtiſche Gymnaſium. Indem er die Welt der Griechen und Römer als die Wurzel der geſamten Kultur pries, erhob er leidenſchaftlichen Widerſpruch gegen die Aufnahme der Naturwiſſenſchaften in den Lehrplan. In ihrer Berückſichtigung ſah er eine Beeinträchtigung des Gymnaſialzwecks und die Quelle aller erdenklichen Übel. Als „das Beſte, was an ſein Leben ſich knüpfte“, hat er ſelbſt die Gründung des Guſtav Adolf-Vereins bezeichnet. Am Schwedenſtein zu Lützen regte er bei der 200jährigen Gedenkfeier am 6. November 1832, durch die Bedrängnis der böhmiſchen evangeliſchen Gemeinde Fleißen

tief ergriffen, den Gedanken an, eine Stiftung zur Unterſtützung armer evangeliſcher Gemeinden ins Leben zu rufen. Zwei Vereine entſtanden in Leipzig und Dresden, deren Wirkſamkeit ſich im weſentlichen auf Sachſen beſchränkte. Als aber 1841 der Darmſtädter Hofprediger D. Karl Zimmermann den Aufruf an die proteſtantiſche Welt erließ, da verbreitete ſich der evangeliſche Liebesbund in allen Gauen Deutſchlands, ſelbſt über Deutſchlands Grenzen hinaus. Großmann gehörte ſein Leben lang dem Centralvorſtande an und leitete die Generalverſammlungen. Er ſtarb, nachdem er am Morgen des Oſtermontags 1857 von einem Schlaganfalle betroffen worden war, am Abend des 29. Juni im genannten Jahre unter herzlichen Gebeten auch für ſeinen lieben Guſtav Adolf-Verein.

G. Müller.

Grotius, Hugo, geſt. 1645. — C. Brandt en Adr. v. Cattenburgh, Historie van het leven van H. de Groot., Amſt. 1727, 2 Tle; H. Luden, H. Grotius nach ſeinen Schickſalen und Schriften dargeſtellt, Berl. 1806; de Burigny, Vie de Grotius, Paris 1752 2 vol.; Butler, Life of Grotius. Lond. 1827; P. Bayle, Diction. hist. et crit. und Biographie universelle unter Grotius; H. Grotii, Opera omnia theologica, Amſt. 1679, 4 vol., Baſil. 1732, 4 vol.; H. Grotii Epistolae quotquot reperiri potuerunt, Amſt. 1687; H. C. Rogge, H. Grotii operum descriptio bibliographica, Hagae Com. 1883.

Hugo Grotius (de Groot), Sohn des Janus Grotius und der Alida Borre von Overſchie, iſt am 10. April 1583 zu Delft geboren. Seine erſte Erziehung hatte er in der Hauptſache ſeinem gelehrten Vater, dem Curator der Leidener Akademie zu danken, der ihn nachher Johannes Uytenbogaert (ſ. d. A.) anvertraute. Bei ſeiner außerordentlichen Begabung und günſtigen Entwickelung konnte er ſchon im zwölften Lebensjahre nach Leiden gehen, wo er bei Franc. Junius wohnte und u. a. die Vorleſungen von Joſ. Scaliger hörte. Nach dreijährigem Studium der Litteratur, Philoſophie und Jurisprudenz verließ er im J. 1597 die Akademie, um im folgenden Jahr Oldenbarnevelt und Juſtinus von Naſſau an den Hof Heinrichs IV. zu begleiten. Er hatte ſich bereits als lateiniſcher Dichter bekannt gemacht und beſorgte eine Ausgabe des Satyricon von Martianus Capella, die ihn als einen der erſten Litteratoren ſeiner Zeit erkennen ließ. Der Ruhm ſeiner Gelehrſamkeit war ihm nach Frankreich vorausgeeilt; er wurde mit großer Auszeichnung in Paris empfangen, und der König verlieh ihm eine goldene Kette mit ſeinem Bildnis. Nachdem er zu Orleans Doktor der Rechte geworden war, kehrte er zurück in ſein Vaterland und ließ ſich im Haag als Anwalt nieder. Die Staaten, die ſeine beſondern Fähigkeiten zu ſchätzen wußten, ernannten ihn zum Fiskal-Anwalt des Hofs von Holland und trugen ihm bald darnach auf, die Geſchichte der Niederländiſchen Republik ſeit dem Aufſtand gegen Spanien in lateiniſcher Sprache zu ſchreiben. Obſchon das Werk zur beſtimmten Zeit fertig war, erſchienen die „Annales et historiae de rebus Belgicii“ erſt nach ſeinem Tode. Durch ſein „Adam exsul“ und „Christus patiens“, ſeine Ausgabe der Gedichte des Theocritus und Lucanus' „Pharſalia“, ſein „Liber de antiquitate Reipublicae Batavicae“ und andere Schriften, beſonders aber durch ſein „Mare liberum“ wurde er überall im Ausland bekannt und kam in Briefwechſel mit den berühmten Gelehrten ſeiner Zeit.

Die politiſche Laufbahn von Grotius beginnt 1613 mit ſeiner Ernennung zum Penſionaris von Rotterdam. In dieſer Stellung nahm er teil an den Sitzungen der Staaten von Holland und wurde ſo auch in den kirchenpolitiſchen Streit jener Tage hineingezogen. Er war Anhänger des Arminius und ſtand an der Seite Oldenbarnevelts, der verſuchte die Parteien zu vereinigen und einer Scheidung in der Kirche vorzubeugen. In ſeinem „Decretum Ordinum Hollandiae pro pace Ecclesiarum“ verteidigte er mit theologiſchen Gründen das Verbot, daß die Geiſtlichen den dogmatiſchen Streit auf die Kanzel brächten. Dem Franeker Profeſſor Sibrandus Lubbertus, der ihn deshalb angriff, blieb er die Antwort nicht ſchuldig. Er unterſtützte eifrig die außergewöhnlichen Maßregeln Oldenbarnevelts, in denen dieſer die Ruhe aufrecht zu halten und den ſtürmiſch nach einer nationalen Synode verlangenden Contra-Remonſtranten entgegen zu treten ſuchte, mußte aber darum auch bei der großen Umwälzung von 1618 deſſen Los teilen. Der große Staatsmann ward auf dem Schaffot enthauptet, Grotius wurde zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt und nach dem Schloſſe Loeveſtein geführt. Zwei Jahre lebte er hier ſeinen litterariſchen und theologiſchen Studien, für welche der Leidener Profeſſor Erpenius und andere Freunde ihm regelmäßig Bücher verſchafften. Es iſt bekannt, wie ſeine mutige Frau, Maria von Reigersbergh (ſiehe auch „Brieven van Maria van Reigersbergh door H. Vollenhoven en G. D. J. Schotel“ Middelb. 1857), darin ein Mittel zur

Befreiung ihres Mannes fand: sie ließ ihn am 22. März 1621 in einer Bücherkiste nach Gorcum bringen. Als Maurer verkleidet floh Grotius von da nach Antwerpen und ließ sich kurz darauf in Paris nieder, wo er durch Staatsmänner, Gelehrte und andre Geistesverwandte willkommen geheißen ward.

Seine Familie folgte ihm nach Frankreich, aber es war die Frage, was nun anfangen. Sein Vermögen war eingezogen worden, er mußte suchen, daß er seinen Unterhalt erwarb. Auf Empfehlung einflußreicher Freunde bewilligte ihm Ludwig XIII. ein Jahrgeld, aber bei dem schlechten Zustand der Staatsfinanzen wurde es nur sehr unregelmäßig ausgezahlt. Seine litterarischen Arbeiten, die er damals herausgab, brachten ihm wenig ein. Er konnte in Paris nicht bestehen, und die Anerbietungen, die ihm aus Deutschland und Dänemark zugingen, mochte er nicht annehmen. Am liebsten hätte er seinem Vaterlande gedient, aber dazu war keine Aussicht. Die Aufnahme seiner Apologie, in der er sich gegen das über ihn gefällte Urteil verteidigte, ließ keinen Zweifel darüber. Als unter dem Statthalter Friedrich Heinrich, der ihm günstig gesinnt war, die Parteileidenschaften sich zu mäßigen begannen, Uytenbogaert, Episcopius und andere Verbannte heimkehrten, begab auch er sich i. J. 1631 nach Holland und hoffte einer bessern Stimmung für sich zu begegnen. Doch er sah sich bitter getäuscht; April 1632 verließ er sein Vaterland, um es später noch einmal in anderer Stellung wiederzusehen. Er begab sich nach Hamburg, wo ihn der Antrag Gustav Adolfs erreichte in schwedische Dienste zu treten. Der König, der eine hohe Achtung für dem gelehrten Schriftsteller gefaßt hatte, fiel bei Lützen, ehe die Sache zu stande kam, doch Oxenstierna setzte die Unterhandlungen fort, und nach einer Zusammenkunft beider Männer zu Frankfurt a. M. ging Grotius als schwedischer Gesandter nach Paris. Er bekleidete diesen mühevollen Posten zehn Jahre, dann bat er aus verschiedenen Gründen um seine Abberufung. Er begab sich über Holland und Deutschland nach Stockholm, wo er von der Königin Christine gnädig empfangen wurde. Sie wollte ihn in ehrenvoller Stellung in Schweden behalten, aber er blieb bei der Bitte um seine Entlassung, die ihm schließlich gewährt wurde. Auf der Rückreise litt er vor Lübeck Schiffbruch und kam krank in Rostock an, wo er am 28. August 1645 seinen letzten Seufzer ausstieß. Der lutherische Pfarrer Joh. Quistorp, der am Sterbebette des Mannes stand, der als Staatsmann, Gelehrter und Schriftsteller unter seinen Zeitgenossen einen ersten Platz einnahm, schrieb an Calov, daß er als reuiger Sünder im Glauben an seinen Erlöser entschlafen sei.

Über die großen Verdienste des Grotius als Begründer des Völkerrechts in seinen meisterhaften Schriften „De jure belli et pacis“ und „De jure praedae“, als Kenner des Altertumes und der klassischen Litteratur, als Geschichtschreiber und Dichter müssen wir hier schweigen, um allein vom Theologen zu handeln. Seine natürliche Anlage sowohl als die religiöse Bewegung seiner Zeit führten ihn zu theologischen Studien, und fast mit jedem Unterteil dieser Wissenschaft hat er sich bekannt gemacht. Auch auf diesem Gebiet zeigte er seine Meisterschaft, und mit der christlichen Litteratur der früheren und späteren Zeit waren wenige so vertraut wie er. Unter seinen exegetischen Schriften (Explicatio trium utilissimorum locorum N. Test. Amst. 1640. — Commentatio ad loca N. Test. quae de Antichristo agunt. Amst. 1640. — Explicatio Decalogi. Amst. 1642), verdienen insbesondere seine „Annotationes ad V. et N. Testamentum“ Beachtung. Er beschäftigte sich zu Loevestein und in Paris fortwährend damit und gab sie noch bei Lebzeiten in den Druck. In seinem Vaterland und im Ausland erregten sie sofort die Aufmerksamkeit, in Deutschland besonders seit Vogel und Döderlein auf ihren Wert hingewiesen hatten. Seine kritischen Anmerkungen zum Text wurden in einem Anhang zur Biblia polyglotta Londinensis (Tom. VI, App. XV, Variantes lectiones ex annotatis H. Grotii in universa Biblia, cum ejusdem de iis judicio), die „annotationes“ vollständig in den „Critici sacri“ und sogar von seinem Gegner Calov in dessen „Biblia V. et N. Test. illustr.“ wieder abgedruckt. Grotius schrieb keinen „commentarius perpetuus“, nur „annotationes“, Scholien; er beleuchtet dunkle oder mißverständliche Stellen mit einem kurzen Wort. Ebenso wie Scaliger suchte er die Bibel zu erklären nach den Regeln der Grammatik und unabhängig von dogmatischen Begriffen. Er behandelte die biblischen Bücher als litterarische Schriften und erklärte die Worte Jesu und die Briefe der Apostel durch Stellen aus alten griechischen und lateinischen Schriftstellern. In seiner Erklärung des AT trachtete er stets danach das Leben des israelitischen Volks darzulegen. Er zog dabei die spätern jüdischen Ausleger des AT. an, weshalb ihn manche Zeitgenossen spottend „Grotius judaicans“ nannten. In den prophetischen Schriften sah er direkte Weissagungen, auf welche die Ereignisse Antwort gaben, aber die Weis-

ſagungen betrafen ausſchließlich Israel, ſeine Erniedrigung und ſeine Erhöhung, wie die Geſchichte es lehrte. Das Hohelied faßte er als einen Liebesgeſang zwiſchen Salomo und einer ägyptiſchen Königstochter auf. Für ſein geſchichtliches Verſtändnis zeugt beſonders ſeine Erklärung des Predigers, denn er war der erſte, der begriff, daß dieſes Buch nicht von Salomo herrühren konnte. Außer ſeiner Gelehrſamkeit und ſeinem Scharfſinn tritt in dieſen „annotationes“ nicht minder ſeine Unparteilichkeit hervor. Die ſtrengen Orthodoxen haben Grotius' Erklärung der hl. Schrift verurteilt, doch kommt ihm die Ehre zu die hiſtoriſch-philologiſche Methode zuerſt angewendet und ihr Eingang verſchafft zu haben. Er iſt der Vorläufer Erneſtis geweſen (ſ. d. A. Bd. V S. 469).

Nach dieſen „annotationes“ verdient ſein „de veritate religionis christianae“ hier genannt zu werden. Es war urſprünglich ein niederländiſches Lehrgedicht, das er in Loeveſtein als Handbuch für Seeleute geſchrieben hatte, damit ſie die Muhammedaner und Heiden, mit welchen ſie auf ihren Reiſen in Berührung kamen, widerlegen könnten. In Paris arbeitete er das Gedicht zu einem Buch in lateiniſcher Proſa um (erſt unter dem Tit. Sensus librorum sex, quos pro veritate religionis christianae Batavice scripsit. Paris 1627), das bis in unſere Zeit mehr als dreißigmal neu gedruckt, wiederholt in niederländiſcher, franzöſiſcher, deutſcher und engliſcher Sprache herausgegeben, auch ins ſchwediſche, däniſche, ungariſche, arabiſche, ja in Urdu überſetzt wurde. Von manchen beſtritten (J. Chr. Koecher, H. Grotius de veritate relig. christ. variis dissertationibus illustratus. Halae Magd. 1739), beſonders weil in dieſem Werk aufs neue hervortrat, wie wenig Wert Grotius auf die von orthodoxen Lutheranern und Calviniſten ſtets hervorgehobenen Lehrſtücke legte, ward es von andern als „liber aureus“ gerühmt. Als Apologet verdient Grotius mit Paſcal in eine Reihe geſtellt zu werden, ſo vielfach er ſich ſonſt von ihm unterſcheidet. Er darf um dieſer Schrift willen als Begründer der Apologetik als Wiſſenſchaft betrachtet werden.

Von ſeiner ireniſchen Richtung hat Grotius in mehr als einer Schrift Zeugnis abgelegt (Via ad pacem ecclesiasticam. Amſt. 1642. — Votum pro pace eccles. Amſt. 1642). Er wollte den Frieden der Kirche und ein Chriſtentum ohne Glaubensſpaltung. Nicht nur Remonſtranten und Kontra-Remonſtranten, ſondern auch Lutheraner, Reformierte und Socinianer, ſelbſt Proteſtanten und Katholiken wollte er in einer chriſtlichen Kirche vereinigen. In ſeinem dogmatiſchen Zeitalter wurde er nicht verſtanden, und wir können uns vorſtellen, wie man den Streit von Rom, Luther und Calvin, von Arius, Arminius und Socin über die „Grotiadae religio“ verglich mit dem Streit der ſieben griechiſchen Städte über den Geburtsort Homers. Doch hat Grotius ſeine Überzeugung deutlich genug ausgeſprochen. Mit Arminius glaubte er an die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, ohne darum für einen Pelagianer gelten zu wollen (Disquisitio an Pelagiana sunt ea dogmata quae nunc sub eo nomine traducuntur. Paris 1622). In der Lehre von der Verſöhnung entfernte er ſich wohl von den Gedanken des Auguſtinus und Anſelmus, aber er nahm in ſeiner „defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum“ den Glauben der Kirche in Schutz, wenn er auch die „satisfactio“ auffaßte als eine „solutio“ von ſeiten Gottes um Chriſti willen. Verſchiedenheit der theologiſchen Anſichten über dieſe Lehrſtücke durfte aber nach ſeiner Meinung keinen Anlaß zu Zwiſt und Trennung der Chriſten geben (De dogmatis, ritibus et gubernatione ecclesiae christ. und de dogmatis quae Reipublicae noxia sunt aut dicuntur [Opera theol. tom. III]). Er bedauerte es, daß die Reformation die Kirche geteilt hatte; auf einer Reiſe, die er in früheren Jahren in England machte, hatte er einen tiefen Eindruck von der engliſchen Staatskirche empfangen, die beſſer gethan hatte als die Genfer Reformation, dadurch, daß ſie vom Katholicismus das, was nicht im Widerſpruch mit dem Evangelium war, und die älteſte Einrichtung der chriſtlichen Kirche beibehielt. Die aber deshalb meinten, daß Grotius zur römiſchen Kirche hinneige, haben ihn nicht begriffen.

Abgeſehen davon, daß ſeine „Annales et historiae de rebus Belgicis“ und ſeine „Historia Gothorum, Vandalorum et Longobardorum“ nicht unwichtig ſind für die Kirchengeſchichte, hat Grotius auch andere theologiſche Fragen behandelt. In die Liturgik gehören ſeine „dissertatio de coenae administratione ubi pastores non sunt“ (Amſt. 1638), in das Kirchenrecht ſein Buch „de imperio Summarum potestatum circa sacra“ (Paris 1647). Wenn er ſich auch eine ſtaatsmänniſche Laufbahn erwählt hatte, ſo kommt ihm jedoch zugleich unter den Theologen ſeiner Zeit ein Ehrenplatz zu.

H. C. Rogge.

Groves, A. R. s. Bd IV, S. 485, 50—486, 18.

Gruber, E. L. s. Inspirierte.

Gründonnerstag s. Woche, die große.

Grüneisen, Carl, Theolog, Prediger, Kunstkenner u. Dichter, gest. 1878. — Litteratur: Schwäbische Kronik (Beiblatt des Schwäbischen Merkurs) 1878, 569 f. (von Gottl. Bunz); Neue evang. Kirchenzeitung (Meßner) 1878, 183 ff.; Allgem. evang.-luther. Kirchenzeitung (Luthardt) 1878, 233 ff.; Unsere Zeit (Gottschalk) 1878, 628; Kunstchronik (Beibl. der Zeitschrift für bildende Kunst) 1878, 386 ff. (v. W. Lübke); Christl. Kunstbl. 1878, 65 ff. (v. H. Merz); Stuttgarter Neues Tagblatt 1878, Nr. 53 f.

Carl Grüneisen ist geboren in Stuttgart am 17. Januar 1802. Sein Vater, der geistig hochstehende Oberregierungsrat Carl Chrn. Heinr. G., der erste Herausgeber des Stuttgarter „Morgenblatts", und die Mutter, eine geborene Hauff, Tante des Dichters Wilh. Hauff, leiteten des Knaben Erziehung einerseits im Sinn wahrer Religiosität, andererseits aber in dem edler künstlerischer Liberalität, und die lebendige Durchdringung von Christentum und Kunst, die sein ganzes Leben und Wirken charakterisiert, verdankt er wesentlich dem Boden des Elternhauses. Auf dem Stuttgarter Gymnasium illustre zur Hochschule vorgebildet, bezog er dieselbe 1819, erfüllt auch mit Interessen anderer Art und ausgerüstet mit weiteren Anschauungen, als sie damals junge schwäbische Theologen zu erfüllen pflegten. Die rein verständige, prosaische Art, in welcher die ältere, überdies damals schon im Absterben begriffene Tübinger Schule die Wissenschaft betrieb, konnte auf den ästhetisch veranlagten jungen Mann keinen Eindruck machen. Doch eignete er sich im Tübinger „Stift" eine umfassende wissenschaftliche Bildung an und verließ 1823 die Hochschule, geschmückt mit einem philosophischen, homiletischen und katechetischen Preis und dem Doktorhut. Aber noch bedeutsamer als die heimische Theologie wurde für ihn die Kandidatenreise, die er nach schwäbischer Übung 1824 antrat und die ihn über Frankfurt, Hannover und die Hansestädte vor allem nach Berlin führte. Und hier war es, während Hegels Philosophie ihn wenig anzog, besonders die Schleiermachersche Theologie mit ihrer feinen Dialektik, mit ihren reichen Beziehungen auch auf die allgemeinen und geistigen Interessen, die sein ganzes Denken bestimmend beeinflußte, ohne daß er darum den guten biblischen Boden seines Heimatlandes verließ. Er trat auch in die litterarischen Zirkel Berlins ein, deren Mittelpunkt Schleiermacher war, und der junge schwäbische Doktor mit dem edlen Gesicht, das schon Dannecker als Modell zu einem Johannes gedient, der anmutigen, an Schiller erinnernden Gestalt, dem vornehmen Anstand, dem poetischen Feuer, das sich schon 1823 in einer Sammlung „Lieder" kundgegeben, und der schönen Singstimme, war in denselben ein willkommener und angesehener Gast. Nicht bloß bedeutsame Freundschaften fürs Leben datieren von dieser Zeit, sondern G.s ganze Art, hauptsächlich des mündlichen Ausdrucks, behielt von da her etwas, was ihn von seinen schwäbischen Landsleuten vorteilhaft unterschied. Von Norddeutschland nach Italien gereist, wo er mit aufgeschlossenem Sinn in die Reichtümer der alten und mittelalterlichen Kunst sich versenkte, wurde der Dreiundzwanzigjährige, der bereits das Wohlgefallen des damals am Anfang seiner Regierung stehenden Königs Wilhelm I. auf sich gezogen hatte, von Florenz aus auf die Stelle des Hofkaplans und Feldpredigers der Garden zurückberufen, und auf diese Stelle führte er 1826 Friederike, die Tochter des Tübinger Mathematikers Bohnenberger, als Gattin heim. Vier Söhne und vier Töchter beglückten diese freundliche gastliche Häuslichkeit, der freilich der Tod der Gattin und Mutter (1846) eine nie vernarbende Wunde schlug. Während Ludwig Hofacker eben damals in Stuttgart die Massen um seine Buß- und Gnadenpredigt scharte, sammelte sich ein kleines, aber gewähltes Publikum um die Kanzel des jungen Hofkaplans, der Schleiermachers Theologie im Bunde mit der biblischen Wahrheit in klassischer Form vorzutragen wußte, wie dies seine 1835 anonym erschienenen „Predigten für Gebildete in der Gemeinde", der 1842 herausgegebene Jahrgang „Predigten" und fünf Sammlungen „Christliche Reden" (1856—63) beweisen. Bedeutsamer aber noch als seine Rede auf der Kanzel wurde seine Wirksamkeit als Mitglied des Kirchenregiments. 1835 trat der Dreiunddreißigjährige, nachdem er eben einen ehrenvollen Ruf auf den Lehrstuhl der praktischen Theologie nach Bern abgelehnt, als Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Feldpropst in das Konsistorium ein, dem er nun über ein Menschenalter angehörte, seit 1846 als Oberhofprediger, seit 1845 als Prälat. Mit ihm kam in die steife, büreaukratisch angehauchte Behörde ein frischer, lebendiger Zug. Sein Hauptreferat war das der Stellenbesetzung, das in Württemberg, wo neun Zehntel der Pfarrstellen vom König auf Vorschlag

des Konsistoriums besetzt werden, von besonderer Bedeutung ist. Er hat dabei, soweit es ohne Unbilligkeit geschehen konnte, die positive Richtung stets der liberalen vorgezogen, womit übrigens nicht gesagt sein soll, daß er nicht jedes ernste Streben anerkannte und als Examinator wie im persönlichen Verkehr entgegenkommend und milde war.

Noch inniger als durch diese persönlichen Beziehungen bleibt sein Name für die württembergische Landeskirche selbst mit den liturgischen Neuordnungen verknüpft, welche die Vierziger Jahre in Kirchenbuch, Gesangbuch und Choralbuch ihr brachten. In der Kommission für das Gesangbuch war G., der die Frage durch einen Artikel in der „Deutschen Vierteljahrsschrift" „über Gesangbuchsreform" (auch separat erschienen 1839) eingeleitet hatte, eines der einflußreichsten Mitglieder und zwei seiner eigenen Lieder, ein Abendmahlslied und eines auf Königs Geburtstag, sind in dasselbe aufgenommen. In der Choralbuchkommission führte er 1843 den Vorsitz. Leider blieben seine Bemühungen für liturgische Bereicherung des allzukahlen württembergischen Gottesdienstes, die er hauptsächlich in seiner schönen Schrift „Die evangelische Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen" (1839) niederlegte, im wesentlichen vorläufig vergeblich; erst gegen Ende seines amtlichen Wirkens, 1866, gelang es ihm, in der Hofkirche einen Anfang von Altarliturgie einzuführen. Auch auf dem Gebiete der kirchlichen Verfassung gelang es ihm nur sehr langsam und allmählich, seine modernen, auf synodalen Aufbau der Kirchenvertretung gerichteten Bestrebungen in ihrer ganzen Ausdehnung ins Leben zu führen: 1851 wurden die Pfarrgemeinderäte, 1854 die Diöcesansynoden, 1867 die Landessynode eingeführt; aber seine weitergehenden Verfassungspläne, die vor allem auf direkten Verkehr der Kirchenbehörde mit dem König ohne ministerielle Vermittelung gingen, blieben unerfüllt. Mindestens ebenso erfolgreich wirkte er für seine Landeskirche und über ihre Grenzen hinaus dadurch, daß er, der feine Kunstkenner, den Sinn für die Kunst in der Kirche wieder zu wecken wußte. Auf diesem Gebiet lag auch der Schwerpunkt seines litterarischen Wirkens, zu dem er trotz der immer geschäftsvoller werdenden amtlichen Arbeit immer noch Muße fand. Zwar sind seine theologischen Arbeiten: eine Abhandlung über J. V. Andreäs „Christenburg" in Illgens ZhTh (1836), und ein „Abriß einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Württemberg" (ebendas. 1841), deren erstere ihm den theologischen Doktorhut von Leipzig eintrug, beachtenswerte Leistungen und für die Trefflichkeit seines „Christlichen Hausbuchs in Gebeten und Liedern" legen dessen 6 Auflagen Zeugnis ab; aber sein Hauptfeld war doch von Anfang an die christliche Kunst gewesen. Schon 1828 hatte er eine Schrift „über bildliche Darstellung der Gottheit", Wessenberg gewidmet, erscheinen lassen; 1835 folgte die Abhandlung „über das Sittliche in der bildenden Kunst bei den Griechen"; 1835 „über die altgriechische Bronze des Juxschen Kabinetts in Tübingen"; 1839 „De protestantismo artibus haud infesto"; 1846 (mit Ed. Mauch) „Ulms Kunstleben im Mittelalter"; und die bedeutsamste seiner Publikationen auf diesem Gebiet war das 1837 erschienene Buch „Niklaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im 16. Jahrhundert", das noch jetzt durch die Gediegenheit der Forschung einen ehrenvollen Platz in der Kunstgeschichte behauptet. Aber auch dieses Pfund der ästhetischen Begabung stellte er in praktischem Wirken in den Dienst der Kirche. Nicht bloß hat er durch den „Verein für klassische Kirchenmusik", den er mit Jmm. Faißt 1847 gründete und 13 Jahre lang leitete, die Schätze edler Tonkunst für ein größeres Publikum wieder zugänglich gemacht, sondern vor allem ist es sein Verdienst, daß 1857 der „Verein für christliche Kunst in der evangelischen Kirche Württembergs" zu stande kam, dessen Vorstand er bis zu seinem Tode blieb und dessen segensreiche Thätigkeit und Anregung in Stadt und Land und weit über Württemberg hinaus den Sinn für das Schöne und Gehaltvolle in Architektur und Ausstattung der Kirchen neu geweckt und belebt hat, wozu wesentlich auch das 1858 von G. begründete und mit dem Kunsthistoriker K. Schnaase und dem Maler J. Schnorr von Carolsfeld, später mit C. G. Pfannschmidt redigierte „Christliche Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus", dem noch bis in seine letzten Lebenstage hinein sein Denken und Arbeiten gehörte, verdienstvoll beitrug.

Aber noch in anderer Weise griff seine Thätigkeit über die Grenzen seines engeren Vaterlandes hinaus. 1846 wurde er von seinem König zur ersten deutschen evangelischen Kirchenkonferenz nach Berlin abgeordnet, die ja einer Anregung des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen entsprang, der für seinen Gedanken einer Annäherung der einzelnen deutschen Landeskirchen nicht leicht bei jemand volleres Verständnis fand als bei G. Aus dieser Versammlung, die ihn zum Vizepräsidenten wählte, ging, wesentlich unter G.s Bemühung (zusammen mit Snethlage, v. Bethmann-Hollweg und Richter) seit 1852

die Eisenacher Kirchenkonferenz hervor, zu deren Präses er von 1852—1868 immer wieder gewählt wurde. Nahm er in seiner engeren Heimat eine etwas isolierte, weil der Zeit vorangeschrittene, Stellung ein, so sah er sich umsomehr auf diesen deutschen Versammlungen anerkannt und hatte hier die ihm bei den damaligen Neigungen in Württemberg innerhalb des Landes fast versagte Gelegenheit, als Deutscher sich zu bethätigen.

Allein gerade diese deutsche, zu Preußen hinneigende Gesinnung ward für ihn verhängnisvoll. Ohne gerade eine Eliasgestalt zu sein wie unter seinen Vorgängern ein Hedinger und Urlsperger, war er doch allezeit ein unbeugsamer Wahrheitszeuge, hatte viel zu viel kirchliches Selbstgefühl, als daß er sein Urteil von der Hofgunst hätte bestimmen lassen, und zu viel Temperament, als daß er mit seinen Anschauungen hinter dem Berge gehalten hätte. Aber solange König Wilhelm lebte, konnte Intrigue und Denunziation das Vertauen des Monarchen zu dem vielerprobten Manne nicht erschüttern, wovon der König noch auf dem Sterbebette (1864) rührenden Beweis gegeben hat. König Karl aber hat für seinen einstigen Lehrer nie Sympathie gehegt und ihn fern von sich gehalten. Unter mancherlei Kränkungen hielt G. aus auf seinem Posten als ein gerader Charakter, der nicht Personen zu lieb seine Ansichten ändert. Aber das Jahr 1866 mit der Niederlage Württembergs, die G. als deutscher Patriot nicht so tragisch nehmen konnte, seine Festrede zum Wartburgjubiläum 1867 und endlich die Entstellung einer Predigt am 27. September 1868, an welchem Tage als dem Geburtsfest des verewigten Königs er dem Andenken desselben pietätsvolle Worte geweiht hatte, machte das Maß der königlichen Ungnade voll; in Form des Anerbietens einer Generalsuperintendentenstelle wurde G. genötigt, seine Entlassung zu nehmen und wenige Tage darauf kam dieselbe veröffentlicht, ohne ein Wort der Anerkennung über so lange Dienstzeit, zugleich mit der Ernennung seines Nachfolgers Gerok. Auf Antrag des überraschten Konsistoriums wurde G. nachträglich zu dessen Ehrenmitglied ernannt und nahm als solches noch zwei Jahre an den Arbeiten der Behörde teil; aber als 1870 der Kultusminister Golther, der ihm in kategorischer Weise die Möglichkeit, ferner an den Eisenacher Kirchenkonferenzen teilzunehmen, abgeschnitten hatte, Konsistorialpräsident wurde, zog er sich von der kirchenregimentlichen Thätigkeit gänzlich zurück.

Die Muße, die dem körperlich und geistig noch frischen Mann damit beschieden war, wandte er fast ausschließlich dem Reich des Idealen zu. Zwar nahm er an den Lebensinteressen der Kirche immer lebendigen Anteil; aber wie sein persönlicher Umgang sich in dieser Zeit mehr künstlerischen als theologischen Kreisen zuwandte, so hatte auch seine wissenschaftliche Beschäftigung und Bethätigung vor allem das Feld der Kunst zum Gegenstand. Sein „Kunstverein" und sein „Kunstblatt" waren ihm Gebiete, auf denen er, unbehelligt von Menschengunst oder -Ungunst, der Kirche noch zu dienen suchte, solange es Tag war. Ein Herzleiden hatte sich seit Jahren bei ihm entwickelt, das sorgfältigste Pflege erforderte, die ihm auch von seinen zu Hause gebliebenen Töchtern in hingebendster Weise zu teil ward. Einem letzten Ansturm desselben erlag er nach wenigen Tagen schwerer Krankheit am 28. Februar 1878. Die Früchte seiner Arbeit auf theologischem, kirchlichem und künstlerischem Gebiet sind in den Strom der kirchlichen Entwickelung übergegangen, aber sein Name soll in demselben nicht untergehen, sondern unvergessen bleiben.

Hermann Mosapp.

Grünsleder (Grünleder Grünslederer), Ulrich, Anhänger des Hussitismus, gest. 1421. — Andreas von Regensburg, Chronicon generale, cap. 210, bei Bern. Pez, Thesaurus anecdotorum novissimor. Tom. IV (Aug Vindel. et Graecii 1723) p. 723, darnach Laurent. Hochwart, Episcopor. Ratispon. Catalogus, Lib III cap. 19. bei Oefele, Rerum Boicar. scriptores, Tom. I (August. Vind. 1763) p. 217; Andreas von Regensburg, Cronica de expeditionibus in Bohemiam contra Hussistas haereticos cap. 7 und Anhang, bei Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung Tl. II (Fontes rerum Austriacarum, Abt. I, Bd 6, Wien 1865) S. 427 u. S. 456 ff.; J. G. Schelhorns Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie Bd I, Stück 3 (Ulm 1762) S. 427 ff.; C. Th. Gemeiner, Regensburgische Chronik, Tl. II (Regensburg 1803) S. 440; Matth. Flacius, Catalogus testium veritatis (Francof. 1660) S. 732, nennt G. irrtümlich Grunfelder, worin ihm spätere gefolgt sind. Vgl. H. Haupt, Husit. Propaganda in Deutschland, Histor. Taschenbuch, 6. Folge Bd VII S. 246 f.

Ulrich Grünsleder aus Bohenstrauß (bei Weiden in der Oberpfalz), in Regensburg erzogen und zum Priester geweiht, bekleidete um 1420 die Stelle eines Kaplans an der dortigen Ahakirche. Die hussitischen Lehren, denen gerade auch in Baiern damals ein Teil des Klerus zuneigte, fanden in Grünsleder einen eifrigen Anhänger. Er übersetzte eine Anzahl von Hus' Schriften ins Deutsche, verbreitete sie in Laienkreisen und suchte durch

heimliche Predigten für die böhmiſchen Lehren Anhang zu gewinnen. Auf Befehl des glaubenseifrigen Biſchofs Albrecht III. am 25. Mai 1420 im Regensburger Dom feſtgenommen, wurde Gr. in langer Unterſuchungshaft gehalten, ohne daß es gelang, ihn zum Aufgeben ſeines ketzeriſchen Standpunktes zu beſtimmen. Am 31. März 1421 beſtieg Gr., nachdem er im Dome von dem Biſchofe degradiert worden, und der Auguſtinerprovinzial Berthold in einer Predigt Grünsleders Ketzereien bekämpft hatte, den Scheiterhaufen. **Herman Haupt.**

Grundtvig, Nicolai Frederik Severin, Biſchof, däniſcher Dichter von Kirchenliedern, geſt. 1872. — N. F. S. Grundtvig, Kirke-Speil eller Udsigt over den Christne Menigheds Levnedslöb. Foredrag, holdte 1861—63 (2 Udg. 1872): 25—28de Foredrag; F. Nielsen, G.s religiöse Udvikling (til 1839), 1889; J. K. Madsen, G.s Jorde foerd og det kirkelige Vennemöde 1872. Vgl. den A. G. von F. Nielſen in „Dansk biografisk Lexikon".

G. wurde am 8. September 1783 in Udby bei Vordingborg auf Seeland geboren. Wie ſein Vater, Johann G., im Stifte Seeland Paſtor war, ſo war es auch deſſen Vater und Großvater geweſen; die Brüder desſelben waren Paſtoren und die Schweſtern hatten geiſtliche Beamte geheiratet; die eine von ihnen, Frederikke Severine, war Nicolai E. Balles erſte Frau, ſtarb aber, ehe dieſer 1783 ſeine 25jährige Wirkſamkeit als Biſchof über das Stift Seeland (ſ. A. Balle Bd II S. 371) begann. Es waren die Vornamen dieſes Ehepares, welche dem Knaben in der Taufe beigelegt wurden, der einige Monate, nachdem Balle zum erſtenmale bei ſeinem Schwager viſitiert hatte, geboren wurde. Die Mutter, Kathrine Marie Bang, hatte gleichfalls Paſtoren unter ihren Stammvätern; ihr Großvater väterlicherſeits war Paſtor in einem Heidedorf im Stifte Ripen. Ihr jüngſter Sohn, N. F. S. G., konnte daher mit Recht geltend machen, daß er ſowohl jütländiſches wie ſeeländiſches Blut in ſeinen Adern habe. Die jüngſte Schweſter ſeiner Mutter war die Mutter des Philoſophen H. Steffens. Ihr Lieblingsbruder war der Profeſſor der Medizin Frederik Bang, der Stiefvater von J. P. Mynſter. Letzterer wurde 1817 Mitglied der Direktion für die Univerſität und die gelehrten Schulen und war ſchon einige Jahre der angeſehenſte Geiſtliche der däniſchen Volkskirche geweſen, als er 1834 Biſchof von Seeland wurde (geſt. 1854).

Der Paſtor in Udby hatte vier Söhne, welche alle zum Studieren kamen. N. F. S. G. wurde 1792 in das Heim des Hauslehrers ſeiner Brüder, des damaligen Paſtors L. Feld in Tyregod im Stifte Ripen, aufgenommen. Von dieſem wurde er in den folgenden ſechs Jahren auf die oberſte Klaſſe der gelehrten Schule in Aarhus vorbereitet, von wo er 1800 als Student auf die Univerſität ging. Im Herbſte des Jahres 1803 beſtand er das theologiſche Amtsexamen mit laudabilis. Seine Vorbereitung zur Univerſität und ſeine Studien an derſelben waren weder beſſer noch ſchlechter als gewöhnlich zu jener Zeit. Was damals in Dänemark verlangt wurde, um Student zu werden, war vornehmlich lateiniſch leſen, ſchreiben und reden zu können; die Fertigkeit hierin hatte auch beim Amtsexamen viel zu bedeuten. G. hatte lateiniſch gelernt wie die Tüchtigſten ſeiner Zeitgenoſſen. Er hat bei ſeinen ſpäteren Studien einen ausgedehnten Gebrauch hiervon gemacht, und er konnte noch 1836 bei einer lateiniſchen Doktordisputation das Wort ergreifen. Im Anſchluß hieran mag erwähnt werden, daß er als Paſtor ſtets den griech. Grundtext zum NT benutzt hat, daß er 1837 eine Abhandlung über das Verhältnis zwiſchen der complutenſiſchen und der Griesbachſchen Ausgabe, von welcher er die erſtere bei weitem vorzog, ſchrieb, und daß er in einem Alter von ungefähr 50 Jahren neugriechiſch zu erlernen begann.

Es iſt indeſſen G. ergangen, wie es Mynſter und Steffens erging: die wichtigſte Vorbereitung, die ſie zu ihrem Lebensberuf erhielten, iſt weder an die Schule noch an die Univerſität geknüpft. Nach der Familientradition ſollte das Bangſche Geſchlecht auf den berühmten Stamm der Hvide zurückzuführen ſein, deſſen Hauptſproß Abſalon, Biſchof in Roskilde, ſpäter Erzbiſchof in Lund und Primas des Nordens war (ſ. Bd I S. 120,50). Dieſe Tradition hat für die Mutter Grundtvigs ihre Bedeutung gehabt. Ihren hiſtoriſchen und poetiſchen Sinn vererbte ſie auf ihren jüngſten Sohn und pflegte denſelben in ihm dadurch, daß ſie bis zu ſeinem neunten Lebensjahre eine Reihe geſchichtlicher Bücher mit ihm durchnahm. Die Luſt zu geſchichtlicher Lektüre folgte ihm in das einſame Leben im Hauſe des unverheirateten Paſtors Feld. Und mit dem Sinn für die Thaten der Vorzeit verband ſich ein lebendiges Intereſſe für die Ereigniſſe der Gegenwart. G. erinnerte ſich der Eroberung Oczakows durch die Ruſſen „in dem ſtrengen Winter 1788—89"; er

verfolgte mit Aufmerksamkeit, was sich in Frankreich vom Ausbruch der Revolution bis zum Zuge Napoleons nach Ägypten und der Schlacht bei Abukir ereignete. Er lauschte auf die Kunde von der Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern in seinem Vaterlande und verfolgte während seines Aufenthalts in Tyregod mit Eifer die Fehde, welche Bischof Balle mit den Freidenkern seiner Zeit ausfocht. — Für den werdenden Dichter ward es von bleibender Bedeutung, daß er als Kind mit der lachenden Natur des südlichen Seeland und mit der rauhen Heidegegend vertraut wurde; auf seinen jährlichen Reisen zwischen Udby und Tyregod lernte er verschiedenes mehr von seinem Vaterland kennen. Besonders aber hatte er während seines Aufenthalts in dem jütländischen Pastorat reiche Gelegenheit, mit dem Leben und Gedankengang des gemeinen Mannes und seinem Reichtum an treffenden Sprichwörtern vertraut zu werden. Er selbst hat endlich die unauslöschlichen Eindrücke hervorgehoben, die er hier von dem fleißigen Kirchenbesuch und den alten kirchlichen Kernliedern bekam.

Die beiden Jahre in Aarhus hinterließen dagegen so gut wie gar keine freundlichen Eindrücke in seinem Innern. Er lernte Karten spielen und Tabak rauchen. Der häufige erzwungene Kirchenbesuch trug dazu bei, ihn dem Glauben seiner Kindheit zu entfremden. Er verfolgte nicht mehr was in der großen Welt sich ereignete. Als er nach Kopenhagen kam, war er nach seiner eigenen Schilderung ein langweiliger, superkluger Spießbürger. dazu „unbeholfen und menschenscheu", aber zugleich „ein Pharisäer der strengsten Sekte". Es war sein Stolz, ein „moralischer Mensch" zu sein, aber er suchte die Kraft hierzu bei sich selber. Wenn er ohne inneren Drang sich zum theologischen Amtsexamen vorbereitete, so geschah es, um sich dem Wunsche seiner Eltern zu fügen und weil die meisten Studenten diesen Weg gingen.

Die Gründonnerstagschlacht am 2. April 1801 auf der Rhede von Kopenhagen hat dazu beigetragen, in ihm den Sinn für die Ereignisse seiner Zeit wieder zu wecken. Ein Kamerad in dem Studentenkorps, das zur Teilnahme an der Verteidigung der Hauptstadt gebildet worden war, brachte ihn wieder zum Lesen von Geschichtswerken, indem er ihn auf die Lieder der Edda und die mittelalterlichen Chroniken von Snorre Sturleson und Saxo Grammatikus aufmerksam machte. Im Hause seines Oheims, Prof. Bang, traf G. mit seinem Vetter Henrik Steffens zusammen, welcher 1802 von einer mehrjährigen Studienreise in Deutschland zurückgekehrt war, auf der er mit Goethe und Schiller, Fichte und Schelling, den Gebrüdern Schlegel und Tieck in Berührung gekommen war und schließlich sich mit einer Verwandten des letzteren, Hanna Reichardt, verlobt hatte. Es sind nicht viele Worte gewesen, die zwischen dem schüchternen G. und seinem 16 Jahre älteren Verwandten gewechselt wurden. Aber die Begegnung mit ihm führte dazu, daß G. den Vorträgen, die Steffens im Winter 1802/03 im Studentenheim Ehlers Kollegium über Einleitung zum Studium der Philosophie und über Goethe hielt, beiwohnte.

Der Eigendünkel und die Selbstzufriedenheit G.s verhinderten, daß die Worte Steffens sogleich einen tieferen Eindruck auf ihn machten. Es kam ab und zu vor, daß er nach Anhörung eines Vortrags von Steffens denselben belachte. Er konnte aber nicht umhin, zum nächsten Vortrag wieder zu erscheinen. Er machte die Erfahrung, „daß das begeisterte Wort wie ein König regiert, sogar inmitten der Gegner". Es war ihm merkwürdig, zu hören, wie Steffens den Zusammenhang in der Geschichte erklärte, besonders aber zu merken, mit welcher Ehrerbietung er von Christus sprach, als von demjenigen, um welchen sich die Geschichte sammle; sei es erst bis zur römischen Hölle bergab, so sei es wieder aufwärts gegangen, seitdem das Licht in Bethlehem angezündet worden. Auch das hörte er mit Verwunderung, was Steffens von den großen Dichtern und Denkern der neueren Zeit erzählte. Er wußte weder von Shakespeare noch von Goethe, ehe er Steffens hörte, jetzt wurden aber diese und anderer großen Männer Namen in sein Inneres eingebrannt. Es sollte 2 Jahre und länger dauern, ehe G. zu begreifen anfing, was Steffens für ihn zu bedeuten habe, und es dauerte lange, ehe das, was dieser ihm gegeben hatte, alles in lebendigen Gebrauch genommen worden war. Der Anfang hierzu geschah, als G., nachdem er sich vergebens um eine Lehrthätigkeit, die ihm das Bleiben in Kopenhagen hätte ermöglichen können, im Jahre 1805 eine Stelle als Hauslehrer auf der kleinen Insel Langeland annahm. Hier war es, wo eine hoffnungslose Liebe ihn auf einmal der Verzweiflung nahe brachte und seinem Pharisäerhochmut ein Ende machte. Da erwachten die alten Erinnerungen an das Heim und den Glauben seiner Kindheit. Da ging auch das Geistesleben, von dem Steffens die Botschaft gebracht, vor ihm in seinem Glanze auf. Es trieb ihn, die Werke der von Steffens gepriesenen Männer zu lesen. Er vertiefte sich in die Schilderung Shakespeares von der Ohnmacht Hamlets der ihm gestellten Lebens-

aufgabe gegenüber. In Goethes Werther ward ihm ein Seelenzuſtand geſchildert, wie er ihn aus eigener Erfahrung kannte. Ganz beſonders fühlte er ſich von dem Gedicht „Grenzen der Menſchheit“ angezogen. Er machte ſich daran, die Schrift Goethes über Winckelmann und Schillers „Braut von Meſſina“ ins Däniſche zu überſetzen. Schellings „Bruno“ und beſonders Fichtes „Die Beſtimmung des Menſchen“ müſſen als philoſophiſche Schriften, die auf ihn einen Einfluß ausgeübt haben, genannt werden. Als Fichte ſtarb, ſchrieb G. ein Gedicht zu ſeinem Andenken. — Nicht weniger als dieſe ausländiſchen Verfaſſer hat Adam Oehlenſchläger auf ihn gewirkt zu jener Zeit, als das Los für ſeine Zukunft gezogen wurde. „Aladdin“ mit der ſtarken Betonung des Satzes, daß das Glück eine Himmelsgabe, „Vaulundurs Saga“ mit der von der deutſchen Romantik ſehr gefärbten Schilderung des nordiſchen Künſtlers, der die Feuerprobe der Leiden beſtehen mußte, machten einen tiefen Eindruck auf den jungen Mann, der jetzt inne ward, daß er ſelbſt die Fähigkeit beſitze, in einer treffenden und bilderreichen Sprache dem, was in ihm lebte, Ausdruck zu geben.

Die Abhandlungen, die G. auf Langeland ſchrieb und in kopenhagenſchen Zeitſchriften veröffentlichte, handelten teils von den Grundgedanken der nordiſchen Mythologie, teils von einem damals hervorgetretenen Vorſchlag zu einer Änderung der Liturgie der däniſchen Volkskirche in ſtark rationaliſtiſcher Richtung, teils von dem Mangel an ernſter wiſſenſchaftlicher Bildung, den er bei den Studierenden und Beamten des Landes vorfand. Dieſe „Federproben“, wie er ſie ſpäter ſelbſt nennt, erregten bei den Profeſſoren R. Nyerup und P. E. Müller und dem tüchtigen Juriſten A. S. Örſted große Hoffnungen für ihren Verfaſſer. Als G. 1808 nach Kopenhagen kam, bekam er ſogleich eine Wohnung in Walkendorfs Kollegium, wurde Lehrer der Geſchichte an einer angeſehenen Schule und gewann ſich Freunde und Gönner unter den Männern, die, wie er ſelbſt, durch die Bewegung, die Steffens während ſeines kurzen Aufenthalts in Dänemark erregt hatte, beeinflußt waren.

Unter den gleichaltrigen Freunden G.s mögen erwähnt ſein die ſpäteren Profeſſoren Chr. Molbech und Fr. Chr. Sibbern, deren Wirkſamkeit an Kopenhagen geknüpft blieb, und S. B. Hersleb, der als theol. Profeſſor nach der Univerſität Chriſtiania ging. Von älteren Männern der Wiſſenſchaft, zu denen G. in ein näheres Verhältnis trat, ſind hervorzuheben: der Philoſoph Treſchow und der Philologe Sverdrup, die beide bald ihre Wirkſamkeit als Profeſſoren in Kopenhagen mit einer ähnlichen an der Univerſität ihrer norwegiſchen Heimat vertauſchten. Auch der Naturforſcher H. C. Örſted und ſein oben erwähnter Bruder A. S. Örſted ſahen gerne Grundtwig in ihrem Kreiſe. „Es war die ſtolzeſte Zeit meiner Jugend“ hat G. ſpäter von dieſen Jahren bekannt; er fühlte ſich gehoben durch den Beifall derjenigen, die in ſeinen Augen die Träger der Zukunft waren; er ſchrieb ein eigentümliches poetiſches Buch, „Nordens Mythologi“ („die Mythologie des Nordens“) (1808) und bearbeitete dramatiſch die isländiſche Sage von den Jomswikingen als „Optrin af Kämpelivets Undergang i Nord“ („Szenen aus dem Untergang der Reckenzeit in Norden“) (1809); er entwarf einen Plan, den Zwiſchenraum zwiſchen der Darſtellung des Lebens der Aſen und dem Untergang des Heidentums mit poetiſchen Darſtellungen von ſämtlichen nordiſchen Heldenſagen auszufüllen; 1811 erſchien ſeine Bearbeitung der Wölſungenſage als „Optrin af Norners og Asers Kamp“ („Szenen aus dem Kampfe der Nornen und Aſen“); in Gemeinſchaft mit Sibbern wollte er eine Zeitſchrift herausgeben. Da aber nahm ſein Leben plötzlich eine Wendung, die niemand hätte ahnen können.

Der alte Paſtor in Udby bedurfte der Hülfe. Sein älteſter Sohn hatte ſelbſt ein Amt auf Falſter; die beiden folgenden waren als Miſſionäre in den däniſchen Kolonien an der Küſte von Guinea geſtorben; der jüngſte war theologiſcher Kandidat ohne Anſtellung. Um dem Wunſche ſeines Vaters, ſein Adjunkt zu werden, nachzukommen, faßte G. den Entſchluß, ſeine „Dimißpredigt“ zu halten, die Bedingung für eine Bewerbung um eine Wirkſamkeit als Geiſtlicher. Sein Gönner, Prof. P. E. Müller, ſollte bei dieſer Probepredigt Cenſor ſein; außer dieſem konnte G. als Zuhörer nur einige Studenten und Kandidaten erwarten. Der Gedanke lag ihm, dem Geſchichtslehrer nahe, bei der Vorſtellung zu verweilen, für die Steffens ihm das Auge geöffnet hatte und in der er durch das Studium geſchichtlicher Werke (namentlich von Johannes Müller und dem Dänen Tyge Rothe) beſtärkt worden war — daß die Einheit der Geſchichte in der Wirkung des Chriſtentums auf die Völker geſucht werden müſſe. Er konnte zugleich die Frage unterſuchen, warum dieſe Wirkung auf die Jetztzeit ſo ſchwach ſei: „Schwer laſtete im Mittelalter der blinde Glaube an Menſchen mit ſeinem eiſernen Joch auf dem

chriſtlichen Europa. Lichtſtrahlen der Wiſſenſchaft begannen das Dunkel in ſeinem Heim zu durchbrechen und die Zeit erblickte ihre Not. Da trat Luther der ſtarke Recke auf; ſein Arm war aus der Höhe mit Kraft ausgerüſtet, das Joch zu zerbrechen, und er zerbrach es; aber demütig erkannte er ſich als ein Werkzeug in der Hand deſſen, der einſtmals die Welt aus größerer Not befreite durch das Geſchenk ſeines Erſtgebornen . . . . Doch der prüfende und auflöſende Sinn in der Menſchenſeele war erwacht . . Bei jedem Schritt, den der Menſchengeiſt zu einer klareren Erkenntnis der Dinge um uns herum that, der Natur und ihrer Geſetze und ſeiner eigenen Wirkungsart, glaubte er ſich immer mehr dazu befugt, über das, was geſchrieben ſteht, ſein Urteil zu fällen. Kühner und kühner werdend meinte er zuletzt, durch Betrachtungen über ſich ſelbſt und das Endliche, die Geſetze fortſetzen zu können, nach denen Gott wiſſen müſſe, und verwegen verwarf er jetzt alles, was nicht mit ſeinen Begriffen übereinſtimmte." G. hat in ſeiner Dimißpredigt auf geſchichtlichem Wege zu entwickeln verſucht, wie der Abfall innerhalb der Chriſtenheit entſtanden ſei, und er hat vornehmlich an die Verhältniſſe in dem großen Europa gedacht. Indeſſen hat er bei der Ausarbeitung auch bei den Erinnerungen aus ſeiner eigenen Kindheit und bei dem Unterſchied zwiſchen den Eindrücken, die er damals bei der Teilnahme am Gottesdienſt und denjenigen, die er als Erwachſener bekommen hatte, verweilt. Er hat an die Trauer der alten frommen Paſtoren über die veränderten Verhältniſſe gedacht und ſich ſelber gefragt, ob er nicht verpflichtet ſei, ſeine Kräfte der Aufrichtung des alten chriſtlichen Glaubens in Dänemark zu weihen; es fiel eine Thräne auf das Papier, als er über ſeine „Traumpredigt" gebeugt ſaß — „die erſte wahrhaft fromme Thräne", die er in vielen Jahren geweint hatte. Auch als er die Predigt hielt, war ihm warm ums Herz und ſein Cenſor gab ihm eine Auszeichnung für dieſelbe. Nicht weil G. etwas Großes in derſelben ſah, ſondern mehr weil „junge Schriftſteller ihre Erzeugniſſe lieber in der Litteratur als im Pult aufbewahren", und um ſeinem Vater eine Freude zu machen, ließ er die Predigt drucken, unter dem Titel: „Warum iſt das Wort des Herrn aus ſeinem Hauſe verſchwunden?" — mit einem Gedicht an den alten Paſtor in Udby und mit einem Vorwort, aus dem gleichfalls erſichtlich iſt, daß es der junge Hiſtoriker iſt, der gepredigt hat. „Unſer Zeitalter ſteht an einem Wendepunkt, vielleicht an dem größten, welchen die Geſchichte kennt; das Alte iſt verſchwunden, das Neue ſchwankt unſtät, niemand löſt das Rätſel der Zukunft; wo ſollten wir Ruhe für die Seele finden, wenn nicht in dem Wort, das beſtehen wird, wenn Himmel und Erde ſich vermiſchen, und Welten zuſammengerollt werden wie ein Teppich?"

Kurz nachdem die Predigt herausgegeben worden war, am 29. Mai 1810, reichten ſechs, z. T. ſehr angeſehene, Geiſtliche Kopenhagens eine Klageſchrift über dieſelbe an die Abteilung der Regierung ein, welcher die kirchlichen Angelegenheiten unterſtellt waren. Sie behaupteten, die Predigt enthalte von Anfang bis zum Ende „beleidigende Beſchuldigungen" gegen den ganzen geiſtlichen Stand. Ihre Abſicht ſcheint geweſen zu ſein, daß G. aus der Liſte der theologiſchen Kandidaten geſtrichen und ihm dadurch der Zugang zum Lehrſtand der Staatskirche verſperrt würde. Dieſe unerwartete Verfolgung hat den 26jährigen Dichter überraſcht. Die Sache war auch für die theologiſche Fakultät unangenehm, welche P. E. Müller nicht gut im Stiche laſſen konnte. Man ſuchte einen Ausweg zu finden; Müller meinte von G. verſtanden zu haben, daß es nicht ſeine Abſicht ſei, die Predigt in den Druck zu geben; die Fakultät ſchlug vor, G. wegen der Veröffentlichung derſelben einen Verweis zu erteilen. Nach verſchiedenen Verhandlungen, wobei G. vergebens verſucht hatte, erſt der Sache durch eine Erklärung Einhalt zu thun dahin, daß er weder bei der Ausarbeitung noch bei der Herausgabe der Predigt die Abſicht gehabt habe, „den geiſtlichen Stand als ein Ganzes oder beſtimmte Individuen zu beleidigen oder herabzuſetzen", dann, dieſelbe vor ein weltliches Gericht zu bringen, endigte es damit, daß er, als Alumnus auf Walkendorfs Kollegium der Jurisdiktion der Univerſität unterſtellt, im Januar 1811 vor das Konſiſtorium geladen wurde, um vom Rector magnificus eine Warnung und einen Verweis zu erhalten, weil er ſeine Dimißpredigt habe drucken laſſen.

Die Paſtoren Kopenhagens erreichten ſomit ihr Ziel nicht; G. hat nur flüchtig den Gedanken erwogen, die Heimat zu verlaſſen. Dagegen wurde ſeine Predigt gerade durch dieſe Vorgänge unter frommen Laien bekannt, in der Heimat wie im Auslande. Sie erſchien 1811 in deutſcher Überſetzung in Nürnberg und Heinrich Jung Stilling ſchrieb, als er ſie geleſen hatte: „den trefflichen jungen Mann möchte ich kennen lernen und an mein Herz drücken."

Es iſt ganz einleuchtend, daß die Anklage gegen die Dimißpredigt G. mehr als früher auf diejenigen Zeichen der Zeit aufmerkſam gemacht hat, die auf einen Abfall von dem

alten Glauben deuteten, und daß auf dieſe Weiſe ein Zuſammenhang beſteht zwiſchen dieſer Sache und der Erbitterung, die er fühlte, als er im Herbſt 1810 in A. von Kotzebues Schrift „die ältere Geſchichte Preußens“ auf die herabſetzenden Äußerungen von dem „welken Kreuz“ ſtieß. Genug, die „Giftblumen“, die der erwähnte Verfaſſer unter das Kreuz gepflanzt hatte, machten, daß G. das Buch weit von ſich warf; er ſprang auf, wie von einem mächtigen Geiſte, der ihn zum Reformator rief, ergriffen, und „hierauf folgten ein paar Monate voll ſtolzer aber ſtiller Schwärmerei“, wobei er zum erſtenmal ſeit ſeiner Kindheit „mit Ernſt die Bibel las, beſonders die Propheten, nebſt Luthers und Kingos Geſängen, bat und darüber nachgrübelte, wie eine Reformation, ſonderlich mit Feder und Tinte, in unſern Tagen ſich ausführen ließe“. Doch dieſe Schwärmerei bekam ein plötzliches Ende, da er mit einmal zermalmt wurde durch die Fragen: „Biſt du ſelbſt ein Chriſt? Und haſt du die Vergebung deiner Sünden?“ Körperliche Schwäche, die von Überanſtrengung herrührte, kam hinzu und er fiel in „eine ſchwere Geiſteskrankheit“. Seine Freunde ſtanden ihm treu zur Seite in dieſer ſchweren Zeit; einige von ihnen weilten Tag und Nacht bei ihm und mußten zeitweilig mit ihm ringen, wenn ihn der Wahnſinn übermannte. Als die ſchlimmſte Kriſis überſtanden war, folgte ihm Sibbern nach Udby. Der Vater blieb getroſt bei der Krankheit des Sohnes, als er erfuhr, daß ſie von Gewiſſensnot ſtammte. Er hat wohl vorher gefürchtet, der Sohn würde der Verſuchung zum Hochmut erliegen.

Was Luther im Kloſter erlebte, als er für ſeine durch die Sünde bedrückte Seele Frieden zu finden ſuchte, das hatte G. auf „Walkendorfs Kollegium“ im Dezember 1810 und ſpäter, in der folgenden Weihnachtszeit, in Udby Paſtorat erlebt. Da mußte er ſchon leichenblaß ausſehen, als er am 12. Januar 1811 vor dem Konſiſtorium ſtand und ſeinen Verweis erhielt, ſodaß der und jener von den Profeſſoren ihn zu tröſten ſuchte, weil ſie glaubten, es ſei die ihm widerfahrene Strafe, unter der er litte.

Der alte Balle war noch am Leben. Er verwandte ſeinen Einfluß dafür, daß G. zum Adjunkten ſeines Vaters berufen wurde. Balles Nachfolger, F. Münter, hatte Mitleid mit dem jungen Dichter und meinte, eine ruhige Amtswirkſamkeit werde ihm gut thun. Am 5. Juni 1811 wurde G. ordiniert. Während der heiligen Handlung fühlte er, daß „der Thränenquell des Herzens ſich öffnete und die Seele ihre Feſſeln ſprengte“. Daß ihm geſtattet werden konnte, Paſtor zu werden, war ihm ein Pfand dafür, daß er „einen verſöhnten Gott“ habe. Mit großem Eifer warf er ſich jetzt auf ſeine Thätigkeit als Geiſtlicher in derſelben Gegend des ſüdlichen Seelands, wo er als Kind geweilt hatte. Lange hinterher erinnerte man ſich dort ſeiner ſtarken Stimme und der Bewegungen ſeines Geſichts und ſeiner Hände, die ſeine Rede begleiteten. Er verlangte, daß die Abendmahlsgäſte darlegen ſollten, aus welchem Grunde ſie zum Tiſch des Herrn gehen wollten. Er ließ die Konfirmanden die alten Geſänge lernen, die beim Gottesdienſt nicht mehr ertönten, und am Konfirmationstage konnte er unter ihnen niederknieen und für ſie beten. Er nahm ſich mit Eifer der Armen und Kranken an und „erlebte wunderbar herrliche Augenblicke am Sterbebett einer armen Frau“. Auch das Schulweſen ſuchte er zu heben. Es befriedigte ihn aber nicht, in ſo engem Kreiſe zu wirken. Er fühlte, daß die Gaben, die er als Dichter und Hiſtoriker beſaß, auch in dem Beruf, den Gott ihm, wie er feſt überzeugt war, gegeben habe, für die Erneuerung des alten lutheriſchen Chriſtentums zu wirken, zur Anwendung kommen müßten; er fühlte ſich verpflichtet, ſeine Feder im Dienſte dieſer Sache zu gebrauchen und nicht weniger ſeine Zunge in größeren Kreiſen, wo die Gelegenheit ſich böte. Fr. Schlegel hatte einen Teil von G.s nordiſcher Mythologie für ſeine Zeitſchrift „Deutſches Muſeum“ überſetzt und den Verfaſſer „den größten Dichter Dänemarks“ genannt; er ſchrieb an Grundtvig und lud ihn zur Mitarbeiterſchaft an dieſer Zeitſchrift ein; dieſes konnte für G. ein Fingerzeig dafür ſein, daß er vielleicht dem deutſchen Volke gegenüber eine Aufgabe zu erfüllen habe. Als Fr. V. Reinhard geſtorben war, ſchrieb G. ein machtvolles Gedicht, worin er ſich über die That Luthers und die Wirkſamkeit Reinhards als des Wächters an Luthers Grabe ausſprach; wer ſollte in Reinhards Stelle treten? Einen deutſchen Mann kannte er, der mit dem Schild des Glaubens und dem Schwert des Geiſtes gerüſtet daſtand, F. L. Stolberg; doch ach, dieſer hatte die lutheriſche Kirchengemeinſchaft verlaſſen. Dieſes Gedicht überſetzte G. ins Deutſche, wohl um es an Graf Stolberg zu ſchicken zugleich mit einem an dieſen letzteren gerichteten deutſchen Gedicht; beide ſind unter G.s Papieren gefunden worden, ſind aber wohl kaum weiter gekommen. Konnte G. daran denken, einen deutſchen Katholiken zur lutheriſchen Kirchengemeinſchaft zurückzurufen, ſo mußte der Verſuch, bedeutende Landsleute innerhalb der däniſchen Staatskirche zu bewegen, der Erneuerung dieſer ihre Kräfte zu weihen, ihm

näher liegen. 1812 legte er in einem langen Briefe an A. Öhlenschläger diesem die Aufgabe ans Herz: „seine Brüder zur Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit zu erheben". Zwei Briefe, die er im selben Jahre an J. P. Mynster schrieb, bezweckten, diesen zu einem energischeren Auftreten im Kampfe gegen den Unglauben und den Rationalismus zu vermögen. Sowohl Öhlenschläger wie Mynster fühlten sich durch G.s Ermahnungen abgestoßen. Und nachdem seine „Weltchronik" („Verdens Krönike") Ende des Jahres 1812 erschienen war, in welcher er ebenso offen wie in den erwähnten Briefen über verschiedene, noch am Leben und in Wirksamkeit stehende Männer sich aussprach, wandten viele von seinen früheren Freunden und Gönnern sich von ihm. Molbech brach mit ihm und H. Chr. Örsted begann 1814 eine scharfe Fehde gegen ihn betreffs der Schellingschen Naturphilosophie, die in G.s Augen ebensowenig zwischen Gott und Welt wie zwischen Gut und Böse genügend unterscheiden und daher nicht mit dem christlichen Glauben sich vereinen ließe. — Der Bischof Fr. Münter hatte wissenschaftliche Verhandlungen für die Geistlichen des Stifts mit dem Konvent (Landemode) in Roskilde, wo sonst nur geschäftliche Angelegenheiten zwischen der Stiftsobrigkeit und den Pröpsten erledigt wurden, verbunden. Hier bot sich für G. eine Gelegenheit, die Gedanken, die sein Herz erfüllten, vor einflußreichen geistlichen Beamten darzulegen. 1812 las er hier ein Stück von seinen „Roskilde-Reimen" („Roskilderim") vor, sowie er verschiedene Begebenheiten aus der vaterländischen Geschichte mit dem Christentum der dabei beteiligten Hauptpersonen in Verbindung gebracht hatte. 1814 trug er eine Abhandlung vor, in der er das, was man allgemein mit „Toleranz" bezeichne, als „Gleichgiltigkeit gegen Meinungen, die die höchsten Angelegenheiten des Menschen beträfen," bezeichnete. Einige Zeit danach ließ der Bischof ihn wissen: wenn er es noch einmal wagen würde bei den Konventen mit derartigen bitteren und beschämenden Aussprüchen gegen die Geistlichkeit, wie er sie sich das letzte Mal erdreistet habe, hervorzutreten, so würden seine Vorgesetzten Vorkehrungen zu treffen wissen, durch welche einem weiteren Ärgernis vorgebeugt und die Würde des Standes gewahrt werden könnte. — Von Udby aus hatte G. öfters die Hauptstadt besucht, um in dieser und jener Kirche, die ihm überlassen wurde, eine Predigt zu halten, und als er nach dem Tode seines Vaters (5. Januar 1813) und der Ernennung eines Nachfolgers für diesen im August 1813 in Kopenhagen sich niedergelassen hatte, hatte er dort recht häufig gepredigt. Aber nach dem „gefährlichen Zusammenstoß" mit dem Bischof wurde der eine Pastor nach dem andern bedenklich dabei, ihm seine Kanzel zu überlassen.

G. war jetzt geworden, was der Dichter Jens Baggesen durch den Namen „der einsame Streiter der Bibel" ausdrückt. Mit demjenigen Teil der gebildeten Welt, die auf dem gewöhnlichen Standpunkt des 18. Jahrhunderts stand, hatte er vor 1811 gebrochen. Diejenigen, die durch Steffens beeinflußt worden waren, hatten fast alle, mit Öhlenschläger, Mynster und H. C. Örsted in den Jahren 1812—14 sich von ihm getrennt. Jetzt war ihm auch die Möglichkeit zu predigen genommen. Er nahm es als eine Fügung Gottes, daß er eine Zeit lang mit der Thätigkeit als Geistlicher in Dänemark aufhören solle. Es hätte ihm der Gedanke kommen können, nach Norwegen zu gehen, wo seine meisten Freunde und Gönner zu Hause waren. Aber 1814 wurde die 400jährige Verbindung zwischen den beiden Ländern aufgehoben, und als bald danach von norwegischer Seite schwere Anklagen gegen Dänemark erhoben wurden, da erwachte in G. eine so starke und innige Liebe zu seinem Vaterlande, wie er sie noch nie gefühlt hatte. Er hatte es auf sich genommen, die alte isländisch geschriebene Geschichte Norwegens von Snorre zu übersetzen; jetzt schien es ihm, daß er dieses nur mit Freude thun könnte, wenn er gleichzeitig seinen Landsleuten eine Übersetzung von Saxo's lateinischer Geschichte Dänemarks darböte. Es gelang, für die Herausgabe dieser Werke in G.s Übersetzung eine Gesellschaft zu gründen. Ein reicher Däne bewog G. zur Vornahme und Herausgabe einer dänischen Übersetzung des angelsächsischen Gedichts Beowulf. Während 7 Jahre (1815—21) wurden diese Übersetzungen seine eigentliche Lebensaufgabe. Es gab Augenblicke, wo er daran zweifelte, ob er recht gehandelt, als er dieses Riesenwerk auf sich nahm, und wo die fortwährende Beschäftigung mit den drei ausgestorbenen Sprachen ihm wie ein lebendiges Begrabensein vorkam. Jetzt aber läßt sich erkennen, daß jene Zeit für seine Lebensaufgabe von besonderer Bedeutung gewesen ist.

Liebe zum dänischen Vaterlande war in G. die treibende Kraft während der Arbeit jener Jahre — „im Bunde mit seinem Christentum" hat er einmal hinzugefügt. Es war das Christentum, das ihn gelehrt hatte, in dem Geringsten seiner Mitmenschen seinen Nächsten zu sehen. Jetzt wollte er nicht mehr mit besonderer Bezugnahme auf den gebildeten Teil des Volkes schreiben. Aus schlichten Landbewohnern und kleinen Leuten Kopenhagens wollte er sich „eine

Leſerwelt erziehen"; ſie wollte er die Thaten ihrer Väter kennen lehren, ſodaß ſie angeſpornt würden, in den Spuren derſelben zu wandern. Sollte dieſes aber gelingen, ſo mußte er ſeine Schriftſprache ihnen anpaſſen. Es kam ihm hierbei ſehr zu ſtatten, daß er als Kind im Paſtorat zu Udby die ſeeländiſche Mundart in ſehr ausgeprägter Form im Munde einer alten Kindermagd gehört und daß er während ſeines langen Aufenthalts in Tyregod ſo viel mit jütländiſchen Bauern verkehrt hatte. Es gab aber auch Bücher, zu denen er ſeine Zuflucht nehmen konnte, um eine echt däniſche Ausdrucksweiſe zu finden. Die alte Reimchronik aus dem Mittelalter kam ihm däniſcher vor als jedes andere Buch, das er kannte. Dann gab es in der däniſchen Litteratur treffliche Sammlungen von volkstümlichen Sprichwörtern und Heldenliedern. Es war aber nicht bloß ſeine Sprache, die G. zu verdäniſchen beſtrebt war. Er ſuchte auch „ſich ſelbſt zu verdäniſchen". In ſeiner Zeitſchrift „Dannevirke" (1816—19) kann man Zeugniſſe finden für ſeinen Verſuch, ſich aus dem fremden Gedankengang, von dem er in ſeiner Jugend beeinflußt worden war, herauszulöſen.

1818—19 wurde zwiſchen Jens Baggeſen und den jungen Freunden Öhlenſchlägers eine Fehde ausgefochten. Als G. ſich in den Streit miſchte, um Baggeſen zu ſtützen, ſchrieb der Dichter Poul Möller eine Satire über die Sprachform, die G. ſich angeeignet hatte. P. Möller iſt wohl nicht der Einzige geweſen, der ſie geſucht, gekünſtelt, affektiert gefunden hat. Es iſt immer für einen Schriftſteller eine gewagte Sache, eine Sprachform aufzugeben, um eine andere zu verſuchen. Es gelingt nur einem großen Meiſter der Sprache und ſelbſt einem ſolchen wird das Neue nicht gleich natürlich fallen. Einige Jahre ſtockte die Thätigkeit G.s als Dichter. Dieſes kann mit ſeinen Bemühungen, ſich den volkstümlicheren Ton der Sprache anzueignen, zuſammenhängen; als er aber wieder zur Feder des Dichters griff, beherrſchte er ſeine Mutterſprache wie nie zuvor. Vornehmlich aus dieſer ſpäteren Periode ſeines Lebens ſtammen die mannigfachen Volkslieder und Geſänge, die jetzt in den däniſchen Schulen und Kirchen ertönen und einen ſo ſtarken Einfluß auf die Wortführer der Jetztzeit im däniſchen Volks- und Kirchenleben ausgeübt haben. Der erwähnte Zuſammenſtoß mit P. Möller wie ein früherer mit J. L. Heiberg (des Dichters Ingemann wegen) hat übrigens ſtark dazu beigetragen, die Kluft zwiſchen G. und den akademiſch und äſthetiſch Gebildeten zu vertiefen. P. Möller war der Liebling der Studenten, und Heiberg, in der Schule Hegels gebildet, war in vielen Jahren als litterariſcher Kritiker tonangebend, während ſeine Luſtſpiele z. T. durch das Spiel ſeiner beliebten Frau, die das Theater beſuchenden Kopenhagener für ihn gewannen.

Wenn nun G. immer mehr von der gebildeten Leſerwelt verlaſſen wurde — erreichte er denn ſeine Abſicht durch die volkstümlich geſchriebenen Geſchichtsbücher eine neue Leſerwelt zu erziehen und zu beeinfluſſen? In dem von ihm gehofften Umfang nicht. Bei dieſer Kraftprobe aber zur Erweckung und Erleuchtung des Volkes zu ſchreiben, ward es ihm immer klarer, daß zur Schrift noch ein Mehreres hinzukommen müſſe, wenn „die Belebung des nordiſchen Heldengeiſtes zu chriſtlichen Thaten auf einer zu den Bedürfniſſen und Bedingungen der Zeit paſſenden Bahn" gelingen ſollte.

Im Jahre 1821 erlangte G. wieder eine geiſtliche Thätigkeit als Paſtor in Präſtö im ſüdlichen Seeland. Im Jahre darauf wurde er „reſidierender Kaplan" an Vor Frelſers Kirche auf Chriſtianshavn (dem auf der Inſel Amager gelegenen Teil Kopenhagens). Verſchiedene Amtshandlungen, wie z. B. die Trauung Geſchiedener fielen ihm ſehr ſchwer, und er ſpürte keine großen Früchte von ſeiner Predigt, obſchon er Zuhörer genug hatte. 1824 hatte er indeſſen in hoffnungsvoller Stimmung ein großes Gedicht „Neujahrsmorgen" geſchrieben, mit einem merkwürdigen Rückblick auf ſeine bisherige Lebensführung. Als zwei jüngere Gelehrte, der Dogmatiker Dr. A. G. Rudelbach und der Orientaliſt J. Chr. Lindberg ihn aufforderten, in Gemeinſchaft mit ihnen eine „Theologiſche Monatsſchrift" herauszugeben, riet er ihnen, zu Mynſter zu gehen, der beſſer im ſtande ſei, die Freunde des alten Chriſtenglaubens zu ſammeln, als dieſer aber nicht wollte, wurden G. und Rudelbach die Herausgeber — ſpäter G. allein, als Rudelbach als Paſtor für einen Kreis von Alt-Lutheranern nach Deutſchland gegangen war. In dieſer Zeit ereignete ſich etwas, das G. ſtark berühren mußte, nachdem er ſeinen Beruf, dem gemeinen Volke zu dienen, entſchieden gefühlt hatte. Auf die Aufforderung einiger Paſtoren hin hatte die Regierung begonnen, die religiöſen Verſammlungen die unter der Leitung von Laien im nordöſtlichen Fühnen abgehalten wurden, zu verfolgen. G. ſetzte, durch die Kirchengeſchichte belehrt, keine großen Erwartungen auf jene Verſammlungen; wenn aber Paſtoren, die offen von den ſymboliſchen Büchern der däniſchen Volkskirche abwichen, Laien anklagten, deren erbauliche Lektüre beſonders in Luthers Predigten beſtand, ſo ſah er ſich gedrungen zu der Verteidigung der letzteren die Feder zu ergreifen.

Dabei wurde er zum Nachdenken angeregt über „die verzweifelte Lage, in welche die Gemeinde Christi und namentlich alle ihre Kinder und ungelehrten Mitglieder, dadurch gekommen war, daß fast alle Schriftgelehrten trotzig behaupteten: daß nicht nur die Entstehung, der Umfang, die Echtheit und die rechte Auslegung der heiligen Schrift sehr zweifelhaft seien, sondern daß auch die kirchlichen Grundlehren von der Dreieinigkeit, der Gottheit Christi und der Versöhnung, wenn man der Grundsprachen mächtig sei und recht zusehe, gar nicht in der Bibel sich fänden, — die ja doch bei allen Protestanten die einzige Grundlage des Glaubens war". „In seiner Sorge um die zerstreute Herde suchte er nach einem für alle, für den Laien wie den Gelehrten, vollgültigen Zeugnis, nach dem lebendigen Zeugnis, das in der Kirche Christi von Mund zu Munde gehe, unverändert durch alle Wechselfälle, unabhängig von allen Schulen in der Christenheit, von allen Parteien unter den Schriftgelehrten." „Tief bekümmert, sagt er, bei dem Gedanken an alle christlichen Frauen und Kinder, ja an alle Ungelehrten, die entweder in Zweifel über ihren einzigen Heiland und sein Evangelium versunken oder ihren Glauben auf unserem (der christlichen Schriftgelehrten) persönlichem Zeugnis von der Wahrheit wie von der Christlichkeit der Bibel gründen . . . lernte ich das Bedürfnis der Gemeinde nach einem ganz anders sicherem, allgemeinen und kräftigen Zeugnis von dem Worte des Herrn, das nicht mit Himmel und Erde vergehen soll, kennen, wie es kein Buch, noch alle Buchgelehrten der Welt geben konnten — und da fiel es mir wie Schuppen von den Augen, so daß ich deutlich erkannte, daß unser gemeinsames apostolisches Glaubensbekenntnis bei der Taufe das Zeugnis der ganzen Gemeinde Christi von ihrem Glauben ist". „Tiefe Trauer, den ganzen ungelehrten Teil der Gemeinde wie Wogen von dem Winde jeder Lehre herumgetrieben zu sehen . . . trieb mich dazu, nach dem Zeugnis Jesu zu suchen, das die Gemeinde lehren könnte, die Geister zu prüfen, ob sie aus Gott seien".

Wenn wir diese Bekenntnisse G.s darüber, wie er zu seiner „kirchlichen Anschauung" gekommen ist, anführen, so geschieht es, um auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, der zwischen seinem Auftreten als ein Schriftsteller, der sich an die Masse des Volkes wendet, und seinem Auftreten als Pastor, der die Versammlungsleute verteidigt und sich getrieben fühlt, die Laien von „dem exegetischen Papsttum" zu befreien, besteht. Im übrigen hat die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis dazu beigetragen, G.s Aufmerksamkeit auf das Glaubensbekenntnis als das geschichtliche Zeugnis von dem, was echtes Christentum ist, hinzulenken. Zwei Fragen, so führte G. in seiner Monatsschrift aus, müsse man bestimmt auseinander halten: Was ist der wahre, der echte, ursprüngliche, von den Vätern ererbte Christenglaube? und: Ist dieser Christenglaube Wahrheit? Die erste Frage ist eine geschichtliche Frage, die zweite eine Gewissensfrage. Da keine Gemeinde mit einem anderen Taufbekenntnis als dem unsrigen, von dem sie behauptet, daß es das ursprüngliche sei, sich findet, so muß unser Taufbekenntnis festgehalten werden als Ausdruck für den echten ursprünglichen und also wahren Christenglauben. Man kann sich zu demselben im Gegensatz stellen und behaupten, daß etwas, das von ihm abweicht, Wahrheit sei; aber dieses Etwas darf man dann nicht Christenglauben nennen.

In Bezug auf die spätere Entwickelung der „kirchlichen Ansicht" G.s verweisen wir auf die Abhandlungen, die in dem Buche „Den christelige Börnelärdom" (die christliche Kinderlehre) 3. Aufl. 1883 sich gesammelt finden. Seine Grundgedanken sind, daß geistiges Leben nur durch „das lebendige Wort" verpflanzt werden könne; — daß das Wort des Herrn nur in der Freiheit wirke, und daher kein Gebot, sondern ein Angebot sei (Evangelium); — daß das christliche Leben aus dem Glauben wachse, durch die Hoffnung, zur Liebe, und daß dieses Wachsen nicht vor sich gehen könne bei einem isolierten Einzelleben, sondern nur in der Gemeinschaft der Gemeinde. —

G.s Anschauung war noch nicht abgeschlossen, als der von Schleiermacher stark beeinflußte Professor der Theologie H. N. Clausen im August 1825 ein großes Werk von der kirchlichen Verfassung, der Lehre und dem Ritus des Katholicismus und Protestantismus herausgab. Wenige Tage darauf veröffentlichte G. eine „Erwiderung der Kirche", („Kirkens Genmäle") gegen Professor Clausen, in der Absicht, durch die Prüfung der Lehre desselben an dem Glaubensbekenntnis die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung des letzteren hinzulenken. Er erreichte indessen diese seine Absicht nicht. Die kleine Schrift fand zwar reißenden Absatz. Man begann, darüber zu diskutieren, ob Clausens Lehre die reine sei oder nicht. Aber nur wenige achteten auf das, was für G. die Hauptsache war, und schlimmer wurde es, daß die Schrift einen Injurienprozeß veranlaßte.

Prof. Clausen fühlte sich durch diesen Angriff auf sein Buch, der so bald nach der Herausgabe desselben erfolgte, aufs peinlichste berührt. Er sah die akademische Lehrfreiheit

bedroht und ſtrengte gegen G. einen Injurienprozeß an. Dieſer ſuchte eine Einſtellung des Verfahrens herbeizuführen, da er nur nach beſter Überzeugung nach ſeinem Amtseid gehandelt habe, der ihn verpflichte, falſche Lehre zu bekämpfen. Als dieſer Grund nicht für voll genommen wurde, legte er ſein Amt nieder. Dazu hatte er jedoch auch andere Gründe. Mynſter hatte ſich durch eine Predigt „von der chriſtlichen Weisheit" in die Reihe der Gegner G.s geſtellt. Es wurde G. verboten, bei dem Tauſendjahrsfeſte der Einführung des Chriſtentums in Dänemark, 1826, ein älteres von ihm bearbeitetes Kirchenlied und einige neue, von ihm verfaßte Geſänge zu benutzen. Vor dieſem Feſte nahm er ſeinen Abſchied. Vielleicht hat er auch gemeint, die Niederlegung ſeines Amtes werde ihn von der gegen ihn ſchwebenden Sache befreien. Die Verſuche, die er daraufhin von neuem machte, mißlangen. Auf eine Widerlegung der Anklageſchrift Clauſens ließ er ſich nicht ein. Das Urteil wurde am 30. Oktober 1826 gefällt. Das Gericht ging davon aus, daß die Preßfreiheitsverordnung von 1799 freie Behandlung religiöſer Fragen in gedruckten Schriften erlaubt habe, „wenn dieſe nur nicht beabſichtigen, die Lehre von dem Daſein Gottes und der Unſterblichkeit der Seele umzuſtoßen", und erklärte, daß G. „ungeziemende und beleidigende Ausſprüche" gegen Clauſen gethan. Er wurde verurteilt, eine Geldbuße und die Koſten des Verfahrens zu zahlen. Dieſe Ausgabe beſtritt ein guter Freund für ihn. Die ſchlimmſte Folge der Sache war, daß er unter die Cenſur kam, von der er erſt 1838 befreit wurde.

Als eine Abhandlung von ihm vom Cenſor unterdrückt worden war, ſchrieb er mißmutig ſein „litterariſches Teſtament", fuhr aber trotzdem fort, Abhandlungen in der theologiſchen Monatsſchrift zu veröffentlichen, bis dieſe wegen mangelnder Teilnahme einging, und gab „Briefe an gute Freunde über ſeine Predigten" heraus, in dem merkwürdigen „Sonntagsbuch", 1—3, worin er denn auch den ſicheren Grund für die Kirche, den er im Taufbunde gefunden, klarlegte.

Im Jahre 1827 ſcheint G. bereit geweſen zu ſein, nach Norwegen überzuſiedeln, wenn man ihn von dort gerufen hätte. Die wirtſchaftlichen Sorgen, mit denen er als Familienvater zu kämpfen hatte, haben das Ihrige hierzu beigetragen. Seine ſichere Einnahme war eine kleine jährliche Unterſtützung, die ihm der König Frederik VI. 1818 für ſeine Arbeiten über däniſche Geſchichte beigelegt hatte; dieſe reichte aber nicht aus. Zum Glück entdeckte ein wohlhabender Paſtor auf Seeland, G. Buſck, G.s gedrückte Lage. Er machte ſich erbötig, ihn zu unterſtützen, und führte dieſes eine ganze Reihe von Jahren aus.

Von 1828 begann G.s zweiter „Winterſitz im Studierzimmer". Jetzt war es die Weltgeſchichte, die ihn in Anſpruch nahm. Zuerſt gab er „Chronikreime zum lebendigen Schulgebrauch", ſpäter ein „Handbuch der Weltgeſchichte nach den beſten Quellen" in drei Teilen heraus. Auch an der Darſtellung von der „Mythologie oder Sinnbildſprache des Nordens", die er 1832 herausgab, ſpürt man es, daß er in dieſer Zeit auf den Lebenslauf des ganzen Menſchengeſchlechts ſein Auge gerichtet hat. Seine Studien beſchränkten ſich indeſſen nicht auf ſein Heim und die Bibliotheken Kopenhagens. In den Jahren 1829, 30 und 31 reiſte er mit öffentlicher Unterſtützung nach England, um die angelſächſiſchen Handſchriften zu ſtudieren. Es gelang ihm, die Aufmerkſamkeit der engliſchen Gelehrten für die Schätze, die ſie in ihrer alten Litteratur beſaßen, zu erregen. In ſeiner Geſchichte des Mittelalters hebt er die große Bedeutung, welche die angelſächſiſche Kirche gehabt hat, hervor. Doch nicht nur in dieſer Hinſicht hatte er eine Ausbeute von ſeinem Beſuch in England. Tiefen Eindruck auf ihn machte die große Thätigkeit, die er dort wahrnahm, und er ſah ein, daß die Bedingung hierfür die Freiheit ſei. Dabei dachte er nicht an die engliſche Regierungsform, gegen die er große Bedenken hatte, namentlich weil ihm die Macht in den Händen einer Geldariſtokratie zu ſein ſchien, aber an die perſönliche Freiheit, d. h. die Freiheit des Einzelnen, zu glauben und zu denken, zu ſagen und zu thun, was er wollte, wenn er nur nicht dieſelbe Freiheit anderer verletze. Was G. bei dem Brudervolk auf den britiſchen Inſeln ſah, erregte in ihm die lebendige Hoffnung, daß ein ähnliches thätiges Leben auch in Dänemark würde aufblühen können, wenn auch hier die Freiheit des Einzelnen zur Geltung käme, und das rechte Mittel angewandt würde, die ſchlummernden Kräfte zu wecken. Aus Erfahrung wußte er, daß gedruckte Bücher, ſelbſt wenn ſie in der volkstümlichſten Sprache geſchrieben ſeien, nicht ein Volk zu erwecken vermöchten. Die Erinnerung daran, was ihm Steffens glühende Rede in ſeiner Jugend geweſen, tauchte immer mehr in ihm empor. Wenn es gelänge, für die erwachſene Jugend Schulen ins Leben zu rufen, wo lebensvolle Redner in der Mutterſprache vom Vaterland und ſeiner Geſchichte und von ſonſtigen Gegenſtänden, die zu einem edlen Menſchenleben anſpornen könnten, erzählen würden, dann würde eine neue Zeit in Dänemark entſtehen können.

Schon als die Julirevolution 1830 Verhandlungen darüber, ob ein Reichstag zu wünschen sei, hervorgerufen hatte, machte G. geltend, daß ein weit größeres Bedürfnis vorläge nach „einer Hochschule für volkstümliche wissenschaftliche Bildung und bürgerliche Erziehung". Er führte diesen Gedanken 1832 in der Einleitung zu seiner großen Mythologie weiter aus. Aber namentlich als Frederik VI. beratende Ständeversammlungen eingeführt hatte, gab er die eine kleine Schrift nach der anderen über die Notwendigkeit der Errichtung einer Volkshochschule heraus. Er dachte sich diese als eine staatliche Anstalt, und es gab Augenblicke, wo es wirklich danach aussah, als ob sein Wunsch erfüllt und ihm selbst als Greis Gelegenheit geboten werden sollte, zu erproben, was er auf einer königlich dänischen Volkshochschule in Sorö zur Volkserweckung ausrichten könnte. Mit dem Tode Christians VIII. am 20. Januar 1848 zerbrach indessen diese Hoffnung. Vier Jahre vorher war jedoch durch private Beiträge die erste Volkshochschule in Rödding in Nord-Schleswig errichtet worden, und bei dem Volksfest auf Skamlingsbanke am 4. Juli 1844 hielt G. eine Rede, die man wohl als die Einweihungsrede für die neue Jugendschule bezeichnen kann. Am 8. September 1853 wurde ihm von Freunden eine Geldgabe überreicht, zur Errichtung einer Volkshochschule in der Nähe Kopenhagens, die seinen Namen tragen sollte und wo er ab und zu einen Vortrag halten könnte. Als G. starb, gab es nicht nur eine große Menge Schulen dieser Art überall in Dänemark, sondern man war auch in Norwegen und Schweden dem dänischen Beispiel gefolgt, ebenso wie später in Finnland und unter den ausgewanderten Dänen in Nordamerika. Was G. erhofft hatte, daß sich eine reiche äußere Thätigkeit in Dänemark entfalten würde, wie er sie in England gesehen hatte, das ist jetzt augenscheinlich eingetreten, und die Grundtvigsche Volkshochschule ist ein mächtiges Mittel gewesen, diese Thätigkeit hervorzurufen, besonders unter der ländlichen Bevölkerung.

Auch für die Aufgabe G.s an der dänischen Volkskirche wurden seine Englandsreisen — er hat 1843 England zum zweitenmal besucht — von großer Bedeutung. Eine Zeit lang stand er vor der Frage, ob er nicht in Gemeinschaft mit einer Gemeinde von altgläubigen Lutheranern aus der Volkskirche austreten solle; daß H. Steffens sich an die altlutherische Bewegung in Preußen angeschlossen hatte, mußte G.s Teilnahme für dieselbe erregen. Aber in England lernte er einsehen, wie ungünstig es sei, wenn die Staatskirche ihren Einfluß auf das Volk verloren habe. Von jetzt an wurde es für ihn die große Frage, wie die Staatskirche bewahrt werden, und doch das Leben sich ungehemmt entfalten könne. Er formulierte sein kirchliches Programm dahin, daß einerseits die Freiheit, die manche Pastoren sich selbst genommen hatten in Bezug auf Lehre und Ritus, gesetzlich erlaubt werden solle, u. a. durch eine Änderung der Gelübde, die bei der Ordination verlangt würden; daß aber andererseits es allen Laien freistehen sollte, das Parochialband zu lösen und sich nach freier Wahl einem anderen unter den vom Staate angestellten Pastoren anzuschließen. Der erste Teil dieses kirchlichen Programms („die Pastorenfreiheit") ist nicht verwirklicht worden. Ein Gesetz betr. Lösung des Parochialbandes wurde 1855 erlassen und wurde durch das Wahlgemeindegesetz von 1868 erweitert, welches die Gründung freier Gemeinden innerhalb der Volkskirche erlaubte. G. selbst hatte es jahrelang versucht, innerhalb des Rahmens der Volkskirche in einem Kreise zu wirken, der sich freiwillig um ihn sammelte, von 1832—39, wo er mit Erlaubnis der Regierung an jedem Sonn- und Festtage in der Friedrichskirche auf Christianshavn Nachmittagsgottesdienst hielt, ohne jedoch taufen, das Abendmahl erteilen, konfirmieren und trauen zu dürfen. Im Jahre 1839 nahm er die Ernennung zum Geistlichen an dem Vartouhospital in Kopenhagen an. Die Lokalgemeinde bestand hier aus den Bewohnern der Stiftung, alte Menschen, in deren Kreis Trauungen Geschiedener nicht vorkommen konnten. Aber die Kirche war so groß, daß G.s Freunde aus der Friedrichskirche sich hier um ihn versammeln konnten; er konnte taufen und das Abendmahl erteilen, konnte ihre Kinder konfirmieren und ihre Ehen einsegnen. Die Vartougemeinde war im wesentlichen eine freie Gemeinde innerhalb der Volkskirche, und in derselben Weise bildeten sich in einigen Städten andere Hospitalsgemeinden, die in Wirklichkeit Vorbilder und Bahnbrecher für die späteren Wahlgemeinden wurden, nur daß diese ganz und gar die von ihnen gewählten Pastoren besolden und selbst für Kirchenbauten sorgen müssen. — Die Vartougemeinde wurde auch in anderer Weise für die ganze dänische Volkskirche von großer Bedeutung. Namentlich auf Betreiben des oben erwähnten Pastors Busck hatte G. einige Psalmen sowie griechische, lateinische, angelsächsische, neuenglische und deutsche Kirchenlieder bearbeitet; er hatte mit schonender Hand diesen und jenen Ausdruck in alten dänischen Gesängen geändert, um sie für den Gebrauch in der Jetztzeit geeigneter zu

machen. Auf diese Weise und durch selbstständige Dichtungen seinerseits entstand sein „Gesangwerk für die dänische Kirche"; es war daher ganz in der Ordnung, daß der Pastorenkonvent Kopenhagens einen Ausschuß ernannte, in dem Professor Martensen in Gemeinschaft mit G. an einem Gesangbuch arbeitete, welches das in höchstem Grade ungeschickte, „evangelisch christliche Gesangbuch", das aus den Tagen des faden Rationalismus stammte, ablösen könnte. Bischof Mynster durchkreuzte aber die Pläne des Konvents, indem er im Februar 1845 einen kleinen Anhang zum Kirchengebrauch autorisieren ließ; weiter schien man zur Zeit nicht kommen zu können. Da ließ G. einige Kirchenlieder drucken und am Weihnachtstag 1845 in der Vartoukirche singen. Es blieb ungerügt, und zu anderen Festen wurden jetzt auch Festgesänge gedruckt. Das erste kleine Heft von „Festgesängen" von 1850 enthält 30 Nummern. Im ganzen erschienen bis zum Tode G.s zehn Hefte mit 311 Nummern. Mehrere der besten dänischen Komponisten und ein norwegischer schrieben leicht sangbare, z. T. vorzügliche Melodien zu diesen Festgesängen. Viele Studenten der Theologie besuchten G.s Kirche und fühlten sich durch den Kirchengesang dort sehr angezogen. Pastoren und Laien, die sich der kirchlichen Anschauung G.s angeschlossen hatten, setzten sich unter seine Kanzel, wenn sie nach Kopenhagen kamen. Viele von ihnen nahmen lebhafte Gesangestöne mit nach Hause, und bald spürte man es, daß die Vartougemeinde der Mutterschoß für einen neuen Kirchengesang geworden war. Der Pastorenkonvent in Roskilde arbeitete ein neues Gesangbuch aus, das jedenfalls ein Fortschritt war im Vergleich zu dem „evangelisch christlichen", und es hob dasselbe bedeutend, als erlaubt wurde, einen Anhang dazu zu benutzen. Trotzdem muß behauptet werden, daß es erst mit dem 1899 autorisierten Gesangbuch recht zum Vorschein gekommen ist, was die ganze dänische Volkskirche G.s als Dichter von Kirchenliedern verdankt. — In ähnlicher Art und Weise wurden die Zusammenkünfte der „dänischen Gemeinschaft", die eingerichtet wurden, nachdem G. 1838 durch eine Reihe von geschichtlichen Vorträgen über die Zeit, die er erlebt, den Wunsch vieler, ihn öfter über ähnliche Gegenstände zu hören, erregt hatte, ein Mutterschoß für das neue Volkslied in Dänemark.

Das Zusammenwirken G.s mit Martensen in der Gesangbuchangelegenheit zeugt von dem freundlichen Verhältnis, das Anfang der vierziger Jahre zwischen beiden bestand. Als aber Martensen 1854 der Nachfolger Mynsters auf dem Bischofsstuhl Seelands wurde, war dasselbe nicht mehr zu erkennen. Die Politik hat das ihre gethan, sie von einander zu entfernen. Die Erwartungen, die G. in das schlichte dänische Volk gesetzt hatte, waren durch die Vaterlandsliebe bestärkt worden, die sich vom Anfang des Krieges 1848—50 an zeigte. Da nun die konstitutionelle Verfassung, die durch das Grundgesetz vom 5. Juni 1849 formuliert wurde, auf einem ausgedehnten Wahlrecht sich aufbaute, also auf Vertrauen zum gemeinen Volk, versöhnte G. sich mit der neuen Gestaltung des Staates und ließ sich auch selbst in den Reichstag wählen. Über die Tagesfragen schrieb er in den Jahren 1848—51 eine Menge von Artikeln in seinem Wochenblatt „Dankeren" („Der Däne"). Seine letzte Teilnahme an dem politischen Leben fällt in das Jahr 1866, wo er mit Eifer die Beschränkung des allgemeinen Wahlrechts bekämpfte. Martensen gehörte der politischen Reaktion an, konnte auch nicht die kirchlichen Freiheitsforderungen G.s billigen. Der Gegensatz zwischen ihnen wurde besonders offenbar durch die Schrift Martensens aus dem Jahre 1863: „Zur Verteidigung gegen den sogenannten Grundtvigianismus".

Hat auch G. als Geistlicher nie bei den Leitenden unter den Bischöfen Dänemarks eine Stütze gehabt, so nahm sein kirchlicher Einfluß doch in den letzten 30 Jahren seines Lebens in hohem Grade zu. 1857 eröffnete er die erste nordische Kirchenversammlung in Kopenhagen und 1871 war er ein hochgeschätzter Teilnehmer an der vierten Versammlung dieser Art, die gleichfalls in Kopenhagen abgehalten wurde. Als sein 50jähriges Pastorenjubiläum 1861 gefeiert wurde, überreichte ihm der Kultusminister, Bischof Monrad, die königliche Ernennung zum Bischof mit dem Range des Bischofs von Seeland, die Königinwitwe Karoline Amalie einen siebenarmigen goldenen Leuchter, beschafft durch Geldsammlungen unter dänischen Frauen, die seine kirchengeschichtliche Entdeckung der sieben Volksgemeinden anerkannten (die hebräische, griechische, römische, angelsächsische, deutsche, nordische und die siebente, deren Heimat man nur mutmaßen kann); weiter wurde ihm eine Medaille überreicht mit seinem Bilde und einer Inschrift, die auf das Licht, das durch ihn auf den „Taufbund und das Wort des Glaubens" geworfen war, Bezug nahm, ferner eine Geldsumme zu einer neuen Ausgabe seines „Gesangwerks für die dänische Kirche". Schon beim Jubiläum war eine große Zusammenkunft seiner kirchlichen Freunde. 1863 aber und in allen folgenden Jahren mit Ausnahme des Kriegsjahres 1864 und des Jahres

1867, wo er einen ähnlichen Anfall von Geisteskrankheit hatte wie 1810 (und 1844), wurden große „Freundesversammlungen“ („Vennemöder“) gehalten. Im Jahre 1864 wie während des Krieges 1848—50 suchte G. den Mut seines Volkes durch vaterländische Lieder zu stärken. 1872 versammelte man sich zu seinem feierlichen Begräbnis. Er hatte noch am letzten Sonntag seines Lebens auf seiner Kanzel in Vartou gestanden, war aber am 2. September sanft entschlafen, 89 Jahre weniger einige Tage alt. — Er war drei, mal verheiratet, mit Elisabeth Blicher 1818 bis Januar 1851, mit Frau verw. Toft geb. Carlsen von Oktober 1851—1854, und mit Frau verw. Reedtz geb. Comtesse Krag-Juel-Wind-Friis, von 1858 (sie starb 1890). **L. Schröder.**

Gruß bei den Hebräern. — Grüßen בָּרַךְ segnen (von בֶּרֶךְ, die Knie beugen, die mit dem Gruß und Anwünschen des Segens verbundene Geberde) ist nach hebräischer Sitte und Sprachgebrauch wesentlich ein Anwünschen von Glück, Frieden, Freude, göttlichem Segen 1 Mos 24, 60; 47, 7. 10; 2 Kg 4, 29; 1 Chr 16, 43 u. ö. (im Sinn feindlichen Verabschiedens euphemisch Hi 1, 5; 2, 9; 1 Kg 21, 10), auch ein Fragen nach dem Befinden, daher der auch sonst gewöhnliche Ausdruck שָׁאַל לְשָׁלוֹם (1 Mos 43, 27; 2 Mos 18, 7; Ri 18, 15; 1 Sa 10, 4; 17, 22; 2 Kg 4, 26; 10, 13; 1 Chr 18, 10). Solches Grüßen kann geschehen persönlich oder durch andere, auch brieflich, bei Besuchen, beim Kommen und Gehen (Willkomm 1 Mos 47, 7; 1 Sa 13, 10; 2 Kg 10, 15; Abschied 1 Mos 47, 10; 2 Sa 13, 25), Begegnen unterwegs (1 Sa 25, 6; 2 Sa 8, 10; 2 Kg 4, 26). — Das Grüßen geschieht wenigstens bei den späteren Orientalen mit besonderer Feierlichkeit und Höflichkeit, und so wortkarg sie sonst sind, mit großer Umständlichkeit, so daß sich Rußegger über die Verzögerung seiner Reise durch die häufigen Begrüßungen beklagt. Vgl. Socin-Bädecker S. 120. Hieraus mag sich 2 Kg 4, 29; Lc 10, 4 erklären. Nichterwiderung des Grußes gilt für höchst ungesittet Si 41, 24. Ausnahmen statuiert seinem Charakter gemäß erst das spätere Judentum bei Trauernden und Fastenden. Heiden sollen nicht begrüßt werden, Mt 5, 47. Nach Lightfoot, horae p. 788, dürfen durch besondere Frömmigkeit ausgezeichnete Personen den Gruß nicht erwidern, sollen aber ehrfurchtsvoll begrüßt werden, vgl. Mt 23, 7; Mc 12, 38; Lc 11, 43; 20, 46. Die einfachsten, gewöhnlichsten Grußformeln sind 1. fragend הַשָּׁלוֹם, wie stehts, 2 Sa 20, 9; 2 Kg 4, 26 u. ö.; 2. anwünschend לָכֶם, שָׁלוֹם לְךָ Heil, Friede sei dir; Ri 19, 20; 1 Chr 12, 18 *εἰρήνη ὑμῖν*, Lc 10, 3; Jo 20, 19. 21. Beim Abschied לֵךְ בְּשָׁלוֹם 1 Sa 1, 17; 20, 42. Der chaldäische Gruß im Briefe des Artaxerxes an den Samaritaner Esr 4, 7 lautet שְׁלָם וּכְעֶת, d. h. Friede u. s. w., Abkürzung der kanzleimäßigen weitläufigen Grußformel. Der arabische Gruß lautet: Friede über dir, der Gegengruß: über dir sei Friede und Allahs Gnade und Segen. Spezifisch israelitische Grüße enthalten den Namen יהוה; so Ps 129, 8: wir segnen euch im Namen Jehovahs; oder Ri 6, 12; Ru 2, 4: Jehovah sei mit dir, worauf die Antwort: der Herr segne dich. So heißt der Begrüßte auch der Gesegnete Jehovahs 1 Mos 24, 31; Lc 1, 28. 42. Ein besonders ehrender Gruß ist לְחַי zum Leben; dem latein. vivat! entspricht die Begrüßung der Könige יְחִי אֲדֹנִי לַמֶּלֶךְ 1 Kg 1, 31, am chaldäischen und persischen Hofe לְעָלְמִין חֱיִי Da 2, 4; 3, 9; 5, 10; 6, 7. 22; Neh 2, 3 (ähnlich bei Phöniziern und Puniern, Plaut. Poen. V, 2. 34. 38).

Was die Geberden betrifft, mit denen die persönliche Begrüßung verbunden zu sein pflegt, so sind diese nach der Person des Begrüßten verschieden. Der Grüßende macht eine leichtere oder tiefere Verbeugung, oft mehrmals hintereinander, siebenmal 1 Mos 33, 3, dreimal 1 Sa 20, 41. Die tiefe Verbeugung הִשְׁתַּחֲוָה, *προσκυνεῖν* 1 Mos 18, 2; 19, 1; 23, 7; 2 Sa 9, 6; 18, 21 u. ö., ist verbunden mit einem Beugen des Hauptes קָדַד 1 Sa 24, 9; 1 Kg 1, 16. Beides, קָדַד und הִשְׁתַּחֲוָה, wird jedoch meist (Da 2, 46; 1 Mos 24, 26; 2 Mos 12, 27; 34, 8; 4 Mos 22, 31, vgl. AG 10, 26; Off 19, 10; 22, 9) von Anbetung Gottes oder vermeintlich göttlicher Wesen gebraucht. Die tiefste Verbeugung, besonders vor Königen, ist ein Fallen aufs Angesicht נָפַל עַל־פָּנָיו, אַפַּיִם, נָפַל לְפָנָיו (1 Mos 42 6; 44, 14; 50, 18; 1 Sa 25, 23; 2 Sa 1, 2; 14, 4; 19, 18; 1 Kg 18, 7). Neuere orientalische Sitte ist Legen der Rechten auf die Brust, Berühren der Lippe, der Stirne, des Turbans. Begegnete man auf einem Reittier einem Höheren, so stieg man ab, wie noch jetzt geschieht (1 Mos 24, 64; Ri 1, 14; 1 Sa 25, 23) und begrüßte ihn, aus dem Wege gehend, mit ehrerbietiger Verbeugung. Zeichen demütiger Begrüßung, zugleich der Huldigung, ist Küssen der Füße (Ps 2, 12; Lc 7, 38), selbst der Fußtritte (Ps 72, 9; Jes 49, 23; Micha 7, 17) und Kniebeugung, כָּרַע עַל־בִּרְכַּיִם, כֶּבֶד (Eph 3, 2; 2 Kg 1, 13; Mt 27, 29). Auch war die Begrüßung, besonders Höher-

geſtellter, mit Darbringung von Geſchenken verbunden (1 Moſ 32, 14 ff.; 43, 11; 1 Sa 10, 4), die mit Gegengeſchenken erwidert wurden (1 Kg 10, 10 ff.). Ältere wurden von jüngeren durch ehrerbietiges Aufſtehen begrüßt (3 Moſ 19, 32; Hi 29, 8). Zu den Geberden des Grüßens gehört auch Faſſen und Küſſen der Hand (Sir 29, 5), des Bartes (2 Sa 20, 9), ferner Küſſen des Mundes נָשַׁק (os adjungere ori 1 Moſ 29, 11; 2 Moſ 4, 27; 18, 7; 1 Sa 10, 1; 20, 4; To 7, 6; 11, 11), Umarmen חִבֵּק (1 Moſ 29, 13; 48, 10), Umhalſen (נָפַל עַל־צַוְּארָיו 1 Moſ 33, 4; 45, 14) — meiſt nur bei Gleichſtehenden, vgl. 1 Moſ 29, 11. 13; 2 Sa 15, 5; To 7, 7; 9, 8. Beim Weggehen 1 Moſ 31, 28; 32, 1; Ru 1, 14; 1 Kg 19, 20; To 10, 13. Im NT Lc 7, 45; 15, 20; AG 20, 37; Mt 26, 48 (Judaskuß). Sonſt kommt der Kuß vor auf Mund und Angeſicht, Hals und Auge als Zeichen der Freundſchaft, geſchlechtlichen und verwandtſchaftlichen Liebe außer den cit. Stellen Spr 24, 26; 27, 6; HL 1, 2; 8, 1; Spr 7, 13; 1 Moſ 27, 24 f.; 48, 10; 50, 1; als Zeichen der Verſöhnung 1 Moſ 33, 4; 45, 15; 2 Sa 14, 33; Lc 15, 20; Handkuß Si 29, 5. Auch Götzenbilder wurden geküßt 1 Kg 19, 18; Ho 13, 2. Von den vorislam. Arabern wurden der Sonne und dem Monde Kußhände zugeworfen. **Leyrer** †.

Grynäus, ein aus Schwaben ſtammendes, in Baſel eingebürgertes, nun ausgeſtorbenes Geſchlecht, aus dem mehrere berühmte Theologen hervorgegangen ſind. —

Simon Grynäus, geſt. 1541. Litteratur: Simonis Grynaei, clarissimi quondam academiae Basiliensis theologi ac philologi, Epistolae. Accedit index auctorum eiusdem Grynaei opera et studio editorum. Collegit et edidit Guil. Theod. Streuber, Basil. 1847; derſ., Simon Grynäus, Basler Taſchenbuch 1853. Vgl. Melanchthon im Corp Ref. IV, Nr. 2418 f. Camerarius in der Vorrede zu Theophrasti opera, Basil. 1541; Bayle, Dict. s. v. Athenae Rauricae, Basil. 1778, p. 69—72; Thommen, Geſch. d. Univerſität Baſel 1532—1632, Baſel 1889 S. 109—113.

Simon Grynäus, der erſte ſeines Geſchlechtes, der ſich in Baſel niederließ, wurde 1493 zu Vehringen in Hohenzollern-Sigmaringen geboren. Der Vater, Jakob Gryner, war ein einfacher Landmann. Grynäus iſt nach der Sitte der Zeit latiniſiert, wahrſcheinlich mit Beziehung auf eine Stelle Virgils, wo das Wort als Epitheton Apollos vorkommt (Aen. IV, 345. coll. Ecl. VI, 72). Schon als Knabe zeigte er eine bedeutende geiſtige Begabung. In ſeinem 14. Jahre kam er in die von Georg Simler und Nikolaus Gerbel geleitete Stadtſchule zu Pforzheim. Hierauf beſuchte er die Univerſität zu Wien, wo er bereits durch ſeine Kenntnis der lateiniſchen und griechiſchen Sprache Aufſehen erregte und nach einer allerdings nicht weiter verbürgten Notiz bei Bayle und in den Athenae Rauricae als Magiſter der freien Künſte Vorleſungen gehalten haben ſoll. Von da ging er nach Ofen (Buda), wo ihm das Rektorat einer Schule übertragen wurde. Allein bald hatte er von den Dominikanern daſelbſt Anfechtung zu leiden, ſo daß er ſich nach Wittenberg begab, wo ihm Melanchthon von der Pforzheimer Schule her bekannt war. Von 1524—1529 finden wir ihn als Profeſſor der griechiſchen Sprache an der Univerſität zu Heidelberg, wo ihm ſeit 1526 auch die Profeſſur der lateiniſchen Sprache übertragen wurde. Er lebte daſelbſt in kümmerlichen Verhältniſſen, von den übrigen Mitgliedern der dem Katholicismus noch ergebenen Univerſität wegen ſeiner Anhänglichkeit an die Reformation und ſeiner Hinneigung zu Zwingli und Ökolampad in der Abendmahlsſache angefeindet. Mit letzterem war er 1526 bekannt geworden und in Briefwechſel getreten. Nach Ath. Raur. ſoll er 1529 während des Reichstags zu Speier, als er ſich zur Begrüßung ſeines Freundes Melanchthon dort aufhielt, auf Anſtiften Dr. Johann Fabers beinahe verhaftet und durch eine wunderbare Rettung der Gefahr entriſſen worden ſein; doch wird die Erzählung von Thommen a. a. O. S. 112 Anm. mit gewichtigen Gründen beanſtandet. Durch Ökolampads Vermittelung wurde er 1529 nach Baſel berufen. Er ſollte Erasmus erſetzen, der im Unmute über die Einführung der Reformation daſelbſt mit anderen Gelehrten die Stadt verlaſſen hatte. Die Ungunſt der Zeitverhältniſſe, welche eine Wiederherſtellung der Univerſität bis 1531 nicht geſtattete, bot ihm Gelegenheit ſowohl zu privater philologiſcher Thätigkeit, als zu einer Reiſe nach England. Hier wurde er mit der Eheſcheidungsſache Heinrichs VIII. betraut; er ſollte dem König die Gutachten der reformierten Theologen in dieſer Angelegenheit übermitteln. Grynäus entledigte ſich dieſes Auftrags nach ſeiner Zurückkunft nach Baſel. Er ſelbſt ſtimmte anfänglich in dieſer damals von den Theologen viel verhandelten Sache mit den ſchweizeriſchen Theologen, die ſich zu Gunſten der Scheidung ausſprachen. Später ließ er ſich von Butzer anders beſtimmen und trat zu der entgegengeſetzten Anſicht über, die von Luther und Melanchthon

verfochten wurde, jedoch so, daß er immer an dem Satz festhielt: die Ehe mit der Wittwe des Bruders sei gegen das Natur- und Völkerrecht. Die Scheidung in dem betreffenden Fall wünschte er aber nicht vollzogen. Luther erschien ihm in der Begründung seiner Ansicht zu schroff, wie er sich denn überhaupt in allen theologischen Streitfragen zu der mildern vermittelnden Ansicht hinneigte. Das Jahr 1531 war für die Schweiz ein verhängnisvolles. Zwingli fiel im Kampf, und wenige Wochen nachher erlag Oekolampad einer Krankheit. Grynäus hat als Augenzeuge den Heimgang dieses Reformators der Baseler Kirche beschrieben. Wenn er nach dessen Tode nicht sofort auch zum Vorsteheramt der Kirche erhoben wurde, so geschah es deshalb, weil er freiwillig von einer Bewerbung mit Myconius zurücktrat. Dagegen wurde er mit Beibehaltung seiner griechischen Professur noch zum außerordentlichen Professor der Theologie gemacht und hielt als solcher exegetische Vorlesungen über das neue Testament. Doch weigerte er sich beharrlich den theologischen Doktorgrad sich zu erwerben und geriet dadurch in Gemeinschaft mit dem ihm gleichgesinnten Myconius in einen lang andauernden Kampf mit der Universität (vgl. Burkhardt-Biedermann, Die Erneuerung der Universität zu Basel 1529—1539. Beiträge zur vaterländischen Geschichte XIV, 1896 S. 465 f.). 1534 erhielt er vom Herzog Ulrich von Württemberg den Auftrag, ihm bei der Einführung der Reformation in seinen Landen und bei der Umgestaltung der Universität Tübingen behilflich zu sein. Er vollzog dieses Geschäft in Verbindung mit Ambrosius Blarer von Konstanz. Thätigen Anteil nahm er auch an der Abfassung der sogenannten ersten helvetischen oder zweiten Basler Konfession, die im Januar 1536 von den schweizerischen Theologen zu Basel vereinbart wurde, sowie an den Konferenzen, die abgehalten wurden, um die Schweizer zur Annahme der in dem gleichen Jahre zu stande gekommenen Wittenberger Konkordie zu bewegen. Diese umfassende theologische Thätigkeit hatte zur Folge, daß Grynäus die Professur des NTs, die bis dahin der Antistes Oswald Myconius versehen hatte, vollends abgetreten wurde. Die letzte namhafte Verrichtung des Simon Grynäus war seine Teilnahme an dem Religionsgespräch zu Worms 1540, auf welchem Einigungsversuche zwischen Katholiken und Protestanten betrieben wurden. Er war der einzige Abgeordnete schweizerischer Kirchen, der an diesem Gespräch teilnahm. Der Rat der Stadt Basel hatte ihn, auf Bitten desjenigen von Straßburg, dahin gesandt, um die Einigkeit der Kirchen zu bezeugen und die evangelische Sache durch seine Gelehrsamkeit zu unterstützen. Im folgenden Jahre 1541 machte die damals herrschende Pest seinem Leben am 1. August unerwartet schnell ein Ende. Er starb, von der Gelehrtenwelt in und außerhalb Basels tief betrauert. Sein früher Tod ist von den namhaftesten Männern der Zeit, wie Mikyllus, Sapidus, Beza, Camerarius, Muskulus u. a., in Trauergedichten beklagt worden.

Simon Grynäus war ein Gelehrter ersten Ranges. Der griechischen Sprache war er mächtig wie wenige; seine philologische Thätigkeit war ungemein ausgebreitet und umfaßte die verschiedensten Autoren. In der Theologie war er mehr Theoretiker als Praktiker; seine Kenntnisse, sein klarer Verstand und seine richtige Einsicht in die Verhältnisse waren aber Eigenschaften, die ihm auch als Theologen hohe Geltung verschafften. Seine reformatorische Thätigkeit wird stets anerkannt werden müssen. Sein Charakter hatte etwas sehr Gewinnendes; er war bescheiden, leutselig, milde, friedfertig. Mit allen bedeutenden Männern der Zeit stand er in Verbindung; so war er mit Erasmus, Budäus, Vives, Sturm, Melanchthon, Zwingli, Ökolampad, Bullinger, Calvin und vielen anderen in Briefwechsel. Sein Herzensfreund aber war Butzer. In Polen und Ungarn, in Italien und England hatte er Anhänger und Schüler. Er war das glänzendste Gestirn des Grynäischen Geschlechts, das drei Jahrhunderte zu Basel blühte.

Johann Jakob Grynäus, gest. 1617. — Litteratur. Joh. Jac. Grynäei vita et mors ex variis ipsius scriptis collecta et edita a Joh. Jac. et Hieronymo a Brunn., Basil 1618 (mit einer autobiographischen Skizze). Epistolae familiares ad Chr. Andr. Julium Illustravit Sigism. Jac. Apinus, Frankfurti et Lipsiae 1715 (in der Vorrede eine Lebensbeschreibung des Grynäus). Ein andere Ausgabe Norimb. et Altdorf 1720. Zahlreiche Briefe an Grynäus handschriftlich in 12 Bänden auf der Univ.-Bibl. zu Basel, sowie andere Aktenstücke im Kirchenarchiv daselbst. Athenae Rauricae p. 29—34; Hagenbach, Geschichte d. ersten Basler Confession 1827, S. 137—156; derſ., Die theologische Schule Basels, S. 16 f.; Thommen, Gesch. d. Univ. Basel, S. 117—131. Vgl. Ochs, Gesch. d. Stadt Basel, VI.

J. J. Grynäus war der Sohn eines Neffen von Simon Grynäus, Thomas, der von jenem nach Basel gezogen und zum praktischen Geistlichen gebildet worden war. Johann Jakob war geboren zu Bern den 1. Oktober 1540, wo sein Vater damals Lehrer der Theologie war. Als derselbe 1546 zum Lehrer der griechischen und lateinischen Sprache

am Pädagogium nach Basel berufen wurde, kam er in die von Thomas Platter geleitete Schule auf Burg, besuchte seit 1551 das Pädagogium, später die theologischen Vorlesungen an der Universität, wo damals Martin Borrhaus und Simon Sulzer lehrten. Von letzterem wurde er für die lutherische Abendmahlslehre gewonnen. 1559 wurde er seinem Vater, der inzwischen vom Markgrafen Karl von Baden zum Schloßprediger in dem nahe bei Basel gelegenen Dorfe Rötelen berufen worden war, als Vikar beigegeben, und verwaltete dieses kirchliche Amt bis 1563, in welchem Jahre er sich zur Ausbildung seiner theologischen Studien nach Tübingen begab. Er hörte hier vorzüglich Jakob Heerbrand, Theodorich Schnepf, auch Jakob Andreä, sowie die Lehrer der Ethik und Physik, und erwarb sich den theologischen Doktorgrad. 1565 wurde er vom Markgrafen Karl an die Stelle seines unterdessen an der Pest gestorbenen Vaters zum Prediger in Rötelen ernannt. Diese Stelle versah er, bis er 1575 zur Übernahme der Professur des ATs nach Basel berufen wurde. Während dieser Zeit wurde er durch tieferes Nachdenken und sorgfältigeres Studium der Schriften der Kirchenväter und Reformatoren immer mehr von der Irrtümlichkeit des Dogmas der Ubiquität überzeugt und entsagte von jetzt an der lutherischen Ansicht vom Abendmahl völlig (vgl. den eigenen Bericht des Gr. über seine theologische Entwickelung in seiner 1590 zu Basel gedruckten Exomologesis). Er wies daher auch die Konkordienformel beharrlich zurück. In Basel wirkte er neun Jahre, wurde jedoch von Simon Sulzer und anderen Anhängern der lutherischen Lehre befeindet, so daß seine Stellung nicht die angenehmste war. Mit Freuden folgte er daher 1584 einem Rufe des Pfalzgrafen Johann Kasimir zur Restauration der Universität Heidelberg. Er blieb zwei Jahre daselbst und trug wesentlich dazu bei, dem reformierten Dogma in den pfalzgräflichen Landen die Oberhand zu verschaffen. Erst nach dem Tode Sulzers, an dessen Stelle zum Antistes der Kirche ernannt, kehrte er nach Basel zurück im Januar 1586. Mit der Stelle eines Antistes der Kirche von Basel war verbunden das Pastorat im Münster, der Vorstand bei der Stadtgeistlichkeit, das Archidiakonat auf dem Lande und bis 1737 eine theologische Professur (die des NTs) an der Universität. Die Thätigkeit des Grynäus in diesen verschiedenen Gebieten wird sehr gerühmt und als eine ersprießliche geschildert; auch wird hervorgehoben, daß er sich das Schulwesen sehr angelegen sein ließ, wie er denn auch vorzüglich zur Reorganisation des Gymnasiums vom Jahre 1588 mitwirkte (Fechter, Geschichte des Schulwesens in Basel bis zum Jahre 1589, S. 84; Burckhardt-Biedermann, Geschichte des Gymnasiums zu Basel, 1889 S. 58 ff.). Auch verdankt ihm die Basler Kirche die Einführung der sonntäglichen öffentlichen Kinderlehre, die vor ihm auf die drei großen Festtage beschränkt gewesen war und nun bis 1657 je am vierten Sonntag zur Sommerszeit abgehalten wurde (vgl. a. a. O. S. 85 f.) Viele Sorge verschaffte ihm die während seiner Amtsverwaltung vom Bischof Jakob Christof Blarer, siegreich durchgeführte Gegenreformation im Bistum Basel (J. Burckhardt, Die Gegenreformation in den ehemaligen Vogteien Zwingen, Pfeffingen und Birseck des unteren Bistums Basel am Ende des 16. Jahrhunderts, S. 155). Für die innere Entwickelung der Basler Kirche bezeichnet die Wirksamkeit des Grynäus insofern einen Wendepunkt, als durch ihn die von Sulzer eingeleitete Annäherung an das Luthertum wieder zurückgedrängt und ihre Verbindung mit der in der übrigen Schweiz anerkannten reformierten Lehre endgültig wieder befestigt wurde. Zwar gelang es ihm nicht die 1566 von Bullinger aufgestellte zweite helvetische Konfession in Basel zur Anerkennung zu bringen, was erst 1644 dem Antistes Theodor Zwinger möglich wurde. Dagegen brachte er die unter dem lutherisch gesinnten Antistes Sulzer beiseite gesetzte Basler Konfession von 1534 wieder zu Ansehen und gab dieselbe 1590 unter dem Titel: Das geistliche Kleinod der Kirchen Gottes in der Stadt und Landschaft Basel in Verbindung mit dem Katechismus und der Agende und unter Beifügung der von Sulzer weggelassenen Randglossen neu heraus. In den Streitigkeiten der Geistlichkeit mit der Regierung war Grynäus das Organ der ersteren. Zu theologischen Verrichtungen außerhalb Basels wurde er mehrfach verwendet. So wurde er mit anderen Theologen 1573 und 1574 vom Grafen Friedrich nach Mömpelgard berufen, um daselbst die Reformation durchzuführen. Im Juli 1587 wurde er vom Rat der Stadt Basel nach Mühlhausen abgeordnet, um nach Dämpfung der daselbst ausgebrochenen Unruhen Versöhnung zu predigen und die kirchlichen Verhältnisse ordnen zu helfen (Kraus, Die bürgerlichen Unruhen in der Stadt Mühlhausen in den Jahren 1586 und 1587, Beiträge zur Geschichte Basels, herausgegeben von der histor. Ges. daselbst, Bd I, S. 295). Im April 1588 war er Abgeordneter Basels bei der Disputation zu Bern, welche durch Samuel Huber wegen seiner Lehren über die Prädestination und seine Beschuldigungen gegen Abraham Muskulus angeregt worden war (Trechsel: Samuel Huber, Kammerer zu

Burgdorf und Professor zu Wittenberg, im Berner Taschenbuch auf 1854, bes. S. 194 ff.). Endlich wurde er 1592 im Namen der vier reformierten Städte der Schweiz zum Pfalzgrafen Friedrich IV. abgesandt, um diesem zur Thronbesteigung zu gratulieren und das Beileid der Städte über den Tod Johann Kasimirs auszusprechen.

Grynäus starb am 13. August 1617. Fünf Jahre vor seinem Tode hatte er das Unglück, blind zu werden; er hörte aber deswegen nicht auf zu predigen und Vorlesungen zu halten. Die Grabschrift rühmt an ihm die simplicitas cordis, die sinceritas doctrinae und die vitae integritas. Seine Schriften sind zahlreich und mannigfaltig. Es findet sich darunter Exegetisches über Bücher des A und NTs, viele kleinere dogmatische Abhandlungen, auch Praktisches, wie z. B. ein Trostbüchlein in Pestzeiten, und Patristisches (das Verzeichnis derselben Athenae Rauricae p. 33).

Von den übrigen Mitgliedern des Grynäischen Geschlechts, die sich dem geistlichen Stand oder der Theologie widmeten, sind noch folgende zwei zu nennen:

Johann Grynäus, geb. 1705, gest. 1744, berühmter Orientalist und Mitbegründer des in Basel noch bestehenden, sogenannten Frey-Grynäischen Instituts, welches eine wertvolle Bibliothek von ungefähr 10000 Bänden theologischer Werke besitzt.

Simon Grynäus, der letzte des Geschlechts, in gerader Linie von dem ältesten Simon abstammend, geb. 1725, gest. 1799, bekannt als Übersetzer mehrerer französischer und englischer antideistischer Schriften, sowie als Übersetzer der hl. Schrift im Geschmacke seiner Zeit (Basel 1776). Metzger, Gesch. d. deutschen Bibelübersetzungen in d. schweiz. ref. Kirche, 1876, S. 305 f.

W. Th. Streuber (R. Staehelin).

Gualbert, Johannes, und der Orden von Vallombrosa, gest. 1073. — Aelteste Vitae des Stifters: von Otto Pacensis, Abt v. Vallombr., dann Bischof v. Pistoja († 1153), in ASB t. III Jul., p. 343—382; die letztere bei auch Mabillon ASO S. B., saec. VI, 2, p. 268 ff. Vgl. den Commentar praevius v. Cuper: ASB l. c. 311—343, sowie die bei Potthast [2] II, 1399 verzeichneten minderwertigen Biographien Gualberts (von Lorenzini 1599 und Franchi 1640). Zugleich eine Art von Heiligengeschichte des Ordens (aber unkritisch) bot Eudosio Locatelli, Vita del glorioso Padre san Giov. Gualberto etc., insieme con le vite di tutti i Generali, Beati e Beate di questa religione, Firenze 1633; ähnlich Venant. Simius, Catalogus virorum congreg. Vallisumbrosae, Roma 1693. — Neueste ausführliche Darstellung: A. Ferrante, Vita de s. Giob Gualb., 2 voll. Monza 1883 f. Vgl. auch O. Delarc, Le Pontificat d'Alex. II, in der Rev. des questt. histt. 1886, p. 5—60; Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 208—212.

Johannes (Giovanni) Gualbert, Herr von Pistoja, wurde 985 aus einem edlen Florentiner Geschlecht geboren. Von ihm wird erzählt, daß sein Vater ihn zur Verfolgung des Mörders von einem seiner Verwandten ausgesendet habe; am Charfreitag habe er in einem Hohlwege den Mörder aufgefunden und nach dem Brauch der Blutrache ihn sofort töten wollen. Da habe derselbe, indem er seine Arme kreuzweis emporhob, um Gnade gebeten und Gualbert habe aus Liebe zum gekreuzigten Heiland ihm verziehen. Dann sei er in die Kirche des Benediktinerklosters St. Minias (S. Miniato), nahe bei Florenz, gegangen, habe hier vor dem Kruzifixe gebetet, das Haupt Jesu habe ihm für die an dem Feinde bewiesene Barmherzigkeit dankend zugenickt und er habe darauf den Entschluß gefaßt, der Kirche und dem Dienst Gottes sich zu widmen. Er sei, nachdem er durch sanftmütiges Verhalten den anfänglichen Widerstand seines Vaters besiegt und dessen Zustimmung erlangt hatte, in jenes Kloster eingetreten und hier Mönch geworden (1038). Bald aber habe er ein strengeres Leben gesucht und sei daher zu den Einsiedlern des hl. Romuald nach Camaldoli (s. d. III, 683 ff.) gegangen. Nach einiger Zeit (etwa 1039) habe er auch diese verlassen und einen eignen Orden zu streng kontemplativer Frömmigkeitsübung zu gründen beschlossen. In einem westlich von Camaldoli, am Nordwestabhange des mit Tannenwäldern bedeckten Pratomagno-Gebirges, gelegenen schattigen Waldthale, genannt Aquabella oder Vallombrosa (Vallis umbrosa), habe er in Verbindung mit zwei daselbst hausenden Eremiten seinen Vorsatz auszuführen begonnen. Andere Fromme hätten sich ihm bald angeschlossen, die aber, bevor ihre Aufnahme in seine Einsiedelei stattfand, ein Jahr lang strengen Büßungen zur Prüfung sich hätten unterwerfen und dann die strengste Erfüllung der Regel Benedikts, namentlich in betreff der Klausur, des Stillschweigens und der andächtigen Betrachtung des Lebens und Sterbens Jesu, hätten geloben müssen — Gualberts Stiftung fand Beifall und mehrte den Zuzug der sich ihm Anschließenden, so daß sie einen Orden von beträchtlicher Stärke bildeten, den der Stifter nun in Religiosen, dienende Brüder und Laien teilte. Die Einrichtung der Laienbrüder (Fratres exteriores, Conversi), um die Religiosen zu entlasten und ganz ihrem eigent-

lichen kontemplativen Berufsleben hinzugeben, scheint er als Erster ausgedacht zu haben. Eine sorgfältigere Ausbildung und weitere Verbreitung erfuhr freilich dieses Institut erst etwas später auf deutschem Boden in der Kongregation von Hirschau (s. d.). Verschiedene italische Klöster schlossen sich den Einrichtungen Gualberts bald an, Vallombrosa erhielt bedeutende Schenkungen und wurde der Stammsitz einer eigenen Kongregation des Benediktinerordens, die unter Gualbert als Abt stand, während die Vorsteher der einzelnen Klöster den Namen Superioren erhielten. Gualbert starb, nachdem er durch sein erfolgreiches Eifern wider das Laster der Simonie (u. a. als mutiger Gegner des Bischofs Peter Mezzabarba von Florenz, dessen Absetzung [1068] er herbeiführen half) zu Ruhm und Einfluß in weiteren Kreisen gelangt war, am 12. Juli 1073. Seine Kongregation zählte damals 7 Klöster; gegen Ende des folgenden Jahrhunderts, zur Zeit seiner Heiligsprechung durch Papst Cölestin III. (1193), war sie bis zur Stärke von etwa 60 Klöstern angewachsen. Diese gehörten — mit alleiniger Ausnahme der im Jahre 1094 der Kongregation beigetretenen französischen Abtei Corneillac (bei Orleans) — Italien an. — Eine Reform der in ihrer Disziplin lax gewordenen Klöster des Ordens, angebahnt durch Eugen IV., brachte im Jahre 1463 Pius II. zur Durchführung. Nur von kurzer Dauer war die später (1662) von Alexander VII. angeordnete Vereinigung der Vallombrosaner mit dem Orden der Silvestriner (wieder aufgehoben 1680). — Das reiche Stammkloster wurde 1537 mit vieler Pracht erneuert und mit schönen Gebäuden versehen. Zur Zeit der großen französischen Revolution diente es vielen Priestern als Zufluchtsort. Seit der Einigung des neuen ital. Königsreichs (1859) säkularisiert, dient es jetzt als Sitz einer großen nach deutschem Muster eingerichteten Forst-Akademie, sowie zugleich als von Florenz und anderen Nachbarorten aus gern besuchter Luftkurort (vgl. Osk. Schneider, Vallombrosa, im „Globus", Bd LIV, 1888, Nr. 14). Die ursprüngliche Kleidung der Einsiedlermönche von Vallombrosa war grau, daher nannte man sie auch „Graue Mönche"; unter dem Abte Blasius von Mailand (1500) nahmen sie jedoch braune Ordenstracht an, dann vorübergehend (während jener Union mit den Silvestrinern) schwarz. — Über den im 13. Jahrhundert durch Rosana Altimonte (genannt Humilitas, gest. 1310), zu Faenza gestifteten weiblichen Zweig des Vallombrosaner-Ordens, dessen letztes Kloster, St. Salvi in Florenz, bis zum Jahre 1869 bestand, vgl. Heimbucher, S. 211, sowie die daselbst angeführte Biographie der Stifterin von Guidducci (1632). **Zöckler.**

Gualther (Walter), Rudolf, der dritte Antistes der zürcherischen Kirche, gest. 1586. Quellen: Briefwechsel und Druckschriften (letztere beinahe vollständig bei Hottinger, Schola Tig. p. 115); Acta ecclesiastica der Stadtbibliothek Zürich. Biographien: Neujahrsblatt der Chorherren 1829 (von Fr. Ludwig Hafner); Zimmermann, Zürch. Kirche (1878) S. 73/103; Georg von Wyß in ADB X, 239.

Aus der Reihe bedeutender Zöglinge, die aus der von Zwingli begründeten Zürcher Schule hervorgingen, wurde G. der „verrühmte Poeta und Theologus", Bullingers Liebling und langjähriger Gehilfe in der Leitung der Kirche, und zuletzt noch zehn Jahre dessen Nachfolger in der Antistes würde. — Geboren in Zürich am 9. November 1519, nach dem durch Unfall erfolgten Tode seines Vaters, eines Zimmermannes, kam der arme Knabe 1528 in die Schule zu Kappel, noch unter Bullinger, in dessen Hause er dann später zu Zürich wie ein eigenes Kind aufgenommen wurde. Hier absolvierte er die Schulen als Stipendiat, begleitete 1537 einen vornehmen Engländer in dessen Heimat (das Itinerar ist noch vorhanden), und studierte 1538—41 zu Basel, Straßburg, Lausanne und Marburg (Tübingen, wie etwa angegeben wird, sah er nicht). Seine Briefe aus der Studienzeit lassen G. als einen vielseitig begabten, strebsamen Jüngling erscheinen. Er treibt Theologie, Philologie, Mathematik, Poesie, und als ihn Bullinger mahnt, er solle sich konzentrieren, antwortet er, die Theologie vernachlässige er nicht, aber ein Theologe müsse sich in den Wissenschaften umsehen. „Der ärmste der Studenten", von seinem Patron, dem Schulherrn Ammann, knapp gehalten, strebt er danach, etwas zu verdienen, bearbeitet für Oporins Verlag in Basel Annotationes zu Cicero (von „Eubulos Dynateros" 1540?), dann Pollux onomasticon mit Anmerkungen (1541) und liest mit jüngeren Schülern Euklid. In Lausanne, wo damals Konrad Geßner Griechisch lehrte, auch einige Zeit in Morges bei einem gelehrten Schulmeister, treibt er eifrig Französisch; er hat es auch später gepflegt und noch das Italienische dazu erlernt. Von den Schulen (außer Straßburg) wenig befriedigt, wünscht er bald nach Genf, bald nach Wittenberg, nach Paris und Oxford zu ziehen; in Marburg verlegt er sich auf das Dichten, verfaßt Heroinen, eine Monomachia Davidis et Goliathi carmine heroico, ein Epicedion auf Eoban Heß, das im

Namen der Universität ausging, und hofft auf den Lorbeer des Poeten. Im Frühjahr 1541 darf er mit dem Landgrafen von Hessen, der ihn freihält, am Regensburger Religionsgespräch teilnehmen, von dem er eingehend nach Zürich berichtet. Heimgekehrt wird er Provisor, dann Catechista am Großmünster und gleich hernach, als Nachfolger Leo Juds, Pfarrer bei St. Peter 1542, „ein junger, doch fast gelehrter Mann". Diese Stelle behielt G. bis an sein Ende bei. Verheiratet war er seit 1541 mit Regula Zwingli, der Tochter des Reformators, in zweiter Ehe seit 1565 mit Anna Blarer, der Tochter des einstigen Bürgermeisters Thomas Blarer von Constanz.

G. wurde sehr beliebt als Prediger und erbaulicher Schriftsteller. Sein Name bezeichnet den Übergang von der freien Homilie der Reformatoren zu der kunstgerechteren Predigtweise späterer Zeit (Würdigung, mit Beispielen, bei Zimmermann a. a. O.). Die Homilien und Bibelauslegungen, erstere auch in Auszügen (Archetypi) von Simmler und Wolf bearbeitet, erschienen in großer Zahl und vielen Auflagen fast Jahr für Jahr und bis über G.s Tod hinaus (Von der Knechtschaft der Sünd 1553, 62, 78. Homilien zu den Johannisbriefen 1553, 69, 78, 89. Apostelgeschichte 1557, 62, 69. Mc 1561, 64, 70, 77. Römerbrief 1566, 80, 88, 90. Lc 1570, 73, 79 u. s. w.). Das größte Aufsehen machte der „Endchrist" oder Antichristus, fünf Homilien über Mt 24 wider Rom und das Papsttum in den bösen Tagen des Jahres 1546; sie veranlaßten große, auch offizielle, Aufregung in der Eidgenossenschaft und wurden in alle Sprachen der reformierten Welt übersetzt.

Als Schwiegersohn Zwinglis sucht G. im kirchlichen Leben, litterarisch und brieflich das Erbe des Zürcher Reformators zu wahren. Gewandter Lateiner übersetzt er über dreißig deutsche Schriften desselben für die erste Gesamtausgabe der Werke und verfaßt die Apologia pro Zwinglio et operum eius editione (1547, vor der Ausgabe, auch separat). Um 1570 macht er, gegenüber der rigoristischen Richtung von Genf (wo einzig Beza mit G. geht) und der Pfalz, in Sachen der Kirchenzucht die mildere alt-zwinglische Praxis geltend. Von da aus kommt er gelegentlich auf die modernen Wege der Toleranz und Parität: man soll jeder Kirche ihre Bräuche und ihre Freiheit lassen und nicht darüber streiten; oder: es sei nicht erlaubt, um der Religion willen fremdes Land mit Krieg zu verheeren.

Große Arbeit hat G. geleistet als Gehilfe Bullingers in der Leitung der zürcherischen Kirche und in der Pflege der regen Beziehungen zu den reformierten Kirchen aller Länder. Seine Biographie fließt hier mit der Bullingerschen zusammen. In diesen Zusammenhang gehört seine Schrift *Οἰκέτης* seu servus ecclesiasticus, de officio ministrorum eccles. oratio (1548). Durch seinen überall ersichtlichen Ordnungsgeist und seine Freude an wohlgesetzten und zugleich hübsch geschriebenen Briefen eignete er sich vortrefflich zum Korrespondenten Bullingers, der ihm auch sein ganzes Vertrauen schenkte; ein Engländer rühmt G.: semper tui similis est, et in conscribendis litteris officiosus et in conficiendis libris industriosus. Als Beispiel für die Art, wie die beiden Zürcher sich in dergleichen Aufgaben teilten, wie für die Mannigfaltigkeit der Fragen, über welche verhandelt wurde, mag die von beiden abwechselnd geführte Korrespondenz mit Graf Ludwig von Sayn-Wittgenstein genannt werden (1570/75).

Die Vielseitigkeit, die wir an dem Studenten wahrnehmen, blieb G. auch späterhin. Dafür ist bezeichnend, daß er, der schon 1538 sich an einer lateinischen Schweizergeschichte versucht hatte, im Jahr 1562 eine deutsche Zürcherchronik verfaßte. Mit Vorliebe lieferte er lateinische und deutsche Übersetzungen, wie von patristischen und andern Schriften so im Anschluß an Leo Jud, von biblischen Büchern (Collatio Novi Testamenti ad Graecam veritatem). Namentlich aber regte sich immer wieder die poetische Ader. Es erschienen Carmina, so auf Simon Grynäus, auf Margaretha Blarer, eine Metrik (De syllabarum et carminum ratione libri II, 1542), Argumenta omnium tum veteris tum novi Testamenti Capitum elegiaco carmine conscripta (1543, 47, 54, in deutsche Reimpaare gebracht von Burkhard Waldis 1556), sogar ein dramatischer Versuch, Nabal comoedia sacra (1562, in deutsche Reime gebracht durch Heinrich Möller, Danzig 1564, deutsch in Schaffhausen aufgeführt), endlich geistliche Lieder (Der Hahn kräht uns die Stunde; Dem Herren Gott will ich loben frisch, Ps 34, vgl. Wackernagel 365. 761). — Die poetische Gabe erbte sein Sohn und Gehilfe bei St. Peter, Rudolf Gualther II., der aber jung starb (1552/75, vgl. Hottinger a. a. O. S. 117). Seine schöne Argo Tigurina oder Elegia de navi, qua cives Tigurini unius diei spacio Argentinam vecti sunt (1576) ist eine Quelle für Fischarts bekannte Bearbeitung desselben Stoffes geworden (vgl. Bächtold, Das glückhafte Schiff von Zürich, Neujahrsbl. der Stadtbibl. 1880).

Bullinger hat ſelbſt in ſeinem Teſtament dem Rat als den angezeigten Nachfolger ſeinen G. empfohlen. Als Antiſtes hat dieſer dann ſeit 1575 in konfeſſionell geſpannter Zeit und unter vielfachem Rückgang des religiös-ſittlichen Lebens mit Weisheit und Feſtigkeit geamtet, auch viel für verfolgte Glaubensgenoſſen gethan, aus Frankreich und aus der Pfalz. Im Jahr 1585 ſchwanden unverſehens ſeine Geiſteskräfte; erſt am Weihnachtstag 1586 erlöſte ihn der Tod aus völliger Umnachtung. Es dauerte bis 1611, bis Zürich wieder einen bedeutenden Mann zum Antiſtes bekam, in Breitinger (ſ. den A. Bd III S. 372). **Emil Egli.**

Guardian, von warda (vgl. Caroli cap. Bonon. a. 811 Nr. 74, 2 S. 166), garda, iſt die im Minoritenorden übliche Bezeichnung der Vorſteher ſelbſtſtändiger Konvente.

Güder, Eduard, geſt. 1882. — P. Güder, Dr. Ed. Güder ſein Leben u. Wirken, Bern 1886. Gedächtnisreden, gehalten bei der Leichenfeier.

Dr. Eduard Güder, geb. 1817 zu Walperswyl im bernischen Seeland, empfing ſeine erſte, höhere Schulbildung in Biel, durch Erſchütterung ſeines kindlichen Glaubensſtandes aber auch die Keime zu andauernden, inneren Kämpfen. Von dort kam er nach Bern, vorerſt an die Akademie, dann an die eben neu gegründete Hochſchule, wo ſeine Lehrer, der feinſinnige Schneckenburger, der geiſtreiche Hundeshagen, vor allem aber Prof. Sam. Lutz, „der bibliſche Mann aus einem Guße", wie er ihn ſpäter charakteriſierte, beſtimmend und beruhigend auf ihn einwirkten und ihn bleibend in der Theologie feſtzuhalten wußten. Nachdem er 1839 mit Auszeichnung das Examen beſtanden, bezog er behufs weiterer Durchbildung 1841 die Univerſität Berlin. Hier zog ihn beſonders Prof. Rheinwald, der Redaktor des bekannten „Repertoriums" und der „Berliner allgemeinen Kirchenzeitung" an ſich und gewann den jungen Mann für litterariſche Thätigkeit. Hier wurde er auch mit Neander bekannt, hörte Schelling und traf ſpäter mit Tholuck zuſammen. Durch den Rückruf der heimatlichen Regierung wurde die längere Zeit ihn bewegende Frage, ob er nicht der akademiſchen Laufbahn ſich widmen wolle, in negativem Sinn entſchieden. Wiederum in Biel, vorerſt nur als Vikar, dann als Pfarrer legte er nach Begründung ſeines Hausſtandes, in treuer Seelſorge, ſorgfältigem Katechismusunterricht, feuriger Predigt wie durch Anhandnahme von mancherlei Werken chriſtlicher Liebesthätigkeit, Miſſion, Fürſorge für die zerſtreuten Proteſtanten, und endlich durch fortgeſetztes, ernſtes Studium und eifrige Anteilnahme an den kantonal-kirchlichen Bewegungen jener Zeit den Grund nicht nur zur Ausprägung ſeines ganzen Mannesbildes, ſondern auch zu ſeiner nachmaligen Wirkſamkeit und Bedeutung. In dem faſt zu einem Mittelpunkt international-revolutionärer und kantonal-radikaler Beſtrebungen gewordenen Städtchen hatte er auch ſeine erſten Kämpfe zu beſtehen, hauptſächlich infolge Einführung öffentlicher Miſſionsſtunden.

1855 kam er als Pfarrer an die Nydeckkirche in Bern. Dort, in einem größeren Centrum, ſehen wir ihn nun, unter der Gunſt der Verhältniſſe, bei noch völlig ungebrochener Arbeitskraft und -Luſt die Höhe erreichen, die ihm überhaupt vergönnt war. Als Prediger nicht bloß aufs Gemüt oder den Verſtand wirkend, ſondern den bibliſchen Lehrgehalt des Textes in ſeiner Tiefe erfaſſend, verſtand er es, zuſammen mit dem hinreißenden Vortrag, dem kräftigen Organ und dem Ernſt der Erſcheinung auf der Kanzel die unter der Kanzel Sitzenden bisweilen mächtig zu erſchüttern und nachhaltig auf den ganzen Menſchen einzuwirken. Als akademiſcher Lehrer, von 1859—65 über neuteſtamentliche Theologie und Zeitgeſchichte ꝛc. leſend, bildete er mit ſeinem dem Poſitiven zugewandten Sinn eine richtige Ergänzung zu der mehr freien, kritiſchen Richtung der übrigen Kollegen und wirkte deshalb um ſo wohlthätiger auf die kleine Schar der heranwachſenden theologiſchen Jugend. Als Kirchenmann ganz ſeiner Kirche zugethan, mit Luſt und Liebe auf ihrem mit unter ſeiner Arbeit geſchaffenen verfaſſungsmäßigen Boden ſich bewegend, dabei elaſtiſch, allen Lagen gewachſen, immer nur das wirklich Mögliche anſtrebend, feſt in den Gründen und Zielen, ſoweit es ohne Verleugnung anging zum Frieden mahnend, mächtig in der Rede ſtellte er ſeinen Mann ganz und voll. Immer derſelbe, jeder Zoll ein Pfarrer, wie er iſt charakteriſiert worden, der es aber auch erwies, daß zu einem ſolchen neben der grundlegenden Liebe zum Herrn eine gründliche, auch theologiſche Durchbildung von nöten ſei.

1866 brach aus Anlaß des Schriftchens des H. Eduard Langhans, Lehrer am ſtaatlichen Lehrerſeminar zu Münchenbuchſee, „die heilige Schrift, ein Leitfaden für den Religionsunterricht u. ſ. w." der Kampf der verſchiedenen theologiſchen Richtungen in der Kirche des Kantons Bern aus. Güder ſtellte ſich mit voller Überzeugung auf die Seite derer,

die den christlichen Glauben nach seinem ganzen Inhalt ungeschmälert dem Volke erhalten wissen wollten. Er war es, der mit seinen Anträgen in den entscheidenden Verhandlungen die Synode in ihrer Majorität dahin brachte, sich frei und öffentlich vor allem Volke zu der bestrittenen Autorität der hl. Schrift zu bekennen. Aber alles Kämpfen und Ringen führte schließlich doch nicht zum Ziele. Durch den Kulturkampf im Jura veranlaßt und zugleich um der „Reform" zur Gleichberechtigung in der Kirche zu verhelfen, arbeitete die Regierung ein neues Kirchengesetz aus, das im Januar 1874 unter großer Mehrheit und Jubel vom Volke angenommen wurde. Die Zeit der gesetzlich bekenntnislosen Kirche wurde damit eröffnet. Daß Güder dazu nicht mitgeholfen, sondern nach Kräften gewehrt hatte, verstand sich nach seiner bisherigen Stellungnahme von selbst. Er hätte nun ruhig vom Schauplatze abtreten können; aber das Vertrauen von Freund und Gegner berief ihn von neuem zur Arbeit am Wiederaufbau. Er ließ sich auch hierzu bereit finden und leistete so noch manchen wertvollen Dienst seiner Kirche, die ihm auch in ihrer Mißgestalt lieb und teuer blieb. Den 14. Juli 1882 entschlief er nach längerer Krankheit.

Was nun speziell G.s wissenschaftlich-schriftstellerische Thätigkeit betrifft, so ist hier als Hauptwerk zu nennen: „Die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Toten", Bern 1853, eine eingehende dogmatisch-historische Monographie über diesen nicht leichten Punkt der biblischen Theologie, aber in der Sorgfalt und Umsicht, mit welcher die ganze Untersuchung geführt wurde, mit Recht „ein wahres Muster" genannt. Ihm folgte schon ein Jahr später die Herausgabe „der vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffes" von Prof. Schneckenburger, seinem ehemaligen Lehrer. Zwar war es bloß eine Zusammenstellung aus dem Nachlasse des feinfühligen Gelehrten, aber verdankenswert, weil in die damalige kirchlich-wissenschaftliche Diskussion eingreifend; zudem versah er die Arbeit mit einer schätzenswerten, längeren Einleitung aus der eigenen Feder. Dies sind die zwei Werke, die ihn in die theologische Gelehrtenwelt einführten und vorteilhaft bekannt machten. Neben manchen Gelegenheitsschriften, wie sie der Lauf der kirchlichen Bewegungen in seiner engeren Heimat mit sich brachten, über Krankenpflege, Eidespflege 2c.; neben dem, daß er Jahre lang die Redaktion der „Hirtenstimmen" eines mehr kantonalen, kirchlichen Blättchens, hernach des allgemein-schweizerischen „Kirchenfreundes" mit Geschick leitete und in dieselben manche treffliche Artikel einfließen ließ, erwähnen wir von in weiteren Kreisen zum Teil Aufsehen erregenden Broschüren: „die spezielle Seelsorge in den reformierten Kirchen der Schweiz", ein in Aarau vor der schweizerischen Predigergesellschaft gehaltener, tiefgefühlter und ergreifender Vortrag; ferner: „über das Wunder", „die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi und deren Bestreitung" und endlich die letzte, aber nicht schlechteste über den berühmten Berner: „Albrecht von Haller als Christ". Sie tragen alle den Stempel der Frische, der Energie einer festen Überzeugung wie der Originalität in der Erfassung und Durchführung des Themas. Eigentliche Gelehrtenarbeit forderte die Bethätigung an der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Schon von Schneckenburger für die Mitarbeit gewonnen, versagte er dieselbe nicht als Prof. Herzog in Erlangen das Werk nun wirklich in Ausführung setzte. Für die erste Ausgabe besorgte er nicht weniger denn 27 Artikel, zum Teil wahre, kleine Kabinettstücke in der großen Ausstellung der protestantischen Theologie. Der bedeutendste war wohl derjenige über Zwingli, wohl durch seitherige Arbeiten überholt, immerhin noch jetzt von Wert. Der Herausgeber aber machte ihm zu verschiedenenmalen das Kompliment, „er wisse Maß zu halten, was so wenige verstehen". Auch an der zweiten Auflage beteiligte er sich noch. In seiner letzten schweren Krankheit ließ er sich eine Arbeit dafür auf das Tischchen neben seinem Krankenstuhl legen und versuchte sie zu Ende zu führen. Es sollte nicht mehr sein. — Wir müssen staunen über seine verhältnismäßig große litterarische Produktion und sie legt beredtes Zeugnis ab von der seltenen Spannkraft seines Geistes, wenn wir dieselbe zusammenhalten mit dem, was er sonst noch geleistet hat, in seinem Amt als Dekan der Klasse Bern, Präsident des protest. kirchl. Hilfsvereins und des Komitees für äußere Mission, beständiger Synodalrat, akademischer Lehrer und als Träger mancher mehr vorübergehender Würden und Bürden, Präsident der schweizerisch-reformierten Predigergesellschaft bei ihrer Versammlung in Bern 1864, Abgeordneter der evangelischen Kirchenbehörden der Schweiz, Präsident der bernischen Kantonssynode u. s. w.

P. Güder.

Guericke, Heinrich Ernst Ferdinand, gest. 1878. — H. E. F. Guericke, Sohn des lutherischen Schloßpredigers in Wettin, späteren Superintendenten zu St. Moritz in

Halle, G. Chr. Guericke, ward am 25. Februar 1803 zu Wettin geboren. Nachdem er die lateinische Schule der Franckeschen Stiftungen mit bestem Erfolge besucht, bezog er 1820 die Universität und studierte unter Wegscheider, Gesenius, Knapp, Thilo, Niemeyer, Vater. Schon 1824 erlangte er die philosophische Doktorwürde und ward 1825 Lizentiat der Theologie (De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica). Auf Grund seiner 1827 erschienenen Schrift „August Hermann Francke" und seiner „Beiträge zur historisch-kritischen Einleitung ins NT, 1828 ff.", wurde er 1829 zum außerordentlichen Professor der Theologie in Halle ernannt, wozu 1833 die Tübinger Fakultät den Doktorhut fügte.

Wenn G. auf dieser akademischen Stufe bis an sein Lebensende stehen blieb, so ist das vornehmlich aus seiner noch zu erwähnenden kirchlichen Stellung zu erklären; denn im Dienste der Wissenschaft hat er mehr gewirkt als mancher, dem es vergönnt war, sich früh im Sessel des Ordinarius niederzulassen. Ein irgend originaler Theologe war er allerdings nicht. Er erkannte es für seine Aufgabe, die Ergebnisse der Forschung in seiner Disziplin, der historischen Theologie, andern zu vermitteln. Dem hat er mit großem Fleiße obgelegen, und daß er nicht ohne Erfolg arbeitete, zeigt der den Gegenständen entsprechende Abgang seiner Schriften: Handbuch der Kirchengeschichte, 1833, 9. Aufl. 1866; Allgem. christl. Symbolik, 1839, 3. Aufl. 1861; Historisch-kritische Einleitung in das NT 1843, 3. Aufl. als Neutestamentliche Isogogik, 1867; Lehrb. d. christl.-kirchl. Archäologie 1847, 2. Aufl. 1859. Und die Zahl seiner Leser würde wahrscheinlich noch viel größer geworden sein, wenn nicht die ungemeine Schwerfälligkeit seines Stiles zurückgeschreckt hätte.

Auch G. war in seinen jungen Jahren von der in der evangelischen Kirche Deutschlands beginnenden Erweckung erfaßt worden. Aber er blieb nicht stehen auf dieser Anfangsstufe, sondern wuchs hinein in kirchliche Klarheit und Bestimmtheit, gefördert durch eifriges Studium der Schrift und Luthers, gestachelt durch die Quälereien, denen er die Lutheraner unter der Regierung Friedrich Wilhelms III. ausgesetzt sah. Als er in sich fest geworden war, sagte er sich öffentlich von dem „puren Fürstenwerke der Union" los, ein Schritt, den er nie zurückgenommen hat, und ward am 19. November 1834 von Dr. Scheibel zum Pastor der kleinen in und bei Halle sich bildenden lutherischen Gemeinde ordiniert. Nun erfolgte seine Enthebung von der Professur. Ihm war das unbedingte Versprechen zugemutet worden, „sich jeder Polemik und sonstigen Widersetzlichkeit gegen die auf allerhöchsten Befehl in der Agenden- und Unionsangelegenheit erlassenen Anordnungen sowohl in Schriften als auch auf dem Lehrstuhl und im Privatleben, mit Vorbehalt seiner abweichenden theologischen Ansichten über diese Gegenstände, zu enthalten und den Verfügungen der Obrigkeit gewissenhaft Folge zu leisten". — Die nächsten Jahre wirkte er, von der Polizei vielfach geplagt, als Pastor seiner kleinen Gemeinde, bis diese nach Amerika auswanderte. Er selbst ward 1839 und 1840 ohne ein besonderes Gelöbnis wieder in seine Professur eingesetzt. In eben diesem Jahre 1840 gründete er mit Dr. Rudelbach die „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche", deren Redaktion er mit großer Gewissenhaftigkeit zuerst in Gemeinschaft mit Rudelbach, seit 1862 mit Fr. Delitzsch bis an sein Ende führte. Doch auch sonst beteiligte er sich am kirchlichen wie nicht minder am bürgerlichen Leben. So trat er 1844 ff. schriftstellerisch gegen die Lichtfreunde auf. 1847 richtete er an Friedrich Wilhelm IV. ein Schreiben, in welchem er dem Könige, falls er nicht umkehre, die Revolution als unvermeidlich voraussagte. Gegen diese hinwieder legte er unerschrockenes Zeugnis ab, während er seinen Bürgerpflichten selbst bis zum Eintritt in die hallische Bürgerwehr zu genügen bemüht war. In der dann beginnenden Zeit der schnöden Reaktion stimmte er offen mit der liberalen Partei, ohne darum die Ausschreitungen dieser und leere liberale Redensarten mit seinem Widerspruche zu verschonen. Als Bezirksvorsteher machte er sich um die Armenpflege verdient. Acht Jahre war er Stadtverordneter, bis der Minister von Mühler dem Wiedergewählten die Bestätigung versagte. Bis an sein Ende gehörte er der hallischen Schulkommission als Mitglied an. Und in allen Lagen erwies er sich als ein zuverlässiger Mann. Von seinem 50jährigen Doktorjubiläum am 20. März 1874 berichtet einer der Mitfeiernden: „da waren alle ihn beglückwünschenden Stimmen, voran die des hochwürdigen Fakultätsdekans, darin einig, daß sein Charakter aus einem und zwar ehernem Gusse sei, und daß er, was ihm als wahr erschien, stets mit ritterlichem Mute und unerschütterlicher Überzeugungstreue vertreten habe". Das ist einer der höchsten Lobsprüche, die einem Manne zu teil werden können. G., im persönlichen Verkehr sonst freundlich und liebenswürdig, konnte bei Vertretung seiner Überzeugung in Wort und Schrift scharf

und ſtachlicht werden, und das mag manchen unangenehm berührt haben. Aber dieſe auf die Sache gerichtete Geradheit iſt heilſam und nützt mehr, als das ſtete Verſchweigen und Verwiſchen der Gegenſätze.

Guericke ſtarb zu Halle nach ſchmerzhaftem Krankenlager am 4. Februar 1878. — Drei Frauen waren ihm vorangegangen. Acht Kinder betrauerten ihn. **G. Plitt†.**

Gürtel ſ. Kleider und Geſchmeide bei den Hebräern.

Gützlaff ſ. Miſſion.

Guibert, Gegenpapſt, ſ. Wibert.

Guibert, Abt von Nogent, geſt. nicht nach 1124. — Litteratur: Die Bemerkungen D'Acherys in ſeiner Ausgabe, Paris 1651, wiederholt MSL 156; Mabillon, Ann. OSB, Buch 60–64 a. v. O.; Fabricius, Bibl. med. et inf. lat. Bd VII, S. 362–368; Hist. litt. d. l. France X, 433 ff. (vgl. auch VII u. IX); Reuter, Geſch. der rel. Aufkl. im MA. I, 143 ff.; Michaud, Bibl. des croisades, I, 122 ff.; derſ., Hist. des crois. VI, 88 ff.; v. Sybel, Geſch. d. erſten Kreuzzugs[2] 32 ff.; Chr. Thurot, étude critique sur les histoires de la croisade (Rev. hist. 1876, S. 104 f.). Weitere Litteratur bei Ul. Chevalier, repertoire des sources hist. du m. a.; Potthast, Bibl. h. m. a.[2] I, 548.

G.s Jugend fällt in das Hildebrandiſche Zeitalter, ſein Mannesalter in die Zeit des erſten Kreuzzugs, ſein Tod in die letzte Zeit des Inveſtiturſtreits, doch ſpiegeln, abgeſehen von dem Werk über den Kreuzzug, die großen Bewegungen der Zeit ſich in ſeinen Schriften in geringem Maße, während ſie für die Kenntnis der politiſchen, ſittlichen und Kulturzuſtände der Gegenden, in denen er lebte, die wertvollſten Beiträge enthalten — G., geboren 1053 zu Clermont, Diöceſe Beauvais, aus reicher und vornehmer Familie (Gesta dei IV, 7 S. 748 und die Bemerkungen von Bogars S. 18), war G. ſchon bei ſeiner Geburt dem Dienſte Gottes und der hl. Jungfrau geweiht worden. Daß der Vater ſehr früh ſtarb, betrachtet er als göttliche Fügung (De vita sua I, 4 S. 834), da ſonſt das Gelübde kaum würde zur Ausführung gekommen ſein. Von der ſtreng kirchlich frommen Mutter im Alter von 12 Jahren dem Kloſter Flay oder St. Germer unweit Beauvais übergeben, fand er hier eine Zeit lang in dem Leſen und der Nachahmung Ovids, Virgils und der Bukoliker eine Befriedigung, die nicht ohne ſittliche Gefahr war (De v. s. cp. 15 S. 866, vgl. opusc. de virg. praef. S. 579), aber infolge einer ſchweren Krankheit ſchlug er eine ernſtere Richtung ein. Anſelm, damals Prior in Bec, beſuchte öfter das Kloſter Flay, faßte zu dem ſtrebſamen Jüngling eine väterliche Zuneigung und gewann einen tieferen Einfluß auf deſſen Entwickelung (S. 874). Lange blieb G. Mönch in Flay, Studien und exegetiſchen Arbeiten obliegend, bis er im Jahre 1104 zum Abt des Marienkloſters zu Nogent ſous Coucy bei Laon gewählt wurde. Hier blieb er bis an ſein Lebensende (zwiſchen 1121, wo er noch eine Stiftung errichtet, und 1124, wo ſchon ſein Nachfolger Andreas als Abt erſcheint S. 1126 f.).

Als Abt finden wir G. an der Spitze einer Deputation in Sachen der Biſchofswahl zu Laon vor Paſchalis II. in Dijon 1107 (De v. s. 3, 4 S. 913), im Jahre 1114 nimmt er an einem von dem B. Liſiard von Soiſſons veranſtalteten Prozeſſe gegen Katharer teil (ebd. cp. 17 S. 951 ff.); daß er in demſelben Jahre einer Synode zu Beauvais (auf der Legat Kuno den Bann über Heinrich V. ſprach) beiwohnte, erwähnt er nur zufällig, ohne irgend etwas über ſie mitzuteilen. Zeitweilig hat er ſich auch in der Umgebung Ludwigs VI. befunden (De pign. s. I, 2 S. 616; erſter Bericht über die Kropfheilungen der franzöſiſchen Könige). Mit den berühmten Schulhäuptern zu Laon, Anſellus (deſſen Ruhm d. v. s. 3, 4 S. 912) und ſeinem Bruder Radulf ſtand er freundſchaftlich, ebenſo mit dem B. Bartholomäus (Widmung der moralia in genesin S. 19), dem B. Liſiard von Soiſſons (Widmung der gesta Dei S. 679) und Norbert, dem Gründer von Premontré (totius sanctae interioritatis vero cultori ac verae discretionis magistro in der Widmung der tropologiae in Osee etc. S. 337, vgl. S. 487). Von Bruno dem Karthäuſer und ſeiner Stiftung ſpricht er mit Bewunderung und giebt intereſſante Nachrichten (De v. s. 1, 11 S. 853 ff.), die aber nicht auf perſönliche Bekanntſchaft mit Bruno ſchließen laſſen. Überhaupt ſind beſonders ausgedehnte perſönliche Beziehungen aus G.s Schriften nicht zu erkennen.

G. iſt ein Mann von bedeutender Bildung, wohl bekannt mit den Vätern wie mit römiſchen Klaſſikern, mehr jedoch Dichtern als Proſaiſten; er hätte ein leidliches Latein

ſchreiben können wenn er nicht Geſchraubtheit des Stils mit Schönheit verwechſelt hätte. Seiner Neigung und Anlage nach iſt er überwiegend Moraliſt; wenn er in dem kirchlichen Dogma zweifellos feſtſteht und auch wohl einmal zu deſſen Verteidigung die Feder ergreift, ſo fühlt er doch kein Bedürfnis, es ſpekulativ zu begründen, und es iſt bemerkenswert, daß er von einer Anregung durch Anſelm nach dieſer Seite hin nichts erwähnt. In der Schriftauslegung bevorzugt er durchweg die moraliſche, zwar, wie er bemerkt (De vit. I, 17 S. 876), nicht weil es ihm für die allegoriſche an Gedanken gefehlt hätte, wenn er ſich in ſie hätte vertiefen wollen, ſondern weil er jene für nötiger hielt in einer Zeit, in der der Glaube unerſchüttert daſtehe, die Sitten aber ſchmählich darniederliegen. Damit hängt auch ſein Dringen auf reichlichere Belehrung des Volkes durch Predigt und ſein Eifern gegen die Mißbräuche der Reliquienverehrung zuſammen. Das letztere mag man zugleich auch als Ausdruck eines gewiſſen Spiritualismus anſehen (vgl. die Schrift de interiori mundo), nur darf man dieſen nicht mit einer aufkläreriſchen Richtung verwechſeln. Wenn er einmal ausſpricht, daß auch bei falſchen Reliquien durch den Glauben Wunder geſchehen können (De pign. s. 3, 5, 2 S. 663), ſo könnte man das in rationaliſierendem Sinne verſtehen, aber G.s Anſchauung iſt davon weit entfernt. Im übrigen iſt er ein echtes Kind ſeiner Zeit, tief verſenkt in ihren Aberglauben (Verwandelung einer Frau in einen Hund D. v. s. 1, 26 S. 891 f. und andere wunderliche Geſchichten in Menge), er rät einmal, Ketzer, die man durch Zeugniſſe nicht überführen konnte, der Probe des kalten Waſſers zu unterwerfen (De v. s. 3, 17 S. 952) u. ſ. w. Überhaupt aber, wer ſagt: horrori mihi est si aliqua dicam in quibus videar patrum sententiae refragari (S. 528), der hat nicht die Art eines Aufklärers.

Unter den Schriften G.s dürfen wir die exegetiſchen beiſeite laſſen. Von Intereſſe aber iſt der den moralia in Genesin vorangeſtellte liber quo ordine sermo fieri debeat (S. 21—32), nicht, wie man aus dem Titel ſchließen könnte, eine ſyſtematiſche Anleitung zum Predigen, nicht einmal in dem Maße wie ſpäter die des Alanus (ſ. d. A. Bd I, 285, 28 ff.), ſondern nur eine Zuſammenſtellung einiger Anweiſungen und Ratſchläge. Sie beginnt mit der Klage über die herrſchende Abneigung gegen das Predigen, die, woher ſie auch kommen möge, jedenfalls ſchuldbar iſt bei denen, zu deren Beruf die Verkündigung des Wortes gehört. Aber ſelbſt die qui pastoralem non habent in ecclesia locum irren, wenn ſie meinen, den Brüdern das Wort vorenthalten zu dürfen (wobei aber G. doch wohl nur an Kleriker, beſonders Mönche, denkt „qui bene ac continenter vivunt“). Der Prediger ſoll vor allem nicht ſeine eigene Ehre ſuchen, er ſoll mit reinem Gewiſſen daſtehen, damit nicht, während er anderen gute Lehren gebe, die eigenen Sünden ihn ängſtigen; aus eigener Erfahrung ſoll er ſchöpfen, durch Gebet ſein Herz entflammen, damit er auch die Hörer entzünde. Hinſichtlich des Inhalts der Predigt empfiehlt G., das moraliſche und pſychologiſche Element in den Vordergrund treten zu laſſen; viel öfter als von den Geheimniſſen des Glaubens ſoll von der Bildung der Sitten und der Führung des Lebens die Rede ſein. Keine Art zu predigen iſt heilſamer als die, welche den Menſchen ſich ſelbſt zeigt, ihn in ſein Gemüt zurückführt, gewiſſermaßen ſein eigenes Bild vor ſein Inneres hinſtellt. So wird denn auch unter den vier Weiſen der Schriftauslegung der tropologiſchen für die Predigt der Vorzug gegeben. Ferner ſoll der Prediger jeder Klaſſe von Hörern, Gebildeten wie Ungebildeten, etwas zu bieten ſuchen; um die Aufmerkſamkeit zu feſſeln, iſt beſonders eine geſchickte Benutzung des ATs zu empfehlen, denn es iſt den Zuhörern großenteils neu, ſeine Geſchichten ziehen ſie an, ihr geheimer Sinn ergötzt ſie. — Auch das opusculum de virginitate (S. 579 bis 608) über die Vorzüge und die Schwierigkeit der Jungfräulichkeit und die Mittel zur Bewahrung derſelben, enthält, obwohl eine Jugendarbeit Gs., doch ſchon recht treffende moraliſch-pſychologiſche Bemerkungen, wie über die Verlockung durch ſcheinbar unſchuldige Dinge (cp. 9 S. 595), oder darüber, daß ein anſcheinend plötzlich eintretender ſittlicher Fall gewöhnlich ſchon länger vorbereitet ſei (cp. 11, S. 598). — In dem Tractatus de Incarnatione contra Judaeos (S. 489—521) verteidigt er die Gottheit und die jungfräuliche Geburt Chriſti gegen die Angriffe der Juden und frivole Äußerungen ihres Gönners, des Grafen Johann von Soiſſons. — Als überſchwänglichen Verehrer der heiligen Jungfrau zeigt ſich G. in dem Liber de laude S. Mariae (S. 537—578); ſie iſt ihm nicht nur Mittlerin zwiſchen den Menſchen und Chriſtus, ſondern faſt möchte man ſagen ein Mittelweſen zwiſchen Gott und den Menſchen. — So ſehr G. ſelbſt auf dem Boden der mittelalterlichen Devotion ſteht, ſo ſieht er ſich doch veranlaßt, gegen gewiſſe Mißbräuche, die mit ihr getrieben wurden, aufzutreten in der Schrift De pignoribus sanctorum (S. 607—666). Die Mönche zu St. Medard bei Soiſſons hielten für

einen besonderen Ruhm ihres Klosters den Besitz eines Zahnes Christi, wie man ähnliches hier und da auch sonst zeigte. G. war das anstößig, und er nahm davon Anlaß zu einer ausführlichen Auseinandersetzung. In keiner Weise greift er die Reliquienverehrung selbst an, aber er verlangt, daß man vor allem sich der Echtheit der Reliquien und der Heiligkeit derer, denen sie zugehörten, versichere, und tadelt aufs schärfste den in dieser Hinsicht getriebenen Betrug, von dem er interessante Beispiele beibringt. Selbst Wunder will er nicht als unbedingten Beweis für die Echtheit von Reliquien gelten lassen (s. o.). Daneben mißbilligt er mit richtigem Gefühl das Ausgraben der Körper der Heiligen, um sie in den Kirchen aufzustellen, und die Zerteilung dieser Körper. Durchaus bestreitet er endlich das Vorhandensein körperlicher Teile Christi, da dessen irdischer Leib vollständig verklärt worden ist und er uns in der Eucharistie das einzige monumentum vicarium sui hinterlassen hat. Dies giebt ihm Anlaß, im 2. Buche de corpore domine bipartito, principali scil. et mystico (d. i. hier nicht die Kirche, sondern der durch die Konsekration auf wunderbare Weise geschaffene Leib) zu handeln. G. ist entschiedener Vertreter der Transsubstantiationslehre und verteidigt namentlich den Satz, daß auch Gottlose den Leib Christi empfangen (ep. 3. 4); auch die intentio des Priesters hat bei ihm schon ihre Stelle, denn ein zufällig an der Außenseite des Kelches hängen gebliebener Tropfen Wein wird nicht verwandelt, weil die intentio nicht auf ihn gerichtet ist, ep. 2 S. 263 (zu diesem Buche ist die Epistola de buccella Judae data S. 527—538 zu vergleichen, welche die Frage, ob Judas die Eucharistie empfangen habe, bejaht). Erst das dritte Buch wendet sich eigens gegen die Mönche von St. Medard und argumentiert in breiter Ausführlichkeit gegen Reliquien Christi mit scharfer Rüge des Mißbrauchs der Reliquien zum Mittel der Gewinnsucht. — Mit Unrecht als 4. Buch de pign. s. (G. selbst redet in der ep. nuneup. S. 608 f. nur von 3 Bb.) wird die Schrift De interiori mundo bezeichnet; in ihr sucht G. zu zeigen, daß alles, was in der heil. Schrift von der überirdischen Welt unter Formen, die von der irdisch-sinnlichen Welt entnommen sind, ausgesagt wird, als nur bildlich geredet anzusehen sei. Das gilt von den Visionen des Ezechiel und der Apokalypse wie auch von den Visionen, die sonst wohl Menschen zu teil werden. Geistige Zustände werden unter sinnlichen Bildern dargestellt, was namentlich auch von der himmlischen Herrlichkeit der Seligen wie von den Strafen der Verdammten zu sagen ist. — G. ist ferner der erste, von dem wir eine ausführliche Geschichte des ersten Kreuzzugs haben: Historia quae dicitur, Gesta Dei per Francos s. historia Hierosolymitana c. 8 (S. 680—834) von 1095 bis Ende 1099 reichend (das kurze 9. Buch ist von einem Ungenannten beigefügt), geschrieben zwei Jahre nach dem Tode des Eb. Manasse von Rheims, also um 1108. Zu Grunde liegt eine nicht erhaltene Schrift eines Kreuzfahrers, die G. aber auf Grund mündlicher Mitteilungen anderer Kreuzfahrer ergänzt und in eine wie er meinte der Sache würdigere Darstellung umgegossen hat. Obwohl er hier und da Kritik übt, sind seine Angaben doch oft nicht zuverlässig, das Buch im ganzen aber bleibt eine wichtige Geschichtsquelle. Bongars, der sie zuerst herausgegeben, hat von ihr auch den Titel seiner berühmten Quellensammlung entlehnt; für die Kritik sind die neueren Werke über den ersten Kreuzzug zu vergleichen. — Endlich hat G. auch Mitteilungen aus seinem eigenen Leben gemacht: Monodiarum s. de vita sua t. III (S. 837—962). Eigentlich biographisch ist jedoch nur das erste Buch, bis zu seiner Abtswahl reichend; er will mit augenscheinlichen Reminiszenzen an Augustin ein Bekenntnis seiner Verirrungen und seiner Zurechtführung durch die göttliche Gnade ablegen. Das zweite Buch enthält Geschichtliches über das Kloster Nogent, berichtet über G.s Wahl und erzählt Mönchsgeschichten, wie deren auch in Buch 1 schon vorkommen. Am interessantesten ist das dritte, eine Schilderung des Treibens des unwürdigen Bischofs Galdrich von Laon und der Kämpfe zwischen ihm und der Kommune von Laon — ein Nachtstück mittelalterlicher Roheit, aber sehr wichtig für Rechts- und Sittengeschichte der Zeit.

Ist G. seinen eigenen Grundsätzen nicht untreu gewesen, so muß er viel gepredigt haben, aber auffallenderweise hat sich keine seiner Reden erhalten. Zwar glaubte Mabillon, in dem fälschlich Bernhard v. Cl. beigelegten Sermo über Wei 8, 1 (MSL 184, 1031—1044) die von G. selbst erwähnte Predigt über diesen Text (De v. s. I, 17 S. 875) gefunden zu haben, aber auf den Verfasser jenes Sermo scheint nach Darstellungsweise und Sprache schon das Vorbild Bernhards gewirkt zu haben, so wenig auch die Rede diesem selbst angehören kann.

Was den Eindruck betrifft, den man aus den Schriften G.s von seiner gesamten Persönlichkeit erhält, so ist zwar richtig, daß der Kontrast zwischen Äußerungen mönchischer

Demut und einer gewiſſen Selbſtgefälligkeit ebenſo wie ſein gekünſtelter Stil nicht eben angenehm berühren, aber die unverkennbare Wahrheitsliebe des Mannes, das erſichtliche Beſtreben, mit ſeinen Schriften Nutzen zu ſtiften und ſein meiſt geſundes ſittliches Urteil ſind geeignet, mit dieſen Schwächen auszuſöhnen. **S. M. Deutſch.**

Guido von Arezzo geſt. ca. 1050. — Die ſicheren Schriften G.s: Micrologus de disciplina artis musicae; Musicae regulae rythmicae; Aliae regulae de ignoto cantu; Epistola Michaeli monacho de ignoto cantu mit weiteren zweifelhaften herausgg. von Gerbert, Scriptores eccl. de musica sacra med. aevi St. Blasii 1784, II; Coussemaker, Script. de musica m. ae. nov. ser., Paris 1865, II; MSL 141. Der Micrologus ins deutſche überſ. u. erkl. von Hermesdorff, Trier 1876. Weitere angebliche Schriften G.s in der Pariſer Nat.-Bibl., u. a. ein Antiphonar, Graduale und Pſalter, jedenfalls in ſeiner Notenſchrift im 12. Jahrhundert geſchrieben. — Litteratur: L. Angeloni, sopra la vita etc., di G. d'A., Paris 1811; R. G. Kieſewetter, G. v. A., Leipzig 1840; vgl. H. A. Köſtlin, Geſchichte der Muſik im Umriß; H. Riemann, Studien zur Geſchichte der Notenſchrift, Leipzig 1878, und deſſelben Muſiklexikon 1895; MG Lib. de lite I S. 1 ff.

Die einzig ſicheren Nachrichten über G. ſind ſeinen Schriften, der Widmung des Micrologus an Biſchof Theobald von Arezzo und dem Brief an Michael zu entnehmen. Demnach ſind Geburts- und Todesjahr unbekannt. Aus einer von Baronius Ann. eccl. z. 1022 mitgeteilten Schreibernotiz ergiebt ſich, daß er im letzten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts geboren iſt. Er ſtammt aus Arezzo, iſt Anfang des 11. Jahrhunderts Mönch im Benediktinerkloſter Pomposa bei Ferrara. Nach neueren Entdeckungen von P. Morin wäre auch ſeine Abſtammung aus Arezzo zweifelhaft. Morin glaubt nachweiſen zu können (vgl. die Mitteilung in Vierteljahrsſchrift für Muſikwiſſenſchaft 1889), daß er in Frankreich geboren, zuerſt im Benediktinerkloſter S. Maur des Fosses gelebt habe. Die Gründe ſind doch nicht durchſchlagend. In Pomposa erwecken die Erfolge der Geſangslehrmethode G.s den Neid der Brüder, der ihn aus dem Kloſter vertreibt. Er findet Zuflucht bei dem Biſchof von Arezzo. Auf Einladung Johanns XIX. kommt er nach Rom. Der Papſt ſelbſt lernt nach ſeiner Methode ſpielend leicht ſingen. Den ſo berühmt Gewordenen ruft der Abt nach Pomposa zurück. Er beſchließt demnach, wieder als „Mönch unter Mönchen zu leben". Ob er nach Pomposa zurückkehrte und dort ſtarb, oder ob er identiſch iſt mit einem Prior Guido im Camaldulenſerkloſter Avellana († 1050), wie die Annalen des Ordens behaupten, iſt zweifelhaft. — Als wirkliche Leiſtung G.s darf betrachtet werden die Einführung einer leichteren Methode des Geſangsunterrichts, deren Weſen übrigens aus ſeinen Schriften nicht deutlich wird. Die Solmiſation zwar hat er nicht in ihrer ſpäteren Schulform erfunden, auch von der „Guidoniſchen Hand" wiſſen ſeine Schriften nichts. Aber die berühmten Silben ut re mi fa sol la — die Anfangsſilben der Zeilen eines Hymnus auf St. Johannes Bapt. — hat er wirklich zur Kennzeichnung der Töne der Tonleiter benutzt. Die Silben ſtammen doch vielleicht eigentlich aus dem Arabiſchen, vgl. Vierteljahrsſch. f. Muſ. Wiſſ. 1894 S. 433 f. Ferner hat G. zwar nicht die Notenſchrift, auch nicht das Linienſyſtem erfunden, aber doch das vorgefundene Syſtem verbeſſert durch Einführung weiterer Linien und Benützung der Zwiſchenräume. Die Zeichen, die er auf und zwiſchen die Linien ſetzte, waren nicht die Noten, ſondern die altüblichen Tonzeichen, die Neumen. Alles übrige über ihn iſt Mythus, der ſein Haupt ſo reichlich mit Lorbeer umrankt hat, daß er zum restaurator, ja inventor musicae wurde. In Arezzo iſt ihm ein Denkmal errichtet worden.

Neuerdings hat Thaner ſehr wahrſcheinlich gemacht, daß er als Verfaſſer eines an den EB Heribert von Mailand gerichteten Briefes gegen die Simonie zu betrachten iſt, vgl. Lib. de lit. a. a. O. **R. Schmid.**

Guido de Bres ſ. Bd III S. 364—367.

Guidonis, Bernardus, geſt. 1331. — Die ältere Litteratur über Leben und Werke Bernards iſt bei U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. Bibliographie, Paris 1886, S. 943 verzeichnet. Neueres Hauptwerk: L. Delisle, Notice sur les manuscrits de Bernard Gui, in den Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale, T. 27, 1879, S. 169—455. Von ſpäteren biographiſchen und bibliographiſchen Beiträgen ſeien erwähnt: Ch. Molinier, L'inquisition dans le midi de la France, Paris 1880 S. 5 ff., 197 ff.; derſelbe, Rapport sur une mission exécutée en Italie, in den Archives des missions scientifiques et littéraires, 3. série, T. 14, 1888, S. 189 ff., 238 ff.; H. Sachſſe, Ein Ketzergericht, Sonderabdruck aus „Halte was du haſt", Berlin 1891; H. Sachſſe, Ber-

nardus Guidonis Inquiſitor und die Apoſtelbrüder, Roſtock 1891; C. Douais, Les frères prêcheurs de Limoges, Toulouſe 1892, ſowie deſſen Einleitung zu Bernards Practica (ſiehe unten); Art. von Pohle in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd II, 1883 Sp. 430 ff. (ohne Berückſichtigung der Arbeit Deliſles); A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi. Wegweiſer durch die Geſchichtswerke des europäiſchen Mittelalters, 2. Aufl. Bd I, Berlin 1896, S. 150 ff.; O. Lorenz, Deutſchlands Geſchichtsquellen im MA, 3. Aufl., Bd II, Berlin 1887, S. 41, 52, 122, 131, 163, 175, 262 ff., 365; D. König, Ptolemäus v. Lucca und die Flores chronicorum des Bernardus Guidonis, Würzburg 1875; derſelbe, Tolomeo von Lucca, in Jahresbericht der Realſchule zu Harburg 1878 S. 5; O. Holder-Egger in NA XX, 1895 S. 415 ff.; G. Waitz u. Holder-Egger, ebenda XI, 1886 S. 422; A. Thomas, Étude sur les traductions françaises de Bernard Gui, in den Mélanges d'archéologie et d'histoire, I, 1881, S. 259 ff.; derſelbe, Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire litt. du moyen-âge, ebenda II, 1882 S. 455 ff.; Arbellot, Étude biographique et bibliographique sur Bernard Guidonis, Limoges 1896; C. Douais, Un nouveau manuscrit de Bernard Gui et des chroniques des papes d'Avignon, Paris 1889; derſelbe, Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le midi de la France, in Revue des questions histor. XXX, 1881 S. 383 ff. (auch in erweiterter Sonderausgabe erſchienen); Schiff, Oeuvres de Bernard Gui offertes à Philippe de Valois, in d. Bibliothèque de l'éc. des chartes T. 57, 1896, S. 638 f.; E. Chatelain, Une rédaction de Bernard Gui, Feſtgabe zur Vermählungsfeier von Ed. Monod und Mathilde Stapfer, Paris 1896 (nicht im Handel); C. Douais, Travaux pratiques d'une conférence de paléographie, Paris 1892; derſelbe, Bernard Gui, évêque de Lodève et le curé de Nébian, in den Annales du Midi X, 1898, S. 197 ff.

Bernard Gui (latiniſiert in Guidonis), wurde um 1261 zu Royères, nahe bei La Roche l'Abeille (Haut-Vienne, Arrondiſſ. Saint-Yrieix) im Limouſin geboren und trat 1279 in Limoges in den Predigerorden. Seine Ausbildung erhielt er in den Klöſtern zu Brives, Narbonne, Limoges und Montpellier; 1291 finden wir ihn als Sublektor in Limoges, ſeit 1292 bekleidet er das Lektoramt in den Konventen zu Albi, Caſtres (1294) und Carcaſſonne (1301 und 1305), ferner das Amt des Priors in den Konventen zu Albi (1294), zu Carcaſſonne (1297), zu Caſtres (1301) und zu Limoges (1305). Das hohe Anſehen, das Bernard Gui im Kreiſe ſeiner Ordensbrüder genoß, bekundete ſich in ſeiner Wahl zum Definitor auf den Provinzialkapiteln von 1307, 1311 und 1313 und auf dem Generalkapitel von 1308, in der Ernennung zum Vikar der Provinz Toulouſe im Jahre 1314 und zum Generalprokurator ſeines Ordens (um 1316). Ein außerordentlich verantwortungsvoller Poſten wurde Bernard Gui durch ſeine am 16. Januar 1307 erfolgte Beſtellung zum Inquiſitor von Toulouſe anvertraut; faſt achtzehn Jahre hindurch hat er in dieſem, weit über die Grenzen der Diöceſe Toulouſe hinausreichenden Bezirke, dem eigentlichen Herde des franzöſiſchen Katharertums, mit glühendem Eifer ſeines Amtes gewaltet. Eine wohl ziemlich erſchöpfende Zuſammenfaſſung der Ergebniſſe ſeiner Thätigkeit als Inquiſitor liegt uns in dem von Ph. van Limborch veröffentlichten berühmten „Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae" vor (Historia inquisitionis, cui subjungitur Liber sententiarum inquisitionis Tholosanae, Amſterdam 1692), einer Sammlung der unter Bernards Leitung veranſtalteten Sermones, d. h. jener feierlichen öffentlichen Verhandlungen, in welchen das Inquiſitionstribunal ſeine Entſcheidungen begründete. Auch außerhalb des Touloufer Bezirks iſt Bernard als Inquiſitor thätig geweſen, ſo z. B. in den Jahren 1322 und 1323 in der Grafſchaft Foix, wohin ihn der Biſchof von Pamiers zuſammen mit ſeinem Ordensgenoſſen, Jean de Beaune, dem Inquiſitor des Bezirks von Carcaſſonne, zeitweilig berufen hatte (Molinier, Archives S. 238 ff.). Die im Laufe des 14. Jahrhunderts erfolgte Ausrottung des ſüdfranzöſiſchen Katharertums iſt ohne Zweifel zum guten Teile auf die von Bernard entfaltete Thatkraft und Umſicht zurückzuführen. Bei aller Härte, mit der er dem Ketzertum entgegentrat, und die ihm auch die Anwendung der Folter in Ketzerprozeſſen als unbedenklich erſcheinen ließ, hat Bernard Gui ſich doch von Ungerechtigkeiten gegen die von ihm Verfolgten fern gehalten und mit der ihn auszeichnenden Gewiſſenhaftigkeit über die Lehren der einzelnen ketzeriſchen Sekten ſich zu unterrichten geſucht. Ein Zeugnis dafür beſitzen wir in Bernards, erſtlich von Deliſle und Molinier eingehend gewürdigten und ausgenutzten, von Douais leider in recht ungründlicher Weiſe herausgegebenen „Practica inquisitionis" (Paris 1886), einem Hand- und Formelbuch für die Beamten der Inquiſition, das aber zugleich auch die wichtigſten Aufſchlüſſe über die Lehren und Beſonderheiten der verſchiedenen ketzeriſchen Parteien liefert. Die weitgehenden Anleihen, die die „Practica" bei den von ihr benutzten Quellenſchriften über das mittelalterliche Ketzertum machte, haben namentlich C. Müller (Die Waldenſer, Gotha 1886 S. 160 ff.), Tanon (Hist. des tribunaux de l'inquisition en France, Paris 1893, S. 165) und Sachſſe (Bernardus und die Apoſtelbrüder)

nachgewiesen. Über die Mängel der Ausgabe von Douais und ihr Verhältnis zu den Arbeiten von Molinier vgl. C. Müllers Besprechung in der ThLZ 1886 Sp. 129 ff. und Denifle im ALKG II (1886) S. 189; über die Bedeutung und die Handschriften der „Practica" vgl. Molinier, L'Inquisition S. 197 ff., Molinier, Archives S. 189 ff., Tanon a. a. O. S. 162 ff., Delisle S. 351 ff. 452 ff. und die beiden Schriften von H. Sachsse. Nach Sachsses Darlegung ist der „Practica" die Abfassung einer besonderen Denkschrift Bernards über die Sekte der Apostelbrüder im Jahre 1316 vorausgegangen, die uns noch in einem den Handschriften der „Practica" beigegebenen Anhang erhalten ist, von Bernard aber auch in die „Practica" hineingearbeitet wurde. In ausgiebigster Weise ist Bernards „Practica", die auffallenderweise über die Grenzen Frankreichs hinaus keine Verbreitung fand, von dem Inquisitor Nicolaus Eymericus († 1399) für sein „Directorium inquisitorum" ausgeschrieben worden (Molinier, Un traité inédit contre les cathares, Annales de la fac. des lettres de Bordeaux V, 1883 S. 250). — Daß auch die Kurie die hervorragenden Fähigkeiten Bernards würdigte, zeigt seine wiederholte Verwendung in ihrem diplomatischen Dienste. So wird er 1317 zusammen mit dem Minoriten-Provinzial Bertrand de la Tour behufs Friedensstiftung zwischen den ober- und mittelitalienischen Welfen und Ghibellinen und zur Beilegung der Parteikämpfe in Genua nach Italien entsandt, 1318 erhalten beide Gesandte den Auftrag, eine Aussöhnung zwischen König Philipp V. von Frankreich und dem Grafen Robert von Flandern zu vermitteln (Thomas a. a. O. T. II S. 456; Eubel, Bullarium Franciscanum T. V, ed. Eubel Nr. 243, 253 f. 338). Als wohlverdiente Auszeichnung erhielt Bernard am 26. August 1323 seine Ernennung zum Bischof von Tuy (Span. Provinz Pontevedra, Galicien), von wo er schon am 20. Juli 1324 auf das südfranzösische Bistum Lodève (Dep. Hérault, nordöstlich von Narbonne) versetzt wurde. Nachdem er auch in diesem Wirkungskreise eine ungemein vielseitige Thätigkeit entfaltet hatte, ist er am 30. Dezember 1331 gestorben und seinem Wunsche gemäß in der Dominikanerkirche zu Limoges beigesetzt worden. Bernards Biograph rühmt seine Sittenreinheit und die heitere Liebenswürdigkeit seines Wesens; seine Ordensgenossen trauten ihm die Gabe wunderbarer Krankenheilung zu. — In allen Stadien seiner vielseitigen amtlichen Bethätigung hat Bernard Gui doch stets Muße für eine ungemein ausgebreitete schriftstellerische Wirksamkeit gefunden, über die uns Delisles ausgezeichnete Arbeit in erschöpfender Weise unterrichtet hat. Als Historiker hat Bernard namentlich durch seine große Geschichte der Päpste (Flores cronicorum seu catalogus pontificum Romanorum), durch seine Kompendien der Papst- und Kaisergeschichte (Catalogus brevis pontificum Romanorum et imperatorum) und seine Chronik der französischen Könige sich einen Namen gemacht. Alle diese von Späteren eifrig benutzten und zum Teil durch französische und provenzalische Übersetzungen in weiten Kreisen verbreiteten Werke wie seine kleineren profangeschichtlichen Arbeiten, bezüglich deren wir im übrigen auf die Schriften von Delisle, Potthast, Lorenz u. s. w. verweisen müssen, charakterisieren sich in erster Linie allerdings vorwiegend als Kompilationen, lassen aber doch die ungemeine Belesenheit und den auf die Herbeischaffung des, zum Teil sehr wertvollen, Quellenstoffs verwandten riesigen Fleiß des Verfassers wie auch ein für jene Zeit ungewöhnliches Maß von Kritik und Selbstständigkeit des Urteils erkennen. Unermüdlich sehen wir Bernard an der Verbesserung und Fortführung seiner chronikalischen Darstellungen arbeiten, von denen z. B. die „Flores cronicorum" zwischen 1316—1331 neun verschiedene Bearbeitungen, seine Chronik der französischen Könige über sieben Redaktionen erfahren hat. In nahen Beziehungen stand Bernard zu seinem Ordensbruder Tolomeo von Lucca, dessen Kirchengeschichte er zur Fortführung seiner „Flores" benutzte, während er in späteren Jahren Tolomeos Kirchengeschichte fortgesetzt zu haben scheint (vgl. König a. a. O.; Delisle S. 197; Lorenz II, 266). Von Bernards übrigen geschichtlichen Werken ist in erster Linie das im Auftrag des Ordensmagisters 1304 in Angriff genommene große Sammelwerk zur Geschichte des Dominikanerordens zu erwähnen. Den ersten bisher ungedruckt gebliebenen Teil der Sammlung bildet eine Bearbeitung der von dem Dominikaner Stephan de Salanhaco († 1291) unvollendet hinterlassenen Aufzeichnungen über die Geschichte des Dominikanerordens, die namentlich für die Gelehrtengeschichte des Ordens von Wichtigkeit sind (vgl. Molinier, L'inquisition S. 212 f.; Denifle im ALKG I [1885] S. 148; II [1886] S. 167 ff.; Preger in ZhTh Jahrg. 1869, S. 15 ff.; F. W. E. Roth im NA X [1885] S. 395 ff.). Hieran schloß Bernard seinen „Tractatus de tribus gradibus prelatorum in ordine predicatorum", d. h. eine Geschichte der Ordensmagister sowie der Provinzialprioren, von welchen letzteren allerdings nur diejenigen der Provinzen Toulouse, Provence, Frankreich und Dänemark behandelt wurden (großenteils

abgedruckt in Martène und Durand, Thesaurus novus anecdotorum Tom. VI 397 ff.). Daran reihen sich ausführliche Darstellungen der Geschichte der einzelnen Konvente der Provinzen Toulouse und der Provence, welche zum Teil äußerst wertvolle Aufschlüsse über die Kirchengeschichte Südfrankreichs im 13. nnd 14. Jahrhundert enthalten, und denen Bernard wichtige ältere Aufzeichnungen, wie namentlich die Chronik des Guilelmus Pelissus († 1268) eingefügt hat. (Sehr unvollständiger Abdruck bei Martène und Durand, Collectio VI, 437—540; Auszüge bei Delisle S. 303 ff. 386 ff., der auch sonstige frühere Benutzer dieses Abschnittes nachweist; über Guilelmus Pelissus vgl. Potthast a. a. O. I, 559). In höchst umfassender Weise sind die Aufzeichnungen Bernards zur Geschichte seines Ordens und speziell der südfranzösischen Ordenskonvente neuerdings in einer Reihe von Schriften Cél. Douais verwertet und zum Teil ausgezogen worden, von denen folgende erwähnt seien: Les sources de l'histoire de l'inquisition dans le midi de la France (1881); Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères prêcheurs (1884); Les frères prêcheurs en Gascogne (1885); Les frères prêcheurs à Pamiers (1885); Les frères prêcheurs de Limoges (1892); l'Albigéisme et les frères prêcheurs à Narbonne (1894); Guillaume Garric de Carcassonne, in Annales du midi X (1898) S. 5 ff. Außer einer Liste der sämtlichen Dominikanerkonvente umfaßt Bernards große Kompilation endlich noch eine Sammlung der Akten der Generalkapitel des Dominikanerordens sowie der Provinzialkapitel der Provinzen Toulouse und Provence; die Akten der Generalkapitel liegen seit kurzem in der Ausgabe von B. M. Reichert (Monumenta ordinis fratrum praedicatorum T. III, Romae et Stuttgardiae, 1898) gedruckt vor, Bernards Sammlung der Akten der Provinzialkapitel der älteren Dominikanerprovinz Provence (bis 1302) hat Douais neuerdings bekannt gemacht (Acta capitulorum provincialium ordinis fratrum praedicatorum . . . Toulouse 1894). Ungedruckt ist noch Bernards „Speculum sanctorale", eine außerordentlich umfangreiche Sammlung von Heiligenlegenden, die nach Delisles Mitteilungen weit über den Durchschnitt ähnlicher hagiographischer Werke hinausragt. Verloren scheint die von Bernard angelegte Chronik nebst Urkundenbuch des Bistums Lodève, während das von ihm als Bischof von Lodève bearbeitete „Synodale" von Douais kürzlich wieder ans Licht gezogen wurde (Un nouvel écrit de Bernard Gui, le synodal de Lodève, Paris 1894). Von seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten ist ferner noch ein, wie es scheint, nach vorzüglichen Quellen gearbeitetes Werk „de temporibus et annis generalium et provincialium conciliorum", von seinen theologischen Werken die Abhandlungen über die Messe und die Empfängnis der Jungfrau Maria zu erwähnen. — Große Verwirrung hat in früherer Zeit der Bernard fälschlich beigelegte Beiname „de Castris s. Vincentii" hervorgerufen, der im weiteren Verlauf der Dinge dazu geführt hat, die Bernard zugehörenden Schriften auf zwei Verfasser, Bernardus Guidonis und Bernardus de Castris s. Vincentii, zu verteilen und ihn mit dem Dominikaner Guido de Pileo aus Vincenza, Bischof von Ferrara († 1331), zu verwechseln. Wohl zu unterscheiden ist Bernard auch von seinem älteren Zeit- und Ordensgenossen Bernardus Guidonis aus Béziers (daher Biterrensis), der um 1273 gestorben ist. — Bernards Neffe, Petrus Guidonis, der 1338 als Provinzial der Dominikanerprovinz Toulouse, um 1343 als Inquisitor von Toulouse begegnet und eine Geschichte der Heiligen des Dominikanerordens schrieb († 1347), ist wohl der Verfasser der von Delisle (a. a. O. S. 427 ff.) erstmals vollständig veröffentlichten Biographie Bernards, die in wenig veränderter Form in die Chronik des Dominikanerklosters zu Limoges (C. Douais, Les frères prêcheurs de Limoges S. 41 ff.) übergegangen ist. Über Petrus Guidonis vgl. Delisle S. 171, 173 f.; Molinier, L'inquisition S. 208; U. Chevalier, Répertoire S. 944; C. Douais, Les frères prêcheurs en Gascogne S. 453 f. **Herman Haupt.**

Guilbert s. Gilbert Bd VI S. 664—665.

Guitmund, Christian, von Aversa, gest. ca. 1095. — Die editio princeps der libri tres de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia veranstaltete Erasmus, Basel 1530; die confessio gab zuerst Ulimmier zugleich mit dem vorgenannten Werke heraus, Löwen 1561; beide wurden dann wieder abgedruckt in der BM XVIII, S. 440—465; die epistola ad Erfastum edierte zuerst d'Acheri, Spicilegium II, S. 377—386; alle drei Schriften sind erschienen MSL 149, S. 1427—1508. — Ueber G.s Leben handeln Ordericus Vitalis, historia ecclesiastica l. IV, c. 8, ed. le Prevost 2, S. 224—234; Anonymus Mellicensis c. 90, 102, ed. Ettlinger, S. 84, 90. — Litteratur: Fabricius, Bibliotheca 7, S. 171; Hist. littér. de la France 8, S. 553—572; Schnitzer, Berengar v. Tours S. 350—370; die

Dogmengeſchichten von Bach 1, S. 586 f., Harnack 3, S. 353 Anm. 3, Seeberg 2, S. 60, Loofs[3] S. 269 f.

Guitmund wurde wohl noch im erſten Viertel des 11. Jahrhunderts als der Sohn eines Prieſters in der Normandie geboren. Als Jüngling genoß er den Unterricht Lanfranks von Bec (vgl. de corporis etc. l. II, S. 1449 D). Später begegnet er uns als Mönch in dem Kloſter La-Croix-Saint-Leufroi in der Diöceſe Evreux (Depart. Eure, zwiſchen Gaillon und Evreux). Von hier aus berief ihn Wilhelm der Eroberer nach der Schlacht bei Senlac (14. Oktober 1066) nach England. Er hatte die Abſicht, bei gelegener Zeit dem berühmten Mönche ein engliſches Bistum zu übertragen. Aber Guitmund ließ ſich nicht zum Bleiben bewegen. Er erklärte, nach Orderik in einer großen Rede dem König und ſeinen Baronen, daß die Verleihung engliſcher Bistümer an normänniſche Geiſtliche, welche weder die Sitten noch die Sprache des unterworfenen Volkes kännten, wider die Kanones verſtoße, daß er die opima praeda Angliae als Liebhaber der Armut Chriſti gern den amatores huius mundi überlaſſe, daß er nach den Geſetzen der Hebräer und anderer Völker überhaupt Wilhelms Anſpruch auf den engliſchen Thron für nicht ſo berechtigt halten könne, wie Wilhelm ſelbſt ihn darſtellte. Nach Orderic hätten dieſe freimütigen Aeußerungen dem kühnen Mönche nicht nur nicht geſchadet, ſondern im Gegenteile ſein Anſehen ſo geſteigert, daß der König-Herzog ihn im Auguſt 1079 als Kandidaten für den Erzſtuhl von Rouen mit ins Auge faßte. Da hätten die durch jene Rede tief verletzten geiſtlichen Streber des normänniſchen Hofes ſeine Erhebung dadurch vereitelt, daß ſie an G.s illegitime Herkunft erinnerten. G. ſelber hätte bald darauf der Heimat Valet geſagt und ſich in Rom niedergelaſſen, wo ihn Gregor VII. zum Kardinal befördert habe. — Schon die Mauriner haben erkannt, daß dieſe Erzählung nicht in allen Punkten Glauben beanſpruchen kann. Denn zur Zeit der Rouener Wahl von 1079 befand ſich G. nachweislich bereits das dritte Jahr in Rom. Orderic hat alſo ſicher G.s Romfahrt zu ſpät angeſetzt. Aber höchſt wahrſcheinlich verlegt er auch G.s Kandidatur für den Erzſtuhl in eine zu ſpäte Zeit. Iſt überhaupt an der Geſchichte etwas Wahres, ſo kann ſie nur auf die Erledigung des Erzſtuhls nach Maurils Tode (9. Aug. 1067) ſich beziehen. — Wie dem auch ſein mag, jedenfalls iſt G. bereits zu Beginn des Jahres 1077 in Rom nachweisbar. Er wurde dort jedoch nicht Kardinal, ſondern trat in ein Kloſter ein, wobei er, wie es ſcheint, den Namen Chriſtianus annahm, unter dem er ſeitdem uns öfters begegnet (vgl. die Angaben des Melker Anonymus; Paul v. Bernried, V. Gregorii VII, c. 90 ed. Watterich, Rom. pontif. Vitae 1, S. 527; Anonymus Chiefflet. Bouquet 14, S. 37; auch Pertz Note zu Hug. Flavin. Chron. SS 8, S. 460). Indes, wenn er auch nicht Kardinal wurde, ſo erlangte er doch bald an der Kurie großen Einfluß. Im März 1077 begleitete er den päpſtlichen Legaten Bernhard von Marſeille zu dem Fürſtentage von Forchheim (Paul von Bernried a. a. O.). In einem Berichte über die Vorgänge in Rom im Dezember 1083 erſcheint er als einer der Führer der gregorianiſchen Partei (vgl. das Notat aus Arundelmſkr. no. 390, das Pertz SS 8, S. 460 mitgeteilt hat). Nach dem Tode Gregors widerſetzte er ſich im Bunde mit Hugo von Lyon aufs heftigſte der Erhebung Viktors III. (vgl. Hugos Brief an die Gräfin Mathilde, SS 8, S. 467). Beſſer wußte er ſich mit Urban II. zu ſtellen. Ihm verdankte er ſeine Erhebung auf den Stuhl von Averſa (ca. Juli 1088, vgl. Jaffé[2] no. 5358. 5361—5363). Da bereits im Jahre 1095 ein anderer als Biſchof dieſer Stadt erwähnt wird, hat er ſicher nicht lange der neuen Würde ſich erfreut. Jahr und Tag ſeines Todes laſſen ſich nicht beſtimmen.

G.s Ruhm beruht nicht auf ſeiner kirchenpolitiſchen Thätigkeit, ſondern auf ſeiner Polemik gegen Berengar von Tours und auf ſeiner Begründung der vulgär-katholiſchen Abendmahlslehre in den viel benutzten libri tres de corporis et sanguinis Domini veritate in eucharistia. Das Werk iſt ſicher in den Jahren 1073—1078 entſtanden (terminus post quem: die Stuhlbeſteigung Gregors VII., vgl. MSL 149, S. 1487 A; terminus ante quem: die römiſche Synode vom 1. November 1078, welche G. noch nicht kennt). Ob noch in La-Croix-Saint-Leufroi oder bereits in Rom, läßt ſich mit Sicherheit nicht ermitteln. Doch ſpricht der Umſtand, daß G. als Kollokutor (das Werk iſt ein Dialog) den ſpäter zum Abte von Montebourg im Côtentin erhobenen Mönch Roger von la Croix einführt, für la Croix. — Zweck des Werkes iſt die Widerlegung von Berengars kurz zuvor erſchienenem Buche de sacra coena. Berengars Gedankengang und Beweisführung blicken daher überall in G.s Erörterungen durch. Wie Berengar mit einer geſchichtlichen Überſicht über den Gang des Streites und ſeine perſönlichen Schickſale beginnt, ſo beginnt auch G. mit einer gehäſſig gefärbten Betrach-

tung über den Lebensgang und Charakter des Gegners (S. 1427 — 1430 A). Darauf charakterisiert er kurz die verschiedenen heterodoxen Anschauungen über das Abendmahl, die Anschauungen der umbratici, der strengen Berengarianer, der impanatores, einer der Kirchenlehre sich nähernden Gruppe der Berengarianer, welche eine latente Einwohnung des himmlischen Christus in den Abendmahlselementen statuieren, die Anschauungen einer noch mehr der Kirchenlehre sich nähernden Richtung, welche eine teilweise Wandelung der Elemente annimmt, und endlich die einer vierten, in der Hauptfrage gut orthodox denkenden, Partei, welche, um der Konsequenz zu entgehen, daß auch die Unwürdigen Christum genießen, lehrt, daß Leib und Blut Christi im Munde des Unwürdigen sich wieder in gewöhnliches Brot und gewöhnlichen Wein verwandeln (S. 1430 A—1431). Alle vier Häresien will G. widerlegen. Aber ausführlich geht er nur auf die Ansichten der umbratici ein (S. 1431—1480). Er sucht gegen sie 1. aus dem Begriffe der göttlichen Allmacht die Möglichkeit der „essentiellen" Wandelung zu erweisen (S. 1431); 2. ihre ästhetischen Bedenken gegen die Vorstellung eines Zerkauens Christi zu entkräften (S. 1431—1433). Im Anschlusse daran führt er 3. aus, daß in jeder Partikel der Elemente der ganze Christus genossen werde (S. 1434—1440 B), und legt 4. dar, daß die besondere Art der mutatio, welche im Abendmahle stattfinde, genau der besonderen Art der generatio entspreche, welche Christi Geburt darstelle, und für den Intellekt ebenso schwer begreiflich, aber für den Glauben ebenso leicht faßbar sei, wie jene (S. 1440 B. 1446 A). Im zweiten Buche bekämpft er darauf 5. sehr ausführlich Berengars Einwand, daß der inkorruptible Leib des himmlischen Christus in der kirchlichen Lehre dem Verdauungsprozesse unterworfen gedacht werde (S. 1446 A — 1454 B), und sucht 6. Berengars patristische Beweise zu entkräften (S. 1454 B—1468). Im 3. Buche bemüht er sich dann 7., aus den Vätern den Beweis für die Kirchlichkeit der Transsubstantionslehre zu liefern (S. 1469—1480 D) und endlich 8. kurz die drei anderen oben genannten Häresien zu widerlegen (S. 1480 D—1494). Am längsten verweilt er bei den impanatores, weil er überzeugt ist, daß diese halben Berengarianer noch gefährlicher sind, als die strengen, die umbratici. — G. besitzt eine beachtenswerte Gelehrsamkeit (doch erlaubt die hist. littér. S. 566 gegebene Liste keinen festen Schluß auf den Umfang seiner Lektüre, da G. die Mehrzahl der dort angeführten Autoren schon bei Berengar zitiert fand). Er schreibt ein viel flüssigeres und besseres Latein, als Berengar. Er drückt sich oft sehr treffend und witzig aus. Auch als Dialektiker ist er dem Turoner Scholastikus zum mindesten ebenbürtig. So erklärt es sich, daß er in der Polemik gegen den großen Ketzer viel glücklicher ist, und auch positiv zur Begründung der Kirchenlehre viel mehr beigetragen hat, als sein Lehrer Lanfrank. Wichtig ist vor allem, wie er selbst klar erkannt hat, der Gedanke, daß in jeder Partikel der Hostie der himmlische Christus gegenwärtig sei, sowie der Versuch, die Wandelungslehre mit Verwendung der Begriffe substantia und accidens logisch zu begründen. Die Zeitgenossen haben die Vorzüge des Werkes begeistert anerkannt. G. galt ihnen als Theologe für ebenso bedeutend, wie Lanfrank, ja für bedeutender noch, als Anselm (vgl. Anselms Brief an Avespot, Epist. I, nr. 16 MSL 158, S. 1082).

Außer diesem Hauptwerke besitzen wir von G. noch einige kleine Schriften, nämlich 1. die confessio de sancta trinitate, Christi humanitate corporisque ac sanguinis Domini nostri veritate (MSG S. 1495—1502), 2. ein Fragment der epistola ad Erfastum (ebd. S. 1502—1508). Die letztere ist die Antwort G.s auf einen Brief des Erfast, zweiten Abtes von Lire in der Normandie, über die Trinität, die erstere, wie schon der Titel sagt, eine bekenntnisartige Betrachtung über die Trinität, die Menschheit Christi, die Eucharistie, gerichtet an den Mönch Robert von la Croix, einen Freund G.s, der mit ihm nach Italien ging und später Abt von San Lorenzo in Aversa wurde. Nur das Datum dieser confessio läßt sich ungefähr bestimmen. Sie ist sicher jünger, als der Dialog (s. besonders S. 1500). Beide Schriften sind interessant als Belege dafür, daß auch G. bereits sich mit dem trinitarischen Problem eingehend beschäftigte; s. die A. Anselm Bd I S. 568, 16 u. Roscelin. Inhaltlich bieten sie nichts Neues. G. begnügt sich zu wiederholen, was er von Augustin gelernt hat; vgl. die confessio insbesondere mit Augustin, de trinitate 9, 2; 12. 14, 8. 15, 6 f. Neben diesen zweifellos echten Schriften findet sich in den Ausgaben als ein Werk G.s verzeichnet eine Rede G.s an den König und die anglo-normännischen Großen. Diese Rede ist, mögen auch Gedanken darin verarbeitet sein, die G. ausgesprochen, unstreitig eine Komposition Orderiks. Weiter werden von dem Melker Anonymus G. zugeschrieben Kommentare zu Matthäus, Lukas, Johannes. Aber schon Fabricius hat erkannt, daß der Anonymus den Guitmundus-Christianus

verwechſelt hat mit dem Christianus-[Druhtmarus], dem bekannten Theologen der Karolingerzeit, der uns als Autor der Kommentare, die er im Auge hat, gut bezeugt iſt. **H. Böhmer.**

Guizot, Franz Peter Wilhelm, wurde geboren in Nimes, den 4. Oktober 1787 und ſtarb 1874. Sein Vater, ein Advokat, ſtarb auf dem Schaffot während der Schreckenszeit; ſein väterlicher wie ſein mütterlicher Ahne waren Hugenottenpfarrer aus der Verfolgungszeit (pasteurs du Désert). Seine Mutter, eine fromme und begabte Frau, zog ſich mit ihm nach Genf zurück, wo ſie ſeine Studien überwachte. Er lernte daſelbſt nicht bloß die klaſſiſchen Sprachen, ſondern auch gründlich deutſch, engliſch und italieniſch und ſtudierte mit beſonderer Vorliebe Geſchichte und Philoſophie. Mit 18 Jahren kam er nach Paris, wo er in den gebildetſten und bedeutendſten Familien Eingang fand, und mit ſeiner Feder ſein Brot verdiente. Gleich von Anfang an prägte ſich ſein Charakter aus, ſowie er bis ans Ende unwandelbar geblieben iſt. Er war eine ſtramme, feſte Natur, hatte über alle Gegenſtände ſeine klaren beſtimmten Begriffe, von denen ihn nichts mehr abbringen konnte; daher fand auch bei ihm keine ſolcher Schwankungen ſtatt, wie ſie nicht ſelten bei Staatsmännern ſowohl als auch bei Philoſophen vorkommen. Seine Geſichtszüge, die ſich ſogar im Alter kaum geändert haben, waren der treue Abdruck ſeiner Seele: Unbeugſamer Wille, Stolz, ſcharfer Verſtand, großes Selbſtbewußtſein, — dieſe Hauptzüge ſeines Charakters traten auf allen Gebieten hervor, in der Politik, auf dem Lehrſtuhl und in der Kirche. Er hatte ebenſo fanatiſche Haſſer als Bewunderer; in dem Revolutionsſturm von 1848 bedrohte die Volkswut ſein Leben; er mußte heimlich entfliehen und zwei Jahre lang in England verweilen. 1812 verehelichte er ſich mit Frl. von Meulan, die katholiſch war und ihm einen Sohn gebar, der jedoch früh ſtarb. Nach ihrem 1827 erfolgten Tode und auf ihren Rat trat er in eine zweite Ehe mit ihrer Nichte, Eliſa Dillon, die jedoch ſchon 1833 ſtarb und ihm zwei Töchter und einen Sohn hinterließ. Guizot führte einen unbeſcholtenen Wandel; er war uneigennützig und von unbeſtechlicher Redlichkeit. Obſchon er die höchſten Stellen im Staate bekleidete und als Miniſterpräſident die ganze Macht Frankreichs in Händen hatte, iſt er arm geblieben. Doch wird ihm vorgeworfen, in ſeiner politiſchen Thätigkeit von den ſtreng ſittlichen Prinzipien abgewichen zu ſein, namentlich bei den Deputiertenwahlen. Er zeichnete ſich zuerſt als Geſchichtsprofeſſor an der Sorbonne und als Schriftſteller aus. Seine Sprache war nicht gerade eine glänzende, jedoch edel, klar und präzis; ſeine Meiſter waren Montesquieu, Boſſuet, Vico und Herder. Er gehörte der Schule der doctrinaires an, die Liberalismus und Konſervatismus zu verbinden, und in der konſtitutionellen Monarchie die Errungenſchaften der großen Revolution mit der Autorität und der Ordnung, die das Königtum ſichert, zu vereinigen ſtrebten. Seine Vorleſungen an der Sorbonne galten daher unter der Reſtauration als freiſinnig und hatten großen Erfolg, wurden deshalb auch bald von der Regierung unterſagt. Das bedeutendſte hat Guizot auf dem Gebiete der Geſchichte geleiſtet; ſeine Hauptwerke ſind: Essais sur l'Histoire de France (1823), die Epoche machten; Histoire de la Révolution d'Angleterre (1827—1828); Histoire générale de la Civilisation en Europe (1829); Vie, correspondance et écrits de Washington etc. (1839—1840); Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps (1858) 9. Bd 1858—1868; Vie des quatre grands chrétiens français (der erſte Band allein iſt erſchienen, 1873, enthaltend Ludwig den Heiligen und Calvin); und das vortreffliche Werk ſeiner letzten Lebensjahre: Histoire de France racontée à mes petits-enfants. Guizot hat auch Shakeſpeare ins Franzöſiſche überſetzt.

Als Staatsmann haben wir Guizot nicht näher zu beſchreiben. Nur ſei das große Verdienſt erwähnt, das er ſich als Miniſter des öffentlichen Unterrichts (1832—1834) um das Unterrichtsweſen erworben. Schon 1816 hatte er ſich mit dieſer Frage befaßt, in ſeinem Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'Instruction publique, in welchem er ſich gegen die abſolute Lehrfreiheit ausſprach, und für den Staat das Recht beanſpruchte, den öffentlichen Unterricht zu leiten und zu regeln. Er reorganiſierte die Volksſchulen und die Gymnaſien und verbeſſerte bedeutend die Hochſchulen. Am meiſten intereſſiert uns jedoch Guizot als Mann der Kirche; er iſt die Hauptſtütze der Orthodoxie in der reformierten Kirche Frankreichs geweſen und hat auf dieſelbe einen tiefgreifenden Einfluß geübt. Er war es hauptſächlich, der den Riß in der Pariſer Paſtoralkonferenz veranlaßte, der zu allen ſtrengen Maßregeln trieb, welche auf und nach der Synode von 1872 die reformierte Kirche entzweiten (ſ. den A. „Frankreich, die ref. und luth. Kirche" Bd VI, S. 191, 38 u. f.). Und doch muß, wer ſeine Orthodoxie genauer prüft, erkennen, daß

er kaum über den Supranaturalismus hinausgekommen ist. Auch er hatte den Einfluß des 18. Jahrhunderts verspürt. Er erzählt in der Revue des Deux Mondes wie er einst mit Erstaunen entdeckt, daß sein Glaube, den er bisher für einen christlichen gehalten, nichts weiter als Rationalismus oder flacher Deismus sei; wie er aber, da er Gibbon studierte, erkannt habe, daß das Christentum, das in seinen Anfängen so gewaltige Hindernisse überwunden und die menschliche Natur so tief erschüttert hat, unmöglich als eine gewöhnliche Religion ohne göttlichen Ursprung angesehen werden könne. Seine ganze Naturanlage trieb ihn indes zur Orthodoxie hin; er war ein Autoritätsmann, und mochte die Kritik ebensowenig in Glaubensfragen als auf politischem Gebiete dulden. Die Religion war ja für ihn vor allem die Sanktion der Ordnung und der Autorität. Daher kommt auch seine große Bewunderung der katholischen Kirche. Er war stolz ein Franzose zu sein; Frankreich aber war die bedeutendste katholische Macht und hatte als solche, im Mittelalter, eine großartige Rolle gespielt; darum mußte, so oft das Interesse der katholischen Kirche im Spiel war, der Protestantismus zurücktreten, und Guizot handelte als ein katholischer Staatsmann. Für ihn sollte die kirchliche Autorität eine Stütze der staatlichen sein. Die katholische Kirche hatte aber die Autorität am gewaltigsten gehandhabt. „Der Katholicismus, schreibt Guizot, ist die höchste Schule des Gehorsams, die je in der Welt gewesen ist; sie allein hat während mehrerer Jahrhunderte das Christentum vertreten und ist heute noch dessen kräftigster Sproß." (L'Eglise et la Société chrétienne, 1861.) Als er am 24. Januar 1861 in der Académie française die Antwort auf die Rede des neuen Akademikers, Pater Lacordaire, zu geben hatte, rechtfertigte und verteidigte er das Papsttum und die weltliche Macht des Papstes, während der Dominikaner das protestantische Amerika lobte; beim Ausgang sprach einer der Akademiker: „Qu'avons-nous entendu? Un faux moine et un faux protestant." Diese Rede erregte großes Aufsehen. Die katholischen Zeitungen (namentlich Univers) frohlockten, und hofften schon, Guizot in die alleinseligmachende Kirche zurückkehren zu sehen; die protestantischen Liberalen hingegen beuteten dieselbe gegen ihn aus, in den Konsistoriumswahlen. Jedoch hat Guizot in seinen Méditations sur l'Essence de la Religion chrétienne (1866) genugsam gezeigt, daß er, trotz allem, feste evangelische Überzeugungen habe. Übrigens hatte er 1826 die Pariser Bibelgesellschaft gründen helfen; 1833 die Société pour l'Encouragement de l'Instruction primaire und 1857 die Société de l'Histoire du Protestantisme français; auch beteiligte er sich an den Jahresfesten dieser Gesellschaften; er war ferner eine zu solide, zähe Natur und hatte auf allen Gebieten zu feste, kristallisierte Begriffe, um je eines solches Umschwungs fähig zu sein. Als er, aus Gesundheitsrücksichten, sich von der Synode von 1872 zurückzog, schrieb er an dieselbe: „Ich danke Gott, daß er mich, so nahe an meinem Lebensende, berufen hat, meine feste Anhänglichkeit an den christlichen Glauben zu bezeugen". Indes gereichte diese Anhänglichkeit seiner Kirche oft mehr zum Schaden als zum Nutzen, denn Guizot hat dieselbe in eine gar verhängnisvolle Bahn hineingetrieben. Im Konsistorium, wie früher im Ministerium, war er der unbeugsame Mann des Widerstandes gewesen und hatte die Liberalen mit allen Mitteln bekämpft. Ihm ists hauptsächlich zu verdanken, daß die orthodoxe Partei die politischen Wirren benützte, um ihren Sieg zu sichern, und die Gunst der reaktionären Minister, die nach Thiers Sturz die Republik bekämpften, um diesen übrigens gerechten Sieg auszubeuten. Guizot behielt bis an sein Ende seine Geistesklarheit und seine Arbeitskraft; er starb in Val Richer den 12. September 1874. Hier noch ein Auszug aus dem Glaubensbekenntnis, das er in seinem Testamente niedergeschrieben: „Ich sterbe in der christl. ref. Kirche Frankreichs, in welcher ich geboren. Ich bin ihr immer treu verbunden geblieben, habe jedoch allezeit die Gewissensfreiheit bewahrt, die sie ihren Gliedern in ihrem Umgang mit Gott gewährt, und auf welche sie sich bei ihrem Entstehen berufen hat . . . . . Ich glaube an Gott und bete ihn an, ohne zu versuchen, ihn zu begreifen. Ich sehe ihn gegenwärtig und thätig, nicht bloß in der Weltordnung und in dem inneren Leben der Seelen, sondern auch in der Geschichte der menschlichen Gesellschaften, besonders im A. und N. Testamente, welche Denkmäler sind der göttlichen Offenbarung und des göttlichen Wirkens durch die Vermittelung und das Opfer unseres Herrn Jesu Christi zum Heil des Menschengeschlechts. Ich beuge mich vor den Geheimnissen der Bibel und des Evangeliums, und halte mich fern von allen wissenschaftlichen Erörterungen und Lösungen, womit die Menschen dieselben zu erklären gesucht. Ich habe das Vertrauen zu Gott, daß er mir erlaubt, mich einen Christen zu nennen, und ich bin überzeugt, daß wir in dem Lichte, in welches ich bald einziehen werde, den bloß menschlichen Ursprung und die Eitelkeit unserer meisten Streitigkeiten über göttliche Dinge erkennen werden". Es ist nicht ein Wort der

Reue und Buße in dieſem Bekenntniſſe, kein Sündengefühl, kein Bewußtſein eines Irrtums oder eines Fehlgriffes. Das gerade iſt die Schattenſeite dieſes wahrhaft antiken Charakters, dieſes bedeutenden, kräftigen Geiſtes; Guizot iſt, davon zeugen ſeine Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps, mit dem vollkommenſten Seelenfrieden über die Ruinen hinweggeſchritten, die er mit verurſacht hat, ohne auch nur die leiſeſte Ahnung von einer Schuld zu haben. Folgendes ſehr treffende Urteil iſt neueſtens über ihn ausgeſprochen worden: „Er hinterläßt das Andenken eines Geſchichtſchreibers erſten Ranges, eines gewaltigen Redners, eines beredten Moraliſten, eines ſtarren und etwas engen Theologen, endlich eines wohlmeinenden, jedoch wenig hellſehenden Politikers, hinter ſeiner Zeit zurück, und oft irregeführt durch einen unbeugſamen Glauben an ſeine eigene Unfehlbarkeit." (A. Debidour, La Grande Encyclopédie, Bd XIX, S. 607.)

C. Pfender.

Gundulf. — Quelle: Die Akten der Synode von Arras von 1025 nebſt dem Briefe Biſchof Gerhards I. von Cambrai an Biſchof Reginald von Lüttich von 1025, erſtmals herausgegeben in D'Achery, Spicilegium, Tom. I, Paris 1723, S. 606 ff., danach abgedruckt bei Mansi T. XIX, Venedig 1774, Sp. 423 ff., im Auszug bei Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus Tom. I, Paris 1728, S. 7 f. und bei P. Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis Neerulandicae, Gent und Gravenhage 1889, S. 1—5. — Vgl. J. C. L. Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſchichte II, 1 4. Aufl., Bonn 1846, S. 411 f.; Ch. U. Hahn, Geſch. der Ketzer, Bd I, Stuttgart 1845, S. 39 f.; C. Schmidt, Hist. et doctrine de la secte des cathares, T. I, Paris 1849, S. 35 ff.; J. v. Döllinger, Beiträge zur Sektengeſchichte des MA, Th. I, München 1890) S. 65 ff.

Um das Jahr 1025 wurde die Verbreitung von bisher unbekannten Ketzereien in den Bistümern Cambrai und Lüttich ruchbar. Eine Unterſuchung, die in Lüttich gegen die Anhänger jener Lehren angeſtellt wurde, blieb, angeblich infolge der Sorgloſigkeit des dortigen Biſchofs, erfolglos. Um ſo thatkräftiger griff Biſchof Gerhard I. von Cambrai-Arras ein. Die Anhänger der Sekte in der Stadt Arras wurden, ſo weit man ihrer habhaft wurde, gefangen geſetzt und einer im Januar 1025 nach Arras berufenen Synode zur Aburteilung überwieſen. Die Angeklagten, die als ihren Lehrer den der Verfolgung entgangenen Italiener Gundulf nannten, zeigten anfänglich große Entſchloſſenheit. Gundulf, ſo erklärten ſie, habe ſie mit den Vorſchriften der Evangelien und Apoſtel bekannt gemacht, neben denen ſie keine andere Glaubensquelle gelten ließen. Mit beſonderer Entſchiedenheit hatten die Ketzer, wie die Unterſuchung ergab, gegen die kirchliche Lehre von der Taufe, der Euchariſtie und der Buße ſich gewendet. Zugleich eiferten ſie gegen die kirchlichen Gebäude, Altäre, kirchlichen Begräbniſſe, gottesdienſtlichen Gebräuche, die Verehrung des Kreuzes und religiöſer Bilder, gegen den Kultus ſämtlicher Heiligen mit Ausnahme der Apoſtel und Märtyrer und gegen die Fürbitte für die Verſtorbenen. An die Stelle der kirchlichen Hierarchie treten bei ihnen die offenbar aus dem Laienſtande hervorgegangenen Prediger der Sekte, an die Stelle der kirchlichen Heilsmittel die „Erwählung" des Einzelnen zum Stande der Gerechtigkeit, für den es aber auch, wenn er nach jener Erwählung wieder fällt, keine Verzeihung mehr giebt. Bei ihren religiöſen Zuſammenkünften übten die Ketzer die Sitte gegenſeitiger Fußwaſchung. Als ſittliches Ideal galt es ihnen, die Welt zu verlaſſen, das Fleiſch abzutöten, von ihrer Hände Arbeit zu leben und allen Liebe zu erweiſen; der eheliche Stand wurde von ihnen als ſündhaft angeſehen. — Die Widerſtandskraft der Angeklagten, die ſchon in der Unterſuchungshaft auf harte Proben geſtellt worden war, erlahmte raſch; im Laufe der nur einen Tag dauernden Verhandlung erklärten ſich die Angeklagten zum Widerrufe bereit, worauf ihre, wenigſtens äußerliche, Ausſöhnung mit der Kirche erfolgte.

Die den Schülern Gundulfs zugeſchriebenen Lehren laſſen keinen Zweifel darüber beſtehen, daß wir in ihnen Anhänger des Katharertums zu erkennen haben, das damals erſtmals von den ſüdſlaviſchen Ländern und von Oberitalien aus über die Alpen vordrang, und gegen deſſen, gleichfalls von Italien aus geworbenen, Anhang faſt gleichzeitig (1022) in Orleans eingeſchritten wurde.

Herman Haupt.

Gurk, Bistum. — v. Ankershofen, Handbuch der Geſch. des Herzogtums Kärnten, 2. Bd 1851; v. Jakſch, Die Gurker Geſchichtsquellen, 1896.

Die Gurk iſt ein Nebenfluß der Drau. An ihr ſtiftete Hemma, die Gemahlin des ſteiermärkiſchen Grafen Wilhelm auf den Rat des EB. Baldewin von Salzburg (1041 bis 1060) ein Nonnenkloſter zu Ehren der Maria (Verunechtete Urk. Baldewins und Hemmas v. Jakſch Nr. 16 u. 17). Es war für 70 Nonnen und 20 Kanoniker beſtimmt

(Unechte Urk. Heinrichs IV. Stumpf 2753; die Zahlen ſind unanſtößig), und wurde am 15. Auguſt wahrſcheinlich 1043 geweiht. Allein das Kloſter gedieh nicht. Dies legte den Gedanken einer Umwandlung in ein Stift nahe, und damit verband ſich mit Rückſicht auf die große Ausdehnung der Salzburger Diöceſe der Plan, in Gurk ein von Salzburg abzuzweigendes Bistum zu gründen. Erzbiſchof Gebhard (1060—1088) hat ihn ausgeführt. Er verſicherte ſich zunächſt der Zuſtimmung der Kanoniker, der Miniſterialen und des Markgrafen Starchand als des Vogtes, brachte ſodann die Sache an Papſt Alexander II. und König Heinrich IV. Der erſtere erteilte im Jahre 1070 ſeine Genehmigung; im Jahre 1072 erfolgte auch die Beſtätigung durch Heinrich IV. Daraufhin hat Gebhard am 6. März 1072 die Gründung vollzogen und zwei Monate ſpäter Gunter von Chraphelt zum Biſchof geweiht (vgl. die falſche Gründungsurk. Gebhards, v. Jakſch Nr. 31, die päpſtliche Urk. Jaffé 4673, und die kaiſerliche Stumpf 2755, dazu vita Gebeh. 2 MG SS XI 26). Die Grenzen der ſehr kleinen Diöceſe beſtimmte erſt EB. Konrad (1106—1147, vita Chuonr. 4 MG SS XI S. 64f.; vgl. die Urk. Lothars III. von 1130 Stumpf 3253 und Konrads von 1131 Meiller 133). Gurk war das erſte deutſche Bistum, deſſen Biſchof von dem EB zu ernennen war, ſ. die a. Urk. Jaffé 4673 und Stumpf 2755. Daß den Salzburger Erzbiſchöfen dies Recht eingeräumt wurde, erklärt ſich daraus, daß die Diöceſe Gurk einen Teil der Salzburger gebildet hatte.

Biſchofsliſte: Gunter 1072—1090, Berthold 1090—1106, Hiltibold 1106—1131, Romanus I. 1131—1167, Heinrich 1167—1174, Romanus II. 1174—1179, Dietrich 1179—1194, Wernher 1194—1195, Ekkehard 1196—1200, Walther 1200—1213, Otto 1214, Heinrich 1214—1217, Udalſchalk 1218—1220, Ulrich 1222—1253, Dietrich 1253 bis 1278, Johann I. 1279—1281, Konrad I. 1282, Hartwind 1283—1298, Heinrich 1299—1326, Gerold 1326—1333, Lorenz 1334—1336, Konrad II. 1337—1344, Ulrich 1344—1351, Paul 1351—1359, Johann II. 1359—1364, Johann III. 1364—1376, Johann IV. 1376—1402, Konrad III. 1402—1411, Ernſt 1411—1432, Lorenz 1432 bis 1436, Johann V. 1436—1453, Ulrich 1453—1469, Lorenz 1474—1487, Raimund 1493—1505, Matthäus 1505—1519. **Hauck.**

Guſtav Adolf, geſt. 1632. — Quellen und Litteratur: Arkiv till upplysning om Svenska krigets och krigsinrättningernes historia I—III, 1851-66; Styffe, Konung Gustav Adolfs skrifter, 1861; Svenska riksrådets protokoll, I—II, 1878/80; Oxenstiernas skrifter och brefväxling, beſonders 2. Serie I. B., die Briefe Guſtav Adolfs enthaltend, 1888 ff.; Wiselgren, De la Gardiska Archivet eller Handlingar ur Grefl. De la Gardiska Bibliotheket på Löberöd X f.; Droyſen, Schriftſtücke von Guſtav Adolf, 1877; G. Irmer, Verhandlungen Schwedens und ſeiner Verbündeten mit Wallenſtein und dem Kaiſer I. B., 1888; Bog. Phil. v. Chemnitz, Königl. Schwediſcher in Teutſchland geführter Krieg, I. Teil, 1648: aktenmäßig, aber einſeitig; F. G. Geijer, Geſch. Schwedens, III B. 1836; A. Cronholm, Sveriges historia under Gustav II. Adolfs regering, Stockholm 1857—72, 6 Teile (davon einer, den Beginn des Feldzugs in Deutſchland behandelnd, in deutſcher Ueberſetzung 1874): mehr Materialienſammlung als durchgebildete Darſtellung; G. Droyſen, Guſtav Adolf, 2 Bde 1869f.; K. Wittich, Magdeburg, Guſtav Adolf und Tilly. Bd I, II, 1. 1874/77: grundlegend für das erſte Jahr in Deutſchland; H. v. Treitſchke, Guſtav Adolf und Deutſchlands Freiheit. Gedächtnisrede zum 9. Dez. 1894, wieder abgedruckt in den hiſt. und polit. Aufſätzen IV. Bd 1897; Dietrich Schäfer, Zum Gedächtnis Guſtav Adolfs, Beilage zur Allg. Zeitg. 1894, Nr. 290f.; Max Lenz, Guſtav Adolf dem Befreier zum Gedächtnis, Preuß. Jahrbb. 1894 Dezemberheft; O. Klopp, Der 30jährige Krieg bis zum Tode Guſtav Adolfs 1632, zweite Ausgabe des Werkes Tilly im 30jährigen Kriege, III, B. 1 und 2, 1895, 96: ultramontan-tendenziös und unzuverläſſig; F. v. der Decken, Herzog Georg von Braunſchweig und Lüneburg. II. B. 1833; K. G. Helbig, Guſtav Adolf und die Kurfürſten von Sachſen und Brandenburg, 1854; K. v. Soden, Guſtav Adolf und ſein Heer in Süddeutſchland, I. B. 1865: urkundlich, ungeordnet; G. Schybergson, Underhandlingarna om en Evangelisk Allians åren 1624—25, 1880; derſelbe, Sveriges och Hollands diplomatiska förbindelser 1621—1630, 1880; C. T. Odhner, Om orsakerna till Gustav II. Adolfs deltagande i trettio-åriga kriget, 1884; J. Bühring, Venedig, Guſtav Adolf und Rohan, 1885; A. Rydfors, De diplomatiska förbindelserna mellan Sverige och England 1624—60, 1890; C. Wibling, Sveriges förhållande till Siebenbürgen 1623—1648, 1890; K. Sattler, Reichsfreiherr Dodo zu Innhauſen und Knyphauſen, Königl. ſchwed. Feldmarſchall, 1891; K. Wittich, Dietrich von Falkenberg, Oberſt und Hofmarſchall Guſtav Adolfs, 1892; G. Irmer, Hans Georg von Arnim, 1894; W. Struck, Das Bündnis Wilhelms von Weimar mit Guſtav Adolf, 1896; M. Bär, Die Politik Pommerns während des 30jährigen Krieges. Treffliche Einzelarbeiten in der Historisk Tidskrift und in der Historisk Bibliotheket von Hildebrand, Odhner, Sondén. Ueber das

Verhältnis Guſtav Adolfs zu den einzelnen deutſchen Ständen zahlreiche Zeitſchriften-Artikel und Programme von F. Fäh, St. Donaubauer, Chr. Gotthold, P. Stälin, Th. Schott, A. Wohlwill, F. Voigt u. a. Dazu ſtets die Werke Rankes, Opels ꝛc. Beſonderen Dank ſchuldet Unterzeichneter für dieſen Artikel ſeinen Freunden Walter Struck und Hermann Diemar. Erſterer ſtellte ihm das Manuſkript einer größeren Schrift über Guſtav Adolf und die ſchwediſche Satisfaktion zur Verfügung, letzterer die Ergebniſſe ſeiner Forſchungen über die Schlacht bei Lützen, deren erſter Teil (Quellenkritik, Teil I) als Diſſertation 1890 erſchien. — Eine Biographie des Königs, die ſich nur entfernt mit Rankes Meiſterwerk über Wallenſtein meſſen könnte, fehlt noch. Gearbeitet iſt in Schweden und Deutſchland genug, auch ſehr viel Quellenmaterial publiziert; aber die Archive, beſonders die deutſchen, bergen noch reichſte Schätze, und auch von dem Gedruckten iſt keineswegs alles verarbeitet.

Guſtav Adolf wurde am 9. Dezember (a. St.) 1594 geboren; er hatte alſo noch nicht das 38. Lebensjahr vollendet, als ihn am 6. November (a. St.) 1632 bei Lützen die Todeskugel traf, in dem Moment, da er nach ſeinem höchſten Lorbeer griff. Nur in den beiden letzten Jahren ſeines Lebens hat er im Vordergrunde der Geſchichte geſtanden: aber in dieſer kurzen Spanne Zeit iſt er der Träger welthiſtoriſcher Ereigniſſe geworden und hat ſich als ein Held erwieſen, der durch Jahrhunderte hin kaum ſeines Gleichen findet. Nicht bloß, weil er Schwedens Großmacht auf den deutſchen Schlachtfeldern begründet hat. Das war eine ephemere Schöpfung, die in der dritten Generation bereits wieder zertrümmert wurde, und es hat bis heute ſogar in ſeinem Vaterlande nicht an Stimmen gefehlt, welche dem König das Hinausgreifen über die Ziele der national-ſchwediſchen Politik als einen Fehler angerechnet haben: die univerſale Bedeutung Guſtav Adolfs liegt vielmehr ganz in den Fernwirkungen, die ſein Eintreten für die Religion Martin Luthers gehabt hat, deren letztes Stündlein gekommen ſchien, als der fremde König an der deutſchen Küſte landete. Dadurch iſt er vor allem für unſer Vaterland eine unvergeßliche Geſtalt geworden: wenn es wahr iſt, daß die deutſche Kultur, ja der deutſche Staat der Gegenwart, Preußen und das neue Reich, in dem Boden der Reformation wurzeln, ſo haben wir Guſtav Adolf unter den Schöpfern unſerer Macht zu verehren. Freilich, wer das Ziel nationaler Größe in nichts anderem ſuchen will als in der politiſchen Einheit, gleichgiltig um den idealen Grund, auf dem ſie ruht, wird Guſtav Adolfs Stellung zu Deutſchland wohl nicht viel anders taxieren können als diejenige anderer fremder Mächte, wie der Spanier und Franzoſen, die damals unſer Volk ausſogen und niedertraten, und es an allen Grenzen beraubten. Ja man würde dann recht eigentlich den Schwedenkönig als den Störenfried bezeichnen müſſen, der unſer Vaterland anfiel in dem Moment, da es nach verwüſtenden Kämpfen endlich von den Alpen bis zum Belt ſeinem kaiſerlichen Herren wieder unterworfen war, und der es ſo aufs Neue in die politiſche und kirchliche Zerſplitterung ſtürzte. Denn niemals in der That iſt Deutſchland ſeiner vollen Einheit näher geweſen als in den Jahren 1629 und 1630, damals als der Kaiſer und die Liga von der holländiſchen Grenze bis Danzig die Nord- und Oſtſeeküſte beherrſchten und die Evangeliſchen kurz davor waren ihre Felleiſen ſchnüren zu müſſen. So richten denn die modernen deutſchen Gegner Guſtav Adolfs ihre Angriffe immer gegen dieſen Punkt, und ſelbſt bei ſeinen Bewunderern pflegt ſich dem Lobe ein Zug des Bedauerns oder eines gewiſſen Tadels beizumiſchen, daß er die Errettung der religiöſen Freiheit mit der Zerreißung Deutſchlands verkettet habe. Aber der Gedanke, daß die nationale Einheit an ſich ein Gut ſei, vor dem die kirchlichen und alle geiſtigen Gegenſätze zurücktreten müßten, war jener Zeit fremd, und es geht nicht an, ihn, der ſelbſt heute nur die Oberfläche unſeres Lebens beherrſcht und über kurz oder lang in ſeiner ephemeren Bedeutung erkannt werden wird, als Maßſtab für die Beurteilung damaliger Politik zu gebrauchen. Wohl gab es Nationen, die in ſich geeinigt ihre volle Kraft nach außen wandten und weltbeherrſchende Ziele anſtrebten, aber auch ſie ſtellten ſich dabei auf den Grund eines der Bekenntniſſe, die in der Welt auf Tod und Leben mit einander rangen. Die Zugehörigkeit zu einer der ſtreitenden Kirchen war das Prinzip jeder Politik und die Baſis jeder Exiſtenz; und die Regierenden ſcheuten ſich ſo wenig wie ihre Unterthanen, an die Behauptung ihrer Konfeſſion den Frieden, die Einigkeit und den Wohlſtand ihres Staates ſelbſt zu ſetzen.

Schweden gehört zu den Nationen, in denen der neue Glaube völlig zum Siege gelangt war, ja es war dort früher und leichter geſchehen als irgendwo anders. Denn von Anfang an hatte ſich der Kampf für die Reformation mit der Erhebung gegen die Fremdherrſchaft verknüpft, und indem Guſtav Waſa ſich an die Spitze zugleich der Bauernſchaft und der nationalgeſinnten Partei des hohen Adels geſtellt, hatte er für die neue Kirche eine Grundlage von unzerſtörbarer Feſtigkeit gewonnen (ſ. d. A. Schweden, Reformation).

Auch in Schweden kam es dann, wie überall, wo der Proteſtantismus Wurzel geſchlagen, zu einer ſchweren Kriſis des neuen Staatsprinzips, aber erſt lange nach dem Tode König Guſtavs, und wiederum fügte es da das Geſchick, daß die evangeliſche Partei zugleich die populare war und die nationale Freiheit gegen fremde Vergewaltigung zu verteidigen hatte: der Vater Guſtav Adolfs, Herzog Karl von Södermannland, der jüngſte aus der „Waſabrut", war es, der dem Staate die entſcheidende Wendung gab: im Kampf gegen ſeinen Bruder Johann, der, wie ſpäter die Stuarts in England, die Krongewalt auf die rekatholiſierte Kirche gründen wollte, und nach deſſen Tode gegen ſeinen Neffen Sigismund von Polen, der unter der Maske ſeiner Legitimität die polniſche Fremdherrſchaft brachte, kam er empor. Während in Deutſchland und Polen die gegenreformatoriſche Bewegung zu immer größeren Erfolgen gelangte, wurde ſie in Schweden nach kurzem wildem Ringen völlig überwunden. Karl IX., wie er, nachdem Sigismund 1599 von den ſchwediſchen Ständen abgeſetzt war, ſich nannte, hatte ſeine Krone in heißen Kämpfen gegen rebelliſche Edelleute oder gegen den Polenkönig zu verteidigen, aber immer ſah er ſich dabei auf die Seite der religiöſen und nationalen Unabhängigkeit ſeines Landes geſtellt. So verwuchs ihm ſein perſönlicher Ehrgeiz und das Intereſſe ſeines Hauſes mit der Sache des Vaterlandes und des Evangeliums, und gleich ihm durchdrang ſich ſein Sohn, der faſt noch als Knabe mit dem Vater im Felde lag, von früh auf mit dem Bewußtſein, in dem univerſalen Kampfe von Gott auf die hohe Warte für die reine Lehre geſtellt zu ſein. Zur Ruhe kam Karl niemals: den Polen, deren Bekämpfung er alle andern Ziele unterordnete, trat er in Livland entgegen, wo er auch die Moskowiter zu Feinden hatte; zuletzt geriet er noch in dem eigenen Lande durch die Dänen in ſchwere Bedrängnis. Als er ſtarb (1611), fand der noch nicht ſiebzehnjährige Sohn das Reich in äußerſter Not, aus der er ſich nur durch den Frieden von Knäröd retten konnte, der den Dänen Elfsborg, und damit den einzigen Zugang Schwedens zur Nordſee als Pfandbeſitz in die Hände gab. Den Krieg mit den Ruſſen beendigte er glücklicher im Frieden von Stolbowa 1617, der jenen an der Oſtſee dasſelbe Schickſal bereitete, was Schweden von Dänemark an der Nordſee für 6 Jahre hinnehmen mußte: die Newa-Mündung und die Gegend an dem Ladogaſee kam dadurch in ſeine Gewalt; kein ruſſiſches Boot, ſagte er, ſolle fortan ohne ſeinen Willen zur Oſtſee hinabkommen. Alle Kraft wandte er fortan gegen den Hauptfeind, ſeinen Vetter von Polen. 1621 bekam er Riga in ſeine Gewalt; bald darauf Mitau, und 1626 konnte er den Krieg von den baltiſchen Provinzen nach Preußen verpflanzen. Hier galt es ihm zunächſt, dem Gegner die Häfen zu entreißen und die reichen Seezölle in die eigenen Kaſſen zu führen; an die Küſte gelehnt ging er auch im Innern vor, langſam und vorſichtig; wo er erſchien, atmeten die Bekenner der evangeliſchen Lehren auf, und hier wie in den baltiſchen Provinzen waren es überall die Deutſchen, deren Kultur und Eigenart unter den blaugelben Fahnen Schutz und Rettung vor Polen und Jeſuiten fanden.

Während Guſtav Adolf ſo an dem Pregel und der Weichſel mit wachſenden Erfolgen, die von Waffenruhen mehrfach unterbrochen wurden, kämpfte und des Evangeliums wie Schwedens Macht auf dem deutſchen Kolonialboden ausbreitete, geriet das Mutterland der Reformation ganz in die Gewalt der katholiſchen Reaktion. Vergebens hatte Chriſtian IV. von Dänemark ſich mit den Reſten der deutſchen Oppoſition unter dem Grafen Ernſt von Mansfeld den Katholiſchen entgegengeſtemmt: der Mansfelder erlag dem unwiderſtehlichen Stoß Wallenſteins an der Deſſauer Brücke, der König ſelbſt wurde von Tilly bei Lutter am Barenberge vernichtend aufs Haupt geſchlagen. Über ganz Norddeutſchland dehnten ſich jetzt die kaiſerlichen Quartiere aus; 1627 drangen die Wallenſteinſchen Regimenter, indem ſie die Dänen durch Brandenburg und Mecklenburg vor ſich herjagten, bis nach Jütland hinauf: die cimbriſche Halbinſel und alles Küſtenland an Nord- und Oſtſee von der Ems bis zur Leba geriet in ihre Hand; einzig das kleine Stralſund hielt ſich noch frei von ihren Garniſonen. Es war eine Gefahr, die Guſtav Adolf unmittelbar bedrohte. Schon dachte Wallenſtein, der vom Kaiſer zum Admiral des baltiſchen Meeres ernannt war, und dem damals die däniſche Königskrone in einer gewiſſen Ausſicht ſtand, den Krieg auf das Meer zu tragen; er plante die ſchwediſchen Schiffe, wenn es ſein könnte, in ihren Häfen ſelbſt durch Feuer zu vernichten. Man müſſe, ſagte Guſtav Adolf, die Gegner entweder in Kalmar erwarten oder in Stralſund aufſuchen.

Der Gedanke, dem Feinde zuvorzukommen, und ſeine ſiegreichen Waffen auf den Boden des Reiches zu tragen, konnte ihm nach allem nicht fremd fallen. War er doch ſelbſt kein fremder Gaſt auf deutſcher Erde. Zehn Jahre zuvor, im Sommer 1620, war er dorthin gekommen, um ſich die Braut zu gewinnen, Marie Eleonore von Brandenburg, um die er auf diplomatiſchem Wege ſeit Jahren vergeblich geworben hatte; unvermutet

und unter falſchem Namen, als ein Hauptmann „Gars“ von der königlichen Leibgarde (er hatte den Namen aus den Anfangsbuchſtaben ſeines Titels zuſammengeſetzt, Gustavus Adolfus Rex Suecorum), war er mit ſeinem Schwager, Pfalzgraf Johann Caſimir in Berlin erſchienen. Wieder abgewieſen hatte er ſeine Reiſe damals bis nach Heidelberg ausgedehnt, um, wie es ſcheint, dort ſein Glück zu verſuchen. Dann aber war er abermals nach Berlin gekommen und hatte in perſönlicher Werbung Herz und Hand der Prinzeſſin erworben, nachdem er durch ſein ritterliches, freies Auftreten auch den Widerſtand der Kurfürſtin-Mutter beſiegt hatte. Es war der erſte Sieg, den er auf deutſchem Boden gewann, und er erfocht ihn, wie ſeine ſpäteren, indem er mannhaft gerade auf das Ziel losging. Die ſchöne Offenheit und Geradheit ſeines Charakters zeigt ſich in einem Wort, mit dem er in Schweden ſeinem ängſtlich gewordenen Schwager, dem Pfalzgrafen, begegnet war: „Ew. Liebden diskurieren zwar gründlich, und muß ich Ew. Liebden wohl in allem recht geben. Aber weil ich ſo tief an dem angefangenen Orte durch das Geſchrei bin hineingebracht, mag ich mich anderswo nicht engagieren, bis ichs nach dem Willen Gottes entweder zum guten Ende bringen kann, oder aber daß mir ein ganzer Korb gegeben werden möge; welches mir dann Beides, oder was von Beiden eins geſchehen kann, leichtlich nützet“. Auch dieſe Herzensangelegenheit läßt ſich, wie ſich verſteht, nur unter dem Geſichtspunkte der großen Politik auffaſſen, die damals ja gerade in dem Brennpunkt der weltumſpannenden Kriſis war: der Friede war zu Ende gegangen, und die Parteien rüſteten ſich aufs Neue zu dem Streite, in dem es keine Verſöhnung gab. Alles was gegen Habsburg ſtand, war für jene Verbindung, die Pfälzer, die Kriegspartei in Holland, Herzog Moritz der Gelehrte von Heſſen, und der Kurfürſt Johann Sigismund ſelbſt. Die Kurfürſtin Anna vertrat die Gegenſeite, die Ängſtlichen, Neutralen; ſie trug ſich mit der Hoffnung, ihre Tochter dem Polenkönige geben zu können, während Georg Wilhelm als Kurprinz an eine engliſche Heirat gedacht hatte, und auch als Kurfürſt in gewohnter Schwächlichkeit verharrte. Als dann Guſtav Adolf perſönlich kam, kurz vor der erſten großen Kataſtrophe des deutſchen Proteſtantismus am Weißen Berge vor Prag, mochte die nahende Gefahr den Berliner Hohenzollern, deren Vetter Johann Georg von Jägerndorf in dem böhmiſch-pfälziſchen Lager war, die Verbindung mit dem Schwedenkönige rätlich erſcheinen laſſen: aber das Beſte hat ſchon damals, wie ſpäter in ſeinen Feldzügen, dem jungen Helden ſein entſchloſſenes Draufgehen eingebracht.

Daß es ſich bei dem Kampf der deutſchen Proteſtanten gegen die katholiſche Übermacht auch um ſeine Exiſtenz handelte, hat Guſtav Adolf niemals aus den Augen verloren. Seinen Krieg gegen Polen ſah er immer nur als einen Teil des Kampfes an, der ſein Centrum im deutſchen Reiche hatte: wie die Holländer den rechten Flügel, ſo wollte er den linken der evangeliſchen Schlachtordnung gegen den Andrang der Katholiſchen halten. Sein Plan in dieſen Jahren ging mehrfach dahin, von der Weichſel her nach Schleſien durchzubrechen und ſich unmittelbar auf die Erbländer der böhmiſchen Krone zu werfen, von denen das Unwetter ſeinen Ausgang genommen hatte. Aber ſo lange die deutſchen evangeliſchen Fürſten in der großen Flut noch ein Brett unter den Füßen hatten, konnte er nicht erwarten, daß ſie, die ſich nicht einmal unter einander zu verſtändigen vermochten, ſich unter ſeine ſtarke Hand und die Ziele ſeiner Politik beugen würden; und ſo lange Chriſtian von Dänemark, der Rivale Schwedens im Norden, ſeine eigenſüchtigen Pläne an der Spitze der deutſchen Oppoſition verfolgte, war im Reich überhaupt kein Platz für den ſchwediſchen Helden. Mit Unwillen und Verachtung blickte Guſtav Adolf auf das kleinliche Getriebe ſeiner deutſchen Vettern, die in dem Weltkampf immer nur den Horizont ihres Kirchturms überblickten, ſtets darauf bedacht, die eigene Haut in Sicherheit zu bringen, und für jeden kleinen Vorteil ihres Hauſes ſofort bereit, die Nation und alle Intereſſen ihres Bekenntniſſes zu verleugnen. „In Euren Ratſchlägen,“ ſchrieb er einem von ihnen 1624, „iſt keine Eintracht, ſondern lauter discordiae, dadurch große Dinge zerfallen; denn was Ausgang iſt ſonſt zu hoffen, da der niederſächſiſche Kreis nur Tagfahrten hält und deliberieret, auf was Weiſe ſie ſtill ſitzen mögen und praeda victoris werden können“. Sie ſollen werben und rüſten, anſtatt zu zechen, dann werde er ihnen zu Hilfe kommen mit einem königlichen Heer und Flotte, und mit Gottes Hilfe den Feinden das Noli me tangere weiſen. Seinem Vetter, Herzog Adolf von Mecklenburg ſchreibt er: „Ein Schiff kann des Jahres nicht viel mehr koſten, als manch Bankett einem Euer Liebden unterweilen koſtet, und wäre doch Euer Liebden mit einem mehr als mit dem andern gedient.“ Und er bittet ihm zu melden, ob er hoffen dürfe, „daß noch einige Funken der deutſchen Tapferkeit in der Gegend zu finden, die man erwecken und aufblaſen könne zur Gegenwehr und ihrer eigenen Defenſion“.

Gewiß, auch in Guſtav Adolf waren Thatendurſt und Machtſtreben wirkſam, wie in jedem echten Helden. Aber diejenigen verkennen ihn völlig, die in ihm nichts als perſönlichen Ehrgeiz oder die Verfolgung ſchwediſch-nationaler Intereſſen entdecken wollen. Dann hätten ihm ſeine Ziele näher liegen müſſen als die weiten Bahnen, auf die ihn ſeine livländiſch-preußiſchen und ſeine deutſchen Kriegsfahrten hinausriſſen. Denn die Macht, welche Schwedens Grenzen viel mehr noch als die der Moskowiter und der Polen einengte, war die der Dänen. In deren Händen war nicht bloß Norwegen, das ſich damals bis zur Göta-Elf erſtreckte und öſtlich von Drontheim tief in das heutige Schweden, faſt bis an den bottniſchen Meerbuſen heranreichte, ſondern auch die fruchtbaren Provinzen im Süden, Schonen, Halland und Bleking, mit denen Norwegen nach dem Frieden von Knäröd zuſammenſtieß, dazu die große Inſel Gothland und das Bistum auf Öſel: von allen Seiten hatten ſie Schweden umklammert. Hätte Guſtav Adolf an nichts als an ſein Land gedacht, er hätte Chriſtian IV. in den Rücken fallen müſſen, während dieſer in den deutſchen Krieg verſtrickt war. An Verſuchungen dazu hat es nicht gefehlt: Oxenſtierna hat es ihm im Frühjahr 1629 geraten, und verwandte Anerbietungen machte ihm Wallenſtein, als er in Mecklenburg und Pommern Herr geworden war. Guſtav Adolf aber verſchloß ſolchen Lockungen ſein Ohr und dachte vielmehr daran, ſeinen Freunden und Glaubensverwandten zu Hilfe zu kommen. Auf die erſte Kunde von der Niederlage Dänemarks faßte er den Entſchluß, ſich dem bedrängten Könige anzubieten. Seine Stände dachten wie er, und es lag nicht an Schweden, wenn die Kooperation beider Mächte nur vor Stralſund zum Ausdruck kam. Nicht einmal die Erwerbung dieſer Stadt für Schweden hat Guſtav Adolf ſofort geplant, mag ihm auch der Wunſch danach nicht fremd geweſen ſeien. Zunächſt lag ihm daran, den letzten Hafenplatz, der ihm Zugang ins Reich gewährte, nicht in die kaiſerliche Gewalt fallen zu laſſen. Auf ſeine Anregung kamen däniſche Truppen herbei; was dann freilich nicht ausſchloß, daß er es gern ſah, als dieſelben abrückten und ſeine Schweden die Stadt allein beſetzt behielten. Er hoffte jetzt, nicht bloß Stralſund, ſondern auch die Hanſaſtädte ſämtlich in ihrer Bedrängnis durch die kaiſerlichen Waffen zur Anerkennung des Protektorates zu vermögen, das er mit Stralſund abſchloß. Oxenſtierna wollte damals (1628) die Offenſive gegen Polen fortſetzen, in Stralſund aber nur eine Verteidigungsſtellung einnehmen. Guſtav Adolf dachte ſtolzer: gerade jetzt, wo der große Feind am Meere erſchienen war, wollte er ihm dort die Stirne bieten, den Polen aber in der Defenſive entgegentreten. Noch rechneten beide damit, Dänemark als Bundesgenoſſen zu haben; im kommenden Frühling wollte der König den Krieg im Reich eröffnen. Da mußte er es erleben, daß der däniſche Rivale lieber den Frieden mit den Kaiſerlichen ſchloß als dem unbeſiegten Schwedenkönig die Hand zu reichen. Umſonſt bot ihm Guſtav Adolf bei einer Zuſammenkunft, die ſie Anfang März 1629 auf einem Pfarrhof in Schonen hatten, einen Bund an, der beide Monarchen aneinander gekettet und ſchwediſche Annexionen in Deutſchland ausgeſchloſſen hätte; Chriſtian hat in dieſe Unterredung vielleicht nur darum gewilligt, um die Katholiſchen zu ängſtigen und für ſich in Lübeck, wo ſchon ſeit dem Januar der Friede verhandelt wurde, beſſere Bedingungen herauszuſchlagen. Im April dieſes Jahres trat er aus dem Kriege zurück, und Guſtav Adolf ſah das Feld des Ruhmes allein vor ſich. Fürs Erſte war er noch in Preußen bedrängt, wo ihm Wallenſtein im Frühling 1629 den Feldmarſchall Arnim mit einem Korps, das er aus Pommern dorthin detachiert, an die Seite gehängt hatte. Nur mit Mühe wehrte der König auf der Stuhmer Haide ſich den erprobten Kriegsmann, ſeinen alten Freund und Diener, der Jahre lang unter ihm gefochten und einſt in Berlin ſein Freiwerber geweſen war, vom Halſe. Dann aber gelang es ihm, ſich durch einen mehrjährigen Waffenſtillſtand, den die Franzoſen vermittelten und die polniſchen Großen gegen ihren König durchſetzten, an der Weichſel Luft zu ſchaffen, und fortan konnte er ſeine ganze Kraft zu dem Stoß gegen die Odermündung zuſammenfaſſen. Es war doch immer noch ein gewaltiger Entſchluß, und wohl erklärlich, daß der König, den diesmal Oxenſtierna feſthielt und vorwärts ſtieß, noch einmal gezaudert und geſchwankt hat. Er ſollte, wie er ſelbſt 1625 bemerkt hatte, den mächtigſten Fürſten Europas angreifen und andererſeits einen aufgelöſten Beſen zuſammenbinden, ſoviel verſchiedene Gemüter einigen und ſoviel Begehrlichkeiten befriedigen. Und das alles mit der Macht eines Staates, der bei ſeinem Regierungsantritt ſchwerlich mehr als eine Million Einwohner gehabt hat. Freilich aber hatte dies arme Land eine Wehrverfaſſung, durch die es den großen Monarchien überlegen war: das was auf deutſchem Boden vor dem großen Kriege hier und da verſucht war, an Stelle der vaterlandsloſen und unerſchwinglich teuren Söldner die alte Landwehrordnung zu einem nationalen Wehrſyſtem auszubilden, beſtand in Schweden ſeit

Guſtav Waſa in bewährter Wirkſamkeit; die ſchwediſche Bauernſchaft ſtellte, ſowie ſie auf den Reichstagen vertreten war, auch einen Teil des Heeres, welches die Grenzen und den Glauben der Nation verteidigte, gegen die Dänen zuerſt, dann gegen die Polen; und nun führte Guſtav Adolf die ſchwediſchen und finniſchen Regimenter, die er aus dem Kern ſeines Volkes gebildet und mit dem politiſch-religiöſen Empfinden, das in ihm glühte, erfüllt hatte, auf die deutſche Küſte hinüber. Er konnte aber ferner darauf rechnen, draußen den Krieg durch den Krieg ſelbſt zu ernähren. So hatte er es ſchon in Livland und in Preußen gehalten, wo ihm beſonders die Seezölle, die „Lizenzen“ in den „Meerporten“ zur Unterhaltung des Krieges wertvoll geworden waren. Alle Kriegsparteien folgten dem Gebrauch, sedem belli in das Land des Feindes oder der Neutralen zu verlegen, mit deren Zufuhren und Kontributionen die Soldateska zu ernähren und auszuſtatten, die auf den Werbeplätzen ihren Offizieren zulief. So iſt das Heer Guſtav Adolfs auf deutſchem Boden ein weſentlich anderes geworden: die ſchwediſch-finniſchen Elemente wurden noch mehr als es ſchon an der Weichſel und der Düna der Fall geweſen, von den fremden, beſonders deutſchen Beſtandteilen überwuchert. Selbſt unter den Offizieren ſah man ſoviel oder mehr Deutſche als Schweden, auch in den höchſten Stellen; neben Horn, Baner, dem jungen Torſtenſon erblicken wir Knyphauſen, Baudiſſin, den tapferen Falkenberg, Guſtav Adolfs Hofmarſchall, und die kleinen, oft länderloſen deutſchen Fürſten, wie die Herzöge Wilhelm und Bernhard von Weimar, den Pfalzgrafen Chriſtian von Birkenfeld, den Lüneburger Herzog Georg und andere. Auch in der königlichen Kanzlei waren wohl ſoviel deutſche wie ſchwediſche Federn thätig; die einflußreichſten und vertrauteſten Räte des Fürſten, wie Philipp Sattler, ein Oberſchwabe aus Kempten, Schwallenberg, Dr. Steinberg u. a., waren deutſche Proteſtanten. Der König ſelbſt war ja ſo gut faſt ein Deutſcher wie ein Schwede zu nennen. Er ſprach das Deutſche wie ſeine Mutterſprache, oder vielmehr es war recht eigentlich ſeine Mutterſprache, denn er war der Sohn Chriſtinens von Holſtein, der Enkelin Philipps des Großmütigen, ſeines Vorgängers im Vorkampf für den deutſchen Glauben. Ein Schwede und ein Deutſcher, Johann Skytte und Otto v. Mörner, vom brandenburgiſchen Adel, waren ſeine Erzieher geweſen. Und wie er, ſo war auch ſeine Nation getragen und genährt von deutſchem Geiſte. Niemals haben deutſche Gedanken ſo unbedingt jenſeits der Oſtſee geherrſcht als in dieſer Epoche, wo deutſche Hiſtoriker, ein Chemnitz und ein Pufendorf, die ſchwediſchen Großthaten beſchrieben, wo die Söhne des Adels und der Bürgerſchaft Schwedens auf allen proteſtantiſchen Hochſchulen des Reichs von Roſtock und Greifswald bis Straßburg und Baſel ſtudierten, und die Lehre und Verfaſſung der Kirche von Wittenberg rings um die Oſtſee Staat und Geſellſchaft beherrſchten.

Im Mai 1630 nahm Guſtav Adolf von ſeiner Frau, die ihm innig zugethan war, und von ſeinem Töchterchen thränenreichen Abſchied; am 26. Juni a. St. gingen ſeine Schiffe an Pommerns Küſte vor Anker. Seine Abſicht war geweſen, direkt auf Stralſund zuzuhalten. Aber die Nachricht, die er erſt unterwegs empfing, daß Rügen von den Feinden geſäubert ſei, bewog ihn die Ausſchiffung an die Peenemündung zu verlegen. Er führte 13000 Mann mit ſich, aber das war nur ein Bruchteil ſeiner Kraft; ſchon am 1. Auguſt hatte er ſich durch Zuzug aus Preußen auf 20000 verſtärkt. Es war die ſtärkſte Macht weit im Umkreiſe. Die Kaiſerlichen hatten in ganz Pommern nicht mehr als 17000 Mann, und die Abſetzung Wallenſteins wirkte lähmend auf ſeine Armee, die, auf den Kredit des großen Impreſario gegründet, zerbröckelte, als er die Hand davon wegziehen mußte. Im freien Felde wagte ihr Befehlshaber, Torquato Conti, ſich garnicht zu zeigen; er hatte ſeine Regimenter in die Plätze Vor- und Hinterpommerns verteilt. Faſt ohne Widerſtand faßte darum Guſtav Adolf an der Küſte Fuß; in kurzem waren Uſedom und Wollin, und damit die Odermündungen in ſeiner Gewalt; und über das Haff herüber ſegelte er nach Stettin. Auch der Herzog von Pommern, der letzte ſeines Hauſes, Bogislav XIV. konnte nicht an Widerſtand denken. Er war ſchon ſeit drei Jahren ein Gaſt im eigenen Lande; nur in der Hauptſtadt hatte er noch etwas Autorität bewahrt; ſonſt lagen in ſeinen Städten von Triebſees und Stralſund bis Kolberg und weiterhin die Fremden. Er hatte ſich bisher in furchtſamer Neutralität geduckt und gedrückt, und dadurch erſt recht das Eiſen von allen Seiten angezogen. Jetzt war kein Entrinnen mehr möglich: Guſtav Adolf ſetzte ihm ſeinen Willen noch deutlicher als Wallenſtein auseinander; er forderte unbedingten Anſchluß an ſeine Krone und die gemeinſame Sache des Evangeliums. Hier in Stettin hat er, bei dem Empfang des kurbrandenburgiſchen Geſandten Peter Bergmann, das berühmte Wort ausgeſprochen: „Was iſt das für ein Ding, Neutralität? Ich verſtehe es nicht. Freund oder Feind — tertium non dabitur“. Er forderte und erlangte es, daß der Herzog mit ihm ein Bündnis ſchloß, das ihm die Macht-

mittel des Landes zur unbedingten Verfügung stellte, die Festungen, die Zufuhren und alle Mannschaften. Denn wo der König stand, da wollte er auch befehlen: das unbedingte directorium belli war jedesmal die erste Forderung, die er stellte; nur Sachsen, Brandenburg und Wilhelm von Hessen gegenüber hat er notgedrungen eine Ausnahme gemacht. Er verlangte dies nur, so lange der Krieg währte; die Pässe versprach er später zurückzustellen, außer Stralsund, mit dem er sich das besondere Bündnis vorbehielt; aber zugleich sollte die Allianz eine ewige sein und alle 10 Jahre erneuert werden. Mit dem Anspruch auf das Erbe des Herzogs trat er nicht hervor; vielmehr sicherte er ihm die Wiedergabe aller seiner Länder und Städte zu, ob sie bereits dem Feinde abgedrungen oder noch zu gewinnen seien; wenn aber, so bestimmte ein Artikel, Herzog Bogislav stürbe, bevor sein Erbe, der Kurfürst von Brandenburg dem Bündnisse beigetreten sei, oder wenn dieser in seiner Nachfolge von anderer Seite angefochten würde, dann solle Schweden das Herzogtum so lange in Sequester und Protektion behalten, bis der Streit über die Nachfolge entschieden wäre und der Nachfolger die Kriegskosten an Schweden ersetzt und dieses Bündnis ratifiziert hätte. Dieser Artikel ist der Haken geworden, mit dem Schweden später Pommern an sich herangezogen hat. Gustav Adolf aber dachte damals noch nicht soweit. Er wollte damit zunächst nur dem Schwager von Brandenburg bedeuten, was es ihm kosten könne, wenn er sich fernhielte oder gar, wie das Gerücht wissen wollte, zum Kaiser hinüberginge. Er wolle, so erklärte er seinem Gesandten in Stettin, das Herzogtum Pommern dem Kurfürsten zugut defendieren, „aber mit der Kondition, wie in dem Buche Ruth dem nächsten Erben das Land angewiesen wird, daß er nämlich die Ruth sollte zum Weibe nehmen. Denn also muß auch seine Liebden diese Ruth annehmen, das ist, in dieser gerechten Sache sich konjungieren, will sie anders das Land erobern. Wo nicht, so sage ich euch klar voraus, daß sie es niemals bekommen soll".

In Berlin wollte man aber noch nicht viel von dem Schwedenkönig hören. Wie nachdrücklich er auftreten mochte, hatten doch auch die Gegner Kräfte genug, mochten sie auch zur Zeit noch zerstreut sein, und man zog das Schaukelsystem der Neutralität einer Parteiergreifung vor, die in ein fremdes Dominat auszulaufen drohte. Die politische Selbstständigkeit, die Erhaltung der Libertät lag den evangelischen deutschen Fürstenhäusern vielleicht ebenso sehr am Herzen wie die Erhaltung ihrer Kirche; hier aber lag die Gefahr vor Augen, jene zu verlieren, um diese zu erretten. Offenbar mußte Gustav Adolf noch stärkere Proben seiner Kraft ablegen, bevor er so mächtige Reichsstände wie Brandenburg und Sachsen in sein System hineinbringen konnte. Im Herbst zog er aus Preußen weitere Verstärkungen an sich; im entschlossenen Angriff sprengte er die Stellung, welche die Kaiserlichen (jetzt unter Schaumburg) bei Greifenhagen eingenommen hatten, und nahm darauf das feste Garz ein; aber die Unbilden des Winters, grundlose Wege und Mangel an Zufuhren hemmten seinen Vormarsch, und schon kam Tilly, der lange in Regensburg aufgehalten war, mit bedeutender Heeresmacht heran. In den folgenden Monaten suchten sich beide Gegner, ohne doch den Angriff zu wagen; im entscheidenden Augenblick wichen sie vor einander zurück. Zunächst Tilly vor Gustav Adolf, der sich an der Oder in festem Lager aufgestellt hatte. Als sich der König dann gegen Mecklenburg gewandt hatte, warf sich der ligistische Feldherr auf das feste Neubrandenburg, das Knyphausen verteidigte. Der König suchte ihn durch eine Diversion an die Oder abzuziehen; er aber ließ nicht ab und brachte den Platz in seine Gewalt. Hierauf rückte er, dem König die Oder überlassend, gegen Magdeburg vor. Diese Stadt war seit dem August im offenen Aufruhr und hatte sich für den König erklärt, der ihr einen seiner besten Offiziere, Oberst Falkenberg, als Kommandant zugeschickt hatte, nicht ohne wiederholt zu versichern, daß sie von ihm unverlassen bleiben sollte. Es war ein Platz von unvergleichlichem Wert für die schwedische Sache; denn er beherrschte den Mittellauf der Elbe und versperrte somit die Verbindungen zwischen den unteren und oberen Quartieren der Kaiserlichen. Den Vormarsch gegen das Belagerungsheer wollte Gustav Adolf aber nicht wagen, bevor er nicht Brandenburgs versichert war, das ihm noch immer seine Festungen, Spandau und Küstrin vorenthielt; er hoffte wieder durch die Diversion an der Oder, wodurch er die schlesischen Provinzen bedrohte, Tilly von der Stadt abzuziehen, deren Widerstandskraft er vertraute. Es gelang ihm am 4. April a. St. das wohlbesetzte Frankfurt mit Sturm zu nehmen. Aber Tilly ließ seinen Vorteil nicht fahren; während der König, der auch Landsberg erobert hatte, langsam und vorsichtig durch Brandenburg vorrückte, wo ihm sein Schwager jetzt endlich die Festungen geöffnet hatte, ließ jener am 10. Mai a. St. den Sturm ausführen, der vor allem durch Pappenheims ungestüme Tapferkeit gelang. Gustav Adolf war bis Potsdam gekommen, als ihn die Unglückskunde erreichte. Mit seinen 16000 Mann wagte er nicht

vorzugehen, und zog ſich nach Spandau und auf den Abſchnitt zwiſchen Havel und Oder zurück. Der Brand Magdeburgs zerſtörte indeſſen was die Tapferkeit der katholiſchen Armee gewonnen hatte; in der verödeten Stadt, in der rings verwüſteten Landſchaft vermochte ſich Tilly nicht zu behaupten. Schon waren Thüringen und Heſſen, deren Fürſten, die Weimarer Herzöge und Landgraf Wilhelm mit dem ſchwediſchen König in enges Bündnis getreten waren, in Gärung und faſt in Aufſtand. Um dies Feuer zu erſticken, wandte der ligiſtiſche General ſich dorthin, und gab damit ſeinem ſchwediſchen Gegner wieder Luft, der nun in der zweiten Juliwoche Tangermünde erreichte und dann weiter unterhalb, an der Mündung der Havel, bei Werben ſich ein zweites Magdeburg, ein ſtark verſchanztes Lager ſchuf, von wo aus er den Elblauf beherrſchte und die kaiſerlichen Garniſonen, die ſich noch in Mecklenburg gehalten hatten, in Schach und ſchwere Bedrängnis ſetzen konnte. In dieſen Wochen der Kriſis, in denen er auch Brandenburg durch die Drohung des völligen Bruches endlich gefügig machte, nahm der König die Bundesgenoſſen, wo er ſie fand. Damals verſprach er dem Unterhändler, den der abgeſetzte Wallenſtein racheglühend an ihn geſandt hatte, Seſyma Rašin von Rieſenburg, 12000 Mann und dazu Geſchütz für den Herzog zu ſtellen, damit er die kaiſerlichen Garniſonen in Schleſien aufrolle, Böhmen in Aufſtand bringe und den Zug, den im Anfang des großen Krieges Thurn und die Böhmen mehrmals gegen Wien verſucht hatten, erneuern möge. Thurn ſelbſt war es, der hinter dieſen Praktiken ſtand und die Verhandlungen vermittelte; er war mit andern Emigranten im Lager des Königs erſchienen, den er dann in Berlin und ſpäter in Dresden vertreten hat. Eine neue, und die entſcheidende Wendung nahm die Laufbahn Guſtav Adolfs, die bis dahin nicht ohne Schwankungen und Rückſchläge geblieben war, als es endlich gelang, den Kurfürſten Johann Georg, der noch zäher und eigenwilliger als der Brandenburger ſich gegen die gefährliche Allianz mit dem fremden Eindringling gewehrt hatte, auf die ſchwediſche Seite zu bringen. Seit Monaten waren die Verhandlungen darüber geführt worden, in denen vor allen Hans Georg von Arnim, der ſeit dem Reſtitutionsedikt noch einmal die Partei gewechſelt hatte und als Feldmarſchall in ſächſiſche Dienſte getreten war, das Beſte gethan hat. Die Idee Arnims war darauf gerichtet, eine dritte Partei, die der deutſchen evangeliſchen Fürſten unter ſächſiſch-brandenburgiſcher Führung zu begründen, zunächſt nur um eigene und das deutſche Intereſſe zu wahren und allzugroßen Eigenwillen ſeines alten Herrn, deſſen feſt zugreifende Art er kannte, in Schranken zu halten. Guſtav Adolf hat damals gegen die Bildung einer ſolchen Macht nichts eingewandt; er wäre bereit geweſen, ihr die militäriſche und politiſche Selbſtſtändigkeit zu gewähren, ein neuer Beweis dafür, daß es ihm in der That in erſter Linie auf die Sicherung der religiöſen Freiheit, als auf die allgemeine Sache, und nicht das ſpeziell ſchwediſche Intereſſe ankam. Schon auf dem Leipziger Konvente war der Gedanke dieſer Parteibildung aufgetaucht, aber durch die Hinterhaltigkeit der Sachſen, die ſchließlich geradezu in Perfidie ausartete, zunichte gemacht. Die ſpäteren Bemühungen Arnims, Kurſachſen an Schweden heran zu bringen, hatten anfangs keinen beſſern Erfolg gehabt. Daneben aber verſchärfte ſich doch das Mißverhältnis Johann Georgs zu der katholiſchen Heeresleitung immer mehr, ſo daß es ſich endlich von ſich aus dem Könige näherte. Der plötzliche Einbruch Tillys, der zunächſt in die Nähe Werbens vorgerückt war, aber den Angriff nicht gewagt und ein paar Scharmützel verloren hatte, gegen das thüringiſch-ſächſiſche Gebiet iſt es dann geweſen, was den ſächſiſchen Kurfürſten bewog, die Hand des Schwedenkönigs zu ergreifen. Mit Fürſtenberg, den er von dem Marſch nach Heſſen herbeigerufen hatte, vereinigt, dehnte der ligiſtiſche General ſeine Quartiere dorthin aus, um dem Sachſen durch die Heimſuchung ſeines Gebietes oder auch nur durch die Drohung derſelben den Übertritt in das evangeliſche Lager zu verleiden. Was die Bitten und Drohungen des Königs, und die Gefahr der Religion niemals vermocht hatten, zwang der ſächſiſchen Selbſtſucht die Bedrohung ihres Eigentums ab: der Kurfürſt beſchloß, von Arnim geleitet, ſeine Truppen mit denen des Königs zu vereinigen, und lud ihn zum Einmarſch in ſein Land ein. Am 5. Sept. a. St. kamen beide Fürſten in Düben zuſammen, und zwei Tage darauf erfocht Guſtav Adolf ſeinen glänzendſten und folgereichſten Sieg auf dem Breiten Felde bei Leipzig. Es iſt bemerkenswert, daß er dieſe Schlacht, die ihn zum Herrn nicht bloß von Nord-, ſondern auch von Mitteldeutſchland machte, und die den glorreich erworbenen Waffenruhm Tillys vernichtete, nur ungern gewagt hat. Nicht er, ſondern Johann Georg hat zu dem Angriff geraten; wahrlich nicht aus Heldenmut, den er in der Stunde des Kampfes, als er ſeinen fliehenden Truppen weit voran nach Halle ritt, ſchlecht genug bewährt hat, ſondern nur, damit er das kaiſerlich-ligiſtiſche Heer, das ihm ſeine Dörfer und Städte verwüſtete, um ſo ſchneller aus dem Lande brächte.

Damit war die Flut, die ein Jahr zuvor noch ganz Norddeutſchland überdeckt hatte, auf immer gewendet: die Gefahr der Rekatholiſierung des Mutterlandes Luthers war vorüber. Man ermißt, von wie welthiſtoriſcher Bedeutung die wenigen Stunden blutigen Ringens auf dem Blachfelde vor Leipzig geweſen ſind: es war ein Siegespreis, der, man darf es ausſprechen, auch den des Völkerringens gegen Napoleon auf denſelben Fluren hinter ſich läßt.

Auch für Guſtav Adolfs Heldenbahn hat er die entſcheidende Wendung gebracht. Bis dahin war der König, wie wir ſahen, nur langſam und voll Beſorgnis vorwärtsgegangen. Es war ein Feldzug im Stil ſeiner livländiſchen und preußiſchen geweſen: Schritt für Schritt, ſtets bedacht, die rückwärtigen Verbindungen zu ſichern, und niemals den Weg zur Küſte ungedeckt zu laſſen, war er vorgerückt; jedes Zuſammentreffen im offenen Felde hatte er vermieden. Seit Breitenfeld aber beginnt er wahrhaft vorzuſtürmen. Er unterläßt es jetzt, um nur Raum zu gewinnen, wichtige Päſſe wie Kronach und Forchheim zu erobern, ein Verſäumnis, das ihm ſpäter verhängnisvoll geworden iſt, denn daran gewann Wallenſtein die Stützpunkte für ſeinen Vormarſch nach Sachſen, der zu der Schlacht bei Lützen führte. Dreimal hat er ſeitdem den Stier bei den Hörnern gepackt: am Lech, bei Nürnberg und zuletzt an dem Tage, der ihm den Tod brachte, immer unter den vorderſten der Streiter, bis er, der königliche Feldherr, nach Schillers Wort den Tod des gemeinen Soldaten fand.

Zwei Wege ſtanden Guſtav Adolf nach jenem glorreichen Siege offen — nach Böhmen, wohin ihn die Emigranten, Thurn und ſeine Freunde zu ziehen verſuchten und auch Johann Georg gerne abgelenkt hätte, und nach Oberdeutſchland. Er wählte den letzteren, der ihm in den Stiftern am Main reiche Beute verſprach und ihn zu den ſüddeutſchen Proteſtanten in direkte Beziehung brachte. Den Kurfürſten beſtimmte er dazu, den Krieg gegen die Kaiſerlichen in Schleſien zu führen. Ende September brachte er Erfurt in ſeine Gewalt, überſchritt dann ohne Zaudern den Thüringer Wald und erſchien ſchon Anfang Oktober vor Würzburg, das nach kurzer Belagerung in ſeine Hand fiel. In der fränkiſchen Pfaffengaſſe abwärts drang er zum Rhein vor. Er war noch bei Würzburg, als Tilly, der mit ſeinen zerbrochenen Bataillonen zunächſt an die Weſer zurückgewichen war, nach Franken durchbrach, zu deſſen Schutz Guſtav Adolf den Feldmarſchall Guſtav Horn zurückließ; der katholiſche General hatte gehofft, Würzburg entſetzen zu können, war aber zu ſpät gekommen, und an den König mochte er ſich nicht mehr heranwagen; ein Verſuch, den er dann auf Nürnberg machte, ſcheiterte. So konnte Guſtav Adolf ſich zunächſt behaglich in den katholiſchen Landſchaften am Rhein einrichten. An ſeinem Hoflager zu Mainz, das Mitte Dezember kapitulierte, fanden alle Verjagten Zutritt, unter ihnen Friedrich V., der Winterkönig, die Fackel dieſes Krieges. Dort verhandelte er auch mit den Franzoſen, die, als er noch in der Neumark ſtand, zu Bärwalde ſich gerne zu einem Bund mit ihm verſtanden hatten, jetzt aber, da er in ihr Machtgebiet vorgedrungen war, eiferſüchtig auf Beſchränkung ſeiner Erfolge bedacht waren. Denn Richelieu vergaß, ſo feindſelig er ſich gegen Habsburg ſtellte, nie der katholiſchen Intereſſen; indem er jetzt verſuchte, die Liga zur Neutralität zu vermögen, hoffte er zugleich jene zu wahren, die eigene Stellung in einem dreigeteilten Deutſchland verſtärken und den nordiſchen König in die Schranken, die ſeine Heldenkraft durchbrochen hatte, zurückweiſen zu können. Feindſelig traten dem König am Rhein und an der Nahe, ohne doch direkt den Krieg zu erklären, die Spanier entgegen; doch konnten ſie es nicht hindern, daß die Schweden auf und abwärts von Mainz ihre Quartiere ausdehnten. Seine Werbeoffiziere, die durch ganz Deutſchland ſchweiften, verſchafften dem König gewaltigen Zulauf, während aus Pommern und der Heimat neue nationale Truppen herangezogen wurden. Er mochte damals 80 000 Mann unter ſeinen Fahnen haben, die in 8 Armeen über ſein ganzes Machtgebiet hin verteilt waren; im folgenden Sommer wurden es über 100 000; bis an die Küſte waren die wichtigen Päſſe beſetzt oder, wie der von Magdeburg, blockiert, um die Heranbringung von Zufuhren und Verſtärkungen zu ermöglichen und den weiten Weg zur Heimat offen zu halten. Nur in dem Namen des Königs durften, wo er gebot, die Werbungen veranſtaltet werden; den deutſchen Fürſten gab er z. T. große Kommandos; aber die Zeit der Selbſtſtändigkeit war für dieſelben vorüber. Er hatte Wilhelm von Weimar zum Gouverneur von Thüringen ernannt; als aber daraufhin der Herzog eine Anzahl Regimenter geworben und ihm in Franken zugeführt hatte, nahm er ſie ihm ab, als ſei er ein bloßer Werbeoffizier, und ſchickte ihn unter dem leeren Titel eines Generalleutnants nach Hauſe zurück mit dem Auftrage, für neue Truppen zu ſorgen. Er hatte thatſächlich ſchon jetzt die Stellung inne, die er für

ſich und ſeine Krone als Preis des Friedens anſtrebte: das waffenmächtige Protektorat über das proteſtantiſche Deutſchland.

Die Verhandlungen mit der franzöſiſchen Diplomatie ſcheiterten. Im März brach der König von Mainz auf, um die Liga in ihrer letzten Burg, in Baiern ſelbſt zu treffen. Tilly, der Horn bei Bamberg ſchwer bedrängt hatte, wich vor dem königlichen Gegner in die Oberpfalz und bald über die Donau zurück, und am 21. März konnte Guſtav Adolf ſeinen Einzug in Nürnberg halten, von der Bürgerſchaft, die ſich in ihren feſten Mauern unter der katholiſchen Flut wie auf einer Inſel erhalten hatte, man kann denken mit welchem Jubel empfangen. Tilly hatte jetzt ungefähr die Stellung inne, in der Karl V. den Angriff der Schmalkaldener erwartet hatte. Und ſo wie dieſe, rückte auch Guſtav Adolf zunächſt auf Donauwörth los, den ſtrategiſchen Schlüſſelpunkt an der Donau gegenüber der Lechmündung, um ſich von hier den Eingang in Baiern zu bahnen. Bei Rain forcierte er im heftigſten Gefecht den Übergang über den Lech, den Tilly ihm vergebens ſtreitig zu machen ſuchte; tötlich verwundet ließ ſich der bairiſche General nach Ingolſtadt bringen, wo er nach 14 Tagen verſchied. Die Schweden, welche zunächſt Augsburg nahmen, rückten ihm nach. Tollkühn, wie immer, ritt Guſtav Adolf an den Graben der Feſtung heran, während die Kugeln um ihn ſauſten; aber den Angriff auf die ſtarken Baſtionen wagte er nicht, ſondern wandte ſich gegen München. Zum erſtenmal ſah Maximilian, während er ſelbſt in der Oberpfalz ſich kümmerlich behelfen mußte, die Feinde in ſeinem eigenen Lande, deſſen volle Häuſer und Klöſter jetzt die katholiſchen Beuteſahrten in Niederdeutſchland zu entgelten hatten. Guſtav Adolf erlebte den Triumph, in die Hauptſtadt des Erzfeindes ſeines Glaubens einziehen zu können, und ihm zur Seite ritt der Fürſt, den Maximilian aus ſeiner böhmiſchen Hauptſtadt hinweggejagt, und den er zum Bettler gemacht hatte. Es war der Höhepunkt in der Laufbahn des nordiſchen Helden. Er konnte damals daran denken, mit den evangeliſchen Eidgenoſſen ſich in Verbindung zu ſetzen, die ihm, wie einſt den Schmalkaldenern, ſchon Truppen zulaufen ließen, und die Alpenpäſſe zu ſchließen: wäre er völlig Herr in Oberdeutſchland geworden, ſo hätte ihm der Stoß gegen Wien hin leicht werden müſſen.

Unterdeſſen aber war ſchon ein ſtärkerer Gegner als alle bisherigen gegen ihn auf den Plan getreten. Bisher hatte der König nur die Kräfte der Liga und die Reſte der Wallenſteinſchen Armee, die ohne Selbſtſtändigkeit ſich unter Tillys Befehle hatten beugen müſſen, zu bekämpfen gehabt. Jetzt aber war der Friedländer, von dem Kaiſer in ſeiner Not gerufen, wieder im Felde erſchienen. Mit leichter Mühe hatte er die Sachſen, die im November in Böhmen eingefallen waren und Prag erobert hatten, vor ſich hergetrieben und wieder an den Fuß des Erzgebirges zurückgedrängt. Die Gefahr, die er brachte, ſteigerte ſich für Guſtav Adolf dadurch ganz beſonders, daß Wallenſtein den Sachſen nicht bloß mit den Waffen, ſondern auch mit Verhandlungen zuſetzte, durch die er ſie aus dem ſchwediſchen Bündnis zu löſen hoffte; ſobald er dem Kaiſer zugeſagt, hatte er dies Ziel, bei dem er noch mehr an ſich und ſeinen Vorteil als an Ferdinand dachte, ins Auge gefaßt; der Befehlshaber der ſächſiſchen Armee, General Arnim, ſein alter Freund und Untergebener, ſtand ſeit dem November deshalb mit ihm in Verbindungen, die er vor den Schweden ſorgſam geheim zu halten ſuchte. Wie weit dieſe Traktate gingen, die auch heute noch nicht ganz aufgehellt ſind, blieb den Schweden, die ſie voll Argwohn beobachteten und durch gute Freunde manches davon erfuhren, verborgen. Aber daß ſie ihrem Intereſſe wenig entſprachen, lag auf der Hand, und erklärlich, daß daher Guſtav Adolf alles daran ſetzte, um den Sonderfrieden Sachſens mit dem Kaiſer, in den dann auch Brandenburg mitgeriſſen werden mußte, zu hintertreiben. Er unternahm es zunächſt durch Botſchaften, in denen er teils bittend teils drohend dem Kurfürſten ſein Programm darlegte und ihn unter jeden Umſtänden vor dem Herzog von Friedland zu ſchützen verſprach. Als aber Wallenſtein, nachdem er ganz Böhmen zurückgewonnen und ſich mit Max von Baiern bei Eger vereinigt hatte, in Franken eingerückt war und gegenüber Nürnberg ſtark verſchanzte Stellungen einnahm, glaubte der König nicht mehr länger zögern zu dürfen, den Riegel, der ſich zwiſchen ſeine nieder- und oberdeutſchen Poſitionen zu legen drohte, hinwegzuſtoßen. Ende Mai brach er, noch in der Hoffnung, die Vereinigung beider Gegner zu verhindern, mit 18 000 Mann auf, dem Herzog Bernhard von Weimar die Sorge für die oberdeutſchen Quartiere überlaſſend, und nahm in der Nähe von Nürnberg Stellung. Wochenlang ſtanden ſich hier die beiden Gegner gegenüber, einer nach des andern Blöße ſpähend. Als der König, von Ungeduld verzehrt, endlich am 25. Auguſt (a. St.) den Angriff wagte, vermochte er nicht die gewaltigen und zäh verteidigten Baſtionen an der Altenburg, dem „Burgſtall“ zu bezwingen; mit ſchweren Verluſten

mußte er abziehen, und Wallenstein sah den Weg frei, um über den Main hin nach Thüringen vorzubrechen. Es war die Straße, auf der er seinem ersten großen Siege, an der Dessauer Brücke, entgegengezogen war. Gustav Adolf hatte gehofft, ihn durch eine Diversion nach Baiern, die ihn noch einmal über die Donau führte, hinter sich herziehen zu können. Statt dessen mußte er jetzt ihm selbst nach. Anfang Oktober brach er auf. Oxenstierna erhielt unterwegs den Auftrag, von Ulm her die oberdeutschen Stände zu einigen und bei der Krone Schweden festzuhalten. Er aber ging in raschen Märschen auf den Gegner los, der bereits an Sachsens Grenze stand. Ende Oktober a. St. erreichte Gustav Adolf Erfurt, wo er seine Gemahlin, die ihm aus Schweden nachgefolgt war, zum letztenmale begrüßte. Hier und in Naumburg kam er Wallenstein zuvor, der es selbst auf beide Plätze abgesehen hatte und sich in Weißenfels dem Könige präsentierte. Als er aber unangegriffen blieb, glaubte der Friedländer für die nächste Zeit sicher zu sein und begann seine Truppen auseinanderzuziehen, um sich zwischen Saale und Elbe in die Winterquartiere zu legen. In der That widerriet der Kriegsrat, den der König in Naumburg um sich versammelte, den Angriff, bevor weitere Verstärkungen, insbesondere die kursächsisch-niedersächsische Armada, die unter Georg von Lüneburg in Torgau stand, herangekommen wären. Gustav Adolf aber glaubte den Moment gekommen, wo er Rache für Burgstall nehmen konnte. Man hatte ihm gemeldet, daß der Herzog seine Truppen verteile, daß er zumal das Korps Pappenheims nach Halle detachiert habe; er hoffte daher den Gegner in der Zersplitterung antreffen und niederwerfen zu können. Wallenstein aber, dem es noch am Morgen gelungen war, die Kavallerie Pappenheims unter ihrem Führer selbst an sich zu ziehen, nahm die Schlacht an, in einer Stellung, die, dem Gelände sich anschmiegend, durch Gräben und Schanzen verstärkt war, an der Straße von Weißenfels nach Leipzig, die Stadt Lützen, welche in Brand geriet, zur Rechten. Gegen ihn rückten die Evangelischen von Süden in zwei Treffen heran, in der Mitte die Infanterie, die Kavallerie mit Musketieren untermischt auf beiden Flügeln. Beide Armeen waren ungefähr gleich stark, an 20 000 Mann. Um 10 Uhr, nachdem die Kanonen das Präludium gespielt, ließ der König mit dem ersten Treffen den Angriff eröffnen, gleichzeitig auf allen Punkten. Er selbst führte gleich anfangs den rechten Flügel erfolgreich vor. Indem aber die Schwadronen in der Caracole herumschwenkten, kam er in dem dichten Nebel, der jede Aussicht nahm, von den Seinen ab und geriet unter einen Trupp feindlicher Reiter. Nur wenige seines Gefolges, darunter Herzog Franz Albrecht von Lauenburg und der Page von Leubelfing, waren um ihn. Auch unter den Gegnern fanden sich Offiziere, u. A. ein Falkenberg, Oberstleutnant und Chef vom Götzischen Regiment. Es begann ein wildes Schießen, Stechen und Hauen: dem König wurde der linke Arm zerschmettert, also daß er das Pferd nicht mehr führen konnte, und dann ist er in dem Getümmel, dem nur wenige entrannen, mit Wunden überdeckt gefallen. Über die Toten und die Totwunden aber raste die Schlacht weiter. Man erfuhr zunächst bei keiner Partei, was geschehen war. Als die Evangelischen, die zuerst geworfen wurden, bei einem neuen Vorstoß in der Mittagsstunde zu der Unglücksstelle kamen, fanden sie den entstellten Leichnam ihres Königs, bis aufs Hemd ausgeplündert von feindlichen Reitern. Treffen auf Treffen folgte gegen einander, ohne jede höhere taktische Idee, alles nur ein zähes Ringen um die eigenen oder die feindlichen Posti. Man focht von beiden Seiten mit der größten Resolution von der Welt, mit einer Wut, sagt Wallenstein, wie er sie noch nie erlebt habe; nur auf dem linken Flügel der Kaiserlichen wankten einmal ein paar kaiserliche Regimenter; sterbend wurde auch Pappenheim, der dem König gegenüber kommandiert hatte, aus dem Getümmel getragen; ganze Regimenter wurden, wie sie in Battaglia gehalten, niedergemacht. Es ist nicht wahr, was allgemein erzählt wird, daß Herzog Bernhard durch die Eroberung des Windmühlenberges auf dem rechten Flügel der Feinde, wo ihr schweres Geschütz stand, den Sieg erreicht habe; die Kanonen blieben herrenlos inmitten der feindlichen Linien. Die Schlacht endete unentschieden. Nach furchtbarem Ringen, das noch zwei Stunden lang im Dunkeln bis 6 Uhr währte, ließen die Gegner endlich totmüde mit zerschmetterten Gliedern von einander. Dreitausend waren auf jeder Seite gefallen. Die Evangelischen standen noch bis in die Nacht „ferme“; dann verließen sie die Wahlstatt und rückten in die nächstgelegenen Quartiere. Am folgenden Morgen aber fanden sie das Feld frei vom Feinde. Wallenstein war noch am Abend abgezogen, ganz unbehelligt, allmählich und in guter Ordnung; die Infanterie Pappenheims, die noch auf dem Schachtfelde eingetroffen war, deckte ihm den Rückzug; noch in der Nacht zog er durch Leipzig. Das Geschütz hat er den Gegnern überlassen, vielleicht aus Mangel an Bespannung, vielleicht auch in der Sorge, daß jene abermals in Bewegung geraten und ihn dabei stören

möchten. Er fühlte ſich nicht beſiegt; aber den Kampf noch einmal aufzunehmen, wagte er doch nicht, vor allem aus der nicht unberechtigten Furcht, daß das Korps Herzog Georgs zu den Gegnern, deren zweites Treffen noch im weſentlichen intakt war, ſtoßen könnte und ſie ihm dadurch zu mächtig werden würden. Er überließ ihnen den Preis des Kampfes, Kurſachſen, deſſen Rettung der Zug Guſtav Adolfs gegolten hatte, und führte ſein Heer nach Böhmen zurück. Möglich, daß er ſeinen Plan noch geändert hätte, hätte er gewußt, um welchen hohen Preis die Evangeliſchen in den Beſitz des Schlachtfeldes gekommen waren. Denn erſt am Tage nach der Schlacht hat er es erfahren, daß ſein großer Gegner nicht mehr war.

Guſtav Adolf hatte beſchloſſen, nachdem er den Wallenſteiner niedergeworfen haben würde, vier große Armeen aufzuſtellen, mit denen er ſeinen Vorteil verfolgen wollte; er ſelbſt hatte gedacht, zunächſt nach Niederſachſen zu gehen, um hier die Reſte der Katholiſchen auszutilgen und die evangeliſche Partei zu konſtituieren. Gegen den Herzog von Friedland war keine derſelben beſtimmt; der König muß gehofft haben, ihm in der Schlacht den Reſt geben zu können. Überhaupt aber hatte er wohl die Stunde nahe geglaubt, da er dem Gegner das Geſetz diktieren könnte, da er, wie Oxenſtierna einmal von ihm ſagte, den Papiſten das Knie auf die Bruſt und den Degen an die Kehle ſetzen, und ihnen dann ſagen würde: So und ſo mache nun Frieden.

Wohin, ſo iſt wieder und wieder gefragt worden, würde den nordiſchen Helden ſein Stern geführt haben, wenn Gott ihn nicht auf der Höhe ſeiner Bahn abberufen hätte? Würde dem Urenkel geglückt ſein, woran einſt Philipp der Großmütige geſcheitert war? Und würde dann heute das evangeliſch gewordene Deutſchland den fremden Herrſcher als ſeinen Befreier, den Schöpfer ſeiner vollen, der geiſtigen Einheit feiern können? Oder wäre es vielleicht unſerem Vaterlande gar nicht zum Segen ausgeſchlagen, wenn Guſtav Adolf ſeinen Siegeslauf bis zu dem Ziele, dem er immer ſtürmiſcher nachjagte, gelangt wäre? Iſt er etwa, wie noch Heinrich von Treitſchke gemeint hat, für Deutſchland zur rechten Zeit geſtorben? Hat in Wahrheit ein gnädiges Geſchick den Retter des deutſchen Proteſtantismus hinweggerufen gerade in dem Augenblicke, da er der Feind unſeres nationalen Staatsweſens werden mußte? Wäre alſo unſere Nation durch ſeinen vollen Sieg wirklich auf immer zerriſſen und einem fremden Willen unterthan geworden? Das alles ſind Fragen, die leichter aufzuwerfen ſind als zu beantworten. Bemerken wir zunächſt, daß des Königs Ziel nicht die Verewigung des Krieges, ſondern ein ſatter, dauernder Friede war, eine Verfaſſung, in der das evangeliſche Deutſchland, feſt angelehnt an die ſchwediſche Macht, dem Anſturm der katholiſchen Reaktion, der niemals ſtärker geweſen war als da der „Löwe aus Mitternacht“ an Deutſchlands Küſte erſchien, auch im Frieden trotzen könnte, ein wirkliches Corpus Evangelicorum, eine feſtgefügte Organiſation, umwallt von einem auf die Waffen gegründeten königlichen Protektorat, an dem die Wogen der von drei Seiten her andrängenden katholiſchen Flut vergebens branden ſollten. Es war nicht ſoviel wie die deutſchen Reformatoren in den Zeiten des Schmalkaldiſchen Bundes angeſtrebt hatten, als ſie noch der Hoffnung lebten, das ganze Reich mit ihrem Glauben zu erfüllen und eine Kirche zu bauen, in der die Nation als Geſamtheit friedlich leben und ſich politiſch formen konnte. Nicht auf das Wort, die Lehre, die Bekehrung war das Thun Guſtav Adolfs geſtellt, ſondern auf das Schwert: das Noli me tangere wollte er den Gegnern weiſen, mit denen ein friedliches Vertragen unmöglich war. Mit ſolchen Hoffnungen war es nach ſeinem Tode aus. Wie begabt und thatkräftig Oxenſtierna ſein mochte, ihm fehlte die königliche Würde, unter die ſich die deutſchen Fürſten gebeugt, und um die ſich die deutſchen Bürgerſchaften und die geiſtigen Führer des deutſchen Proteſtantismus willig und jubelnd geſchart hatten: das Haupt war der evangeliſchen Partei abgeſchlagen. Die Reifer, die kaum der Kronreif und die Königshand Guſtav Adolfs hatten zuſammen halten können, fielen wieder aus einander. Kann man nun aber in der That angeſichts der Verwirrung, des Elendes und der Verwüſtung, deren Schrecken von da ab unſer unglückliches Vaterland mehr als je zuvor heimſuchten, davon ſprechen, daß der Retter des deutſchen Proteſtantismus zur rechten Zeit für uns geſtorben iſt? Nun erſt erfüllte ſich vollends die Prophezeiung, die Luther vor dem Augsburger Reichstage ausgeſprochen, als ſeine Partei zuerſt vor die furchtbare Entſcheidung geſtellt war, ob ſie gegen ihren Kaiſer für den Glauben kämpfen oder mit hingebogenem Nacken alles erleiden ſollte: „Wir müßten,“ ſo hatte er warnend geſchrieben, „fortfahren und den Kaiſer verjagen und ſelbſt Kaiſer werden; denn der Kaiſer würde ſich wehren, und würde kein Aufhören ſein, bis ein Teil läge, und iſt doch dort der große Haufe. Und wenn wir gleich gewännen, müßten wir aber einmal die ſchlagen, ſo uns geholfen hätten, denn es ſollte wohl uns

niemand zum Kaiser haben, und in solchem Getümmel jedermann Kaiser sein wollen: welch ein unaussprechlich Morden und Jammern da werden sollte! Wie könnts ein Gewissen ertragen! Der Teufel hätte solch Spiel gern, aber Gott soll uns davor behüten:" Sicherlich, die Verfassung des Reiches, die, in den hierarchischen Jahrhunderten erwachsen, durch die Stürme der Reformation, die doch im Prinzip ihre Aufhebung bedeutete, infolge des Bundes zwischen Kaiser und Papst hindurch gerettet war, hätte sich kaum noch in der Verkettung mit jener deutsch-skandinavischen Großmacht erhalten lassen. Aber wäre denn das ein so großes Unglück gewesen? Oder doch ein größeres als die Verknüpfung Deutschlands mit der slavisch-magyarischen Vormacht des Katholicismus, die durch den Ausgang des großen Krieges aufs Neue und für zwei Jahrhunderte versichert wurde? Daß diesem „monströsen Staatskörper" keine Ewigkeit, so wie der alte Glaube es wähnte, beschieden sei, haben schon damals die fähigsten politischen Köpfe erkannt und hat unsere Geschichte seitdem immer von neuem an den Tag gebracht: einmal kam doch der Tag, da das Prachtgerüst des mittelalterlichen Reiches prasselnd zusammenstürzte, unter dem Stoß der katholischen und ganz undeutschen Macht, die, so lange Gustav Adolf lebte, jenseits der Vogesen in respektvoller Entfernung blieb: und aus der Kraft des weltlichen Territorialstaates heraus ist das neue Deutschland gebildet worden. Diese Entwickelung hätte der Sieg Gustav Adolfs beschleunigen müssen. Das geistliche Gut hätte er, soweit seine Macht reichte, den Pfaffen, die er daraus verjagt, sicherlich nicht zurückgegeben: die Säkularisation also wäre von ihm weiter durchgeführt worden als es im westfälischen Frieden geschah; deutsche Fürsten, wenn auch unter schwedischem Protektorat oder gar unter der Lehnshoheit der schwedischen Krone, wären in Franken und Westfalen, vielleicht auch in der Pfaffengasse am Rhein die Herren geworden. Wo immer Evangelische im Reich lebten, und das war damals noch ebenso an der Moldau und in Oberösterreich wie am Rhein und an der Elbe der Fall, hätten sie an dem nordischen Protektor Halt und Hort gegen ihre katholischen Bedränger gefunden. Ob nun eine Organisation, wie Gustav Adolf sie für das evangelische Deutschland plante, in Verbindung mit seinen Erblanden hätte dauern können, mag freilich dem Zweifel unterliegen. Wenn es der älteste und lebensfähigste Trieb in den deutschen Fürstentümern war, sich auf sich selbst zu verlassen und nur den eigenen Interessen zu folgen, so hätten Konflikte mit der fremden Schutzmacht nicht ausbleiben können. Die Macht Gustav Adolfs stand auf zwei Augen: war sie doch ganz sein Werk oder das seines Vaters; sie hätte sogar in der Heimat gegen einen trotzigen und rebellischen, dazu nationalen Adel immer wieder erobert werden müssen. Umsoweniger wäre es der schwedischen Krone auf die Dauer möglich gewesen, der deutschen Fürsten, die sich an Ansehen und Macht ihr fast ebenbürtig dünkten, Herr zu werden. Was später dem Großen Kurfürsten allein bei Fehrbellin und in seinen pommerschen und preußischen Kriegsfahrten gelang, das hätte auch nach der Gründung des schwedischen Protektorates nicht ausbleiben können: das evangelische Deutschland hätte die schwedische Hegemonie, nachdem es durch sie seine Kraft erlangt, von sich abgeschüttelt, etwa so wie heute die Balkanstaaten oder Italien sich sofort auf die eigenen Füße gestellt und es den Fremden wenig genug gedankt haben, daß sie ihnen die Befreiung von dem alten Joche brachten.

Aber die Kraft, welche vor der Ankunft des Königs völlig erlahmt war, wäre dem evangelischen Deutschland gewachsen. Es wäre der neuen Zeit und ihren Aufgaben in ganz anderer Rüstung entgegengegangen, als es 1648 geschah, da es mit zerbrochenen Waffen und fast zum Tode wund aus dem schrecklichen Kriege hinauswankte. Damals schieden die Parteien von einander wie die Heere Wallensteins und Gustav Adolfs im Felde bei Lützen. Nur um Weniges hatten sich ihre Stellungen verschoben; totfeindlich wie bisher, aber völlig erschöpft überließ ein Jeder dem Andern seinen Platz. Erst nach einem Jahrhundert sollte es sich zeigen, wer von Beiden in Wahrheit der Stärkere geblieben war: als Friedrichs Waffen es über das Österreich Maria Theresias davon trugen und frischestes Leben fröhlich aufsproß, wo immer protestantische Kirchen und Schulen standen. Auf diesem Boden, der dann kräftig genug geblieben ist, um auch spätere Revolutionen zu überdauern, sind nach neuen Waffengängen mit Habsburg und dem gallischen Erbfeinde die Mauern des neuen Reiches errichtet worden.

Wie viel tiefer würden sie reichen, und um wieviel geringer würden die Risse sein, die den Neubau heute zu unserem Schrecken durchfurchen, wenn es Gustav Adolf gelungen wäre, sein geistiges Fundament von Schlesien bis an die Mosel und von der Ostsee bis an den Wall der Alpen dauernd zu sichern!

Max Lenz.

Guſtav Adolf-Stiftung. Guſtav Adolf-Verein. — Czerwenka, Geſchichte d. G. A.-Vereins; D. Fricke, Der G. A.-Verein ein Friedenswerk der ev. Kirche; Natorp, Philadelphia; Preſſel, Bauſteine für den G. A.-Verein, 1. u. 2. Bd; K. Zimmermann, Die ev. Diaſpora; deſſen: die Bauten des G. A.-Vereins, 2 Bde; deſſen: Geſchichte des G. A.-Vereins (1877), wo die Litteratur ausführlich angegeben iſt, deſſen: Arbeitsfeld des G. A.-Vereins, eine Karte, die zum 50jähr. Vereinsjubiläum verfaßten trefflichen Feſtſchriften von Criegern und Zenker, Die G. A.-Stunden von Blankmeiſter ſowie endlich die bei H. Klein in Barmen erſcheinenden Hefte „Für die Feſte und Freunde des G. A.-V.“, die von Zeit zu Zeit ausgeſendeten fliegenden Blätter, die Jahresberichte, namentlich die des Centralvorſtandes, deſſen Vorſitzender Geh. Kirchenrat Dr. Fricke und deſſen Schriftführer Pfarrer Dr. Hartung iſt, bieten eine fortlaufende Geſchichte der Vereinsthätigkeit und der Not der Diaſporagemeinden dar. Dieſe Not in ihrem ganzen Umfang immer mehr zu erforſchen, iſt der von dem Herrn der Kirche dem G. A.-Verein gewordene Beruf, dem er ſich bisher in hingebender Treue und von ſichtbarem Erfolg begleitet gewidmet hat.

Dieſer unſtreitig zu den bedeutſamſten und erfreulichſten Erſcheinungen der neueren Zeit auf dem Gebiete der evangeliſchen Kirche gehörende Verein begann ſein Leben im J. 1832. Die nächſte Veranlaſſung zu ſeiner Gründung bot die Erinnerungsfeier an den gefallenen Glaubenshelden, welche eine große Menſchenmenge am 6. November 1832 an dem Schwedenſtein bei Lützen beging, der mit der Inſchrift: „G. A. 1632“ verſehen, auf derſelben Stelle liegt, wo Guſtav Adolf zwei Jahrhunderte früher den Heldentod ſtarb. An demſelben Tage noch wurde der Plan zu einem Denkmal Guſtav Adolfs gefaßt. Kaufmann Schild in Leipzig beantragte eine Sechſerſammlung im ganzen evangeliſchen Deutſchland. Es bildete ſich ein Ausſchuß, an deſſen Spitze Domherr D. Großmann (geſt. 1857) aus Leipzig trat. Dieſer Mann war es, in deſſen Herzen zuerſt der Gedanke erwachte zu einer Anſtalt, wie ſie jetzt der Verein darbietet. Nicht von Stein oder Erz nur ſollte dem großen Könige ein Denkmal errichtet werden, ſondern ein lebendiges, ein bleibendes, ein ſegnendes zugleich. Das war Großmanns Gedanke. Wie Guſtav Adolf ein Helfer kam in der Not der evangeliſchen Kirche, ſo ſollte ſein Denkmal auch die Bedrängten aus ihrer kirchlichen Not retten, die Zerſtreuten ſammeln und ſtärken, was ſterben will. Infolge eines Aufrufs, den der Ausſchuß am 9. Dezember 1832 erließ, wurde eine Sechſerſammlung veranſtaltet für einen Verein „zur Unterſtützung bedrängter Glaubensgenoſſen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erſchütterungen der Zeit und andere Umſtände proteſtantiſche Gemeinden in und außer Deutſchland mit ihrem kirchlichen Zuſtande geraten ſind, wenn ſie im eigenen Vaterlande keine ausreichende Hilfe finden“. Neben dem Ausſchuß in Leipzig bildete ſich ein ſolcher auch unter dem Vorſitz des Hofpredigers D. Käuffer in Dresden. Beide traten zuſammen und entwarfen gemeinſame Statuten, welche am 4. Oktober 1834 die Genehmigung der Regierung erhielten. — „Die Verwaltung lag in den Händen der beiden Hauptvereine zu Leipzig und Dresden. Beide wechſelten im Vorſitze ab. Der Hauptverein zu Leipzig aber hatte den Fonds allein zu adminiſtrieren.“ So trat die Guſtav Adolf-Stiftung ins Leben; aber die Teilnahme, welche ſie fand, entſprach nicht den Hoffnungen, welche man darauf gebaut. Es floſſen die Beiträge, zumal aus dem ſüdlichen Deutſchland, nur ſehr ſpärlich und, wiewohl der Vorſtand alljährlich ſeine Rechnung veröffentlichte, ſo war doch die Stiftung außerhalb Sachſens faſt ganz unbekannt. Im Stillen aber entwickelte ſich dieſelbe, wenn auch langſam, immer mehr und fand von ſeiten der Könige Friedrich Wilhelm III. von Preußen und Karl XIV. Johann von Schweden (der letztere ordnete in Schweden auf ſechs Jahre eine allgemeine Kirchenkollekte an, die dem Verein über 10000 Thaler einbrachte), Anerkennung und Unterſtützung. Bei alledem beſaß die Stiftung am 6. November 1841 erſt ein Kapital von 12850 Thalern, eine im Verhältnis zu den großen und von Jahr zu Jahr klarer hervortetenden Notſtänden der proteſtantiſchen Glaubensbrüder doch gar zu unbedeutende Summe, von welcher immer auch nur die Zinſen verwendet werden durften. Die ſich fortwährend mehrenden Hilferufe beſonders aus Öſterreich legten daher den Vorſtänden ſelbſt den Gedanken nahe, durch zweckmäßige Änderung der Statuten der Stiftung eine größere Teilnahme und dadurch eine erweiterte Wirkſamkeit anzubahnen. Bevor jedoch an dieſe Änderung Hand angelegt werden konnte, hatte auf einer Predigerkonferenz Pfarrer Legrand in Baſel den Gedanken angeregt, einen Verein zur Unterſtützung armer evangeliſcher Gemeinden zu ſtiften, und ehe dieſer Gedanke zur Ausführung kam, trat am 31. Oktober 1841 Hofprediger D. Karl Zimmermann (geſt. am 12. Juni 1877 als Prälat a. D.) in Darmſtadt mit einem „Aufruf an die proteſtantiſche Welt“ hervor, worin er, ebenſo wie Pfarrer Legrand unbekannt mit dem ſchon in Sachſen für denſelben Zweck Beſtehenden und angeregt durch die Kunde von dem Eifer der Katholiken Frankreichs, den

zerſtreut lebenden Glaubensbrüdern den Segen ihrer Kirche zuzuwenden, ein Bild von der traurigen Lage der unter Andersgläubigen zerſtreut lebenden und infolge davon den mannigfachſten Verſuchungen zum Abfall von ihrem Glauben bedrohten Proteſtanten entwarf und die Angehörigen der evangeliſchen Kirche aufforderte, zur Bildung eines Vereins für die Unterſtützung hilfsbedürftiger proteſtantiſcher Gemeinden zuſammenzutreten. Der Herr hat das einfache Wort überſchwenglich geſegnet. Der angeregte Gedanke wurde allenthalben im evangeliſchen Deutſchland, ſowie in der Schweiz mit Eifer ergriffen und ſchlug, da die kirchlichen Fragen jetzt mehr in den Vordergrund getreten waren als im Jahr 1832, in allen evangeliſchen Ländern ſchnell und tief Wurzel. — Nachdem ſich der Verfaſſer des Aufrufs mit den Vorſtehern des ſächſiſchen Vereins verſtändigt hatte, trat man zur erſten Verſammlung in Leipzig im September 1842 zuſammen. Hier wurde die Vereinigung des älteren und jüngeren Vereins feſtgeſtellt. Leipzig ſollte der Sitz der Verwaltung und ſomit Centralpunkt bleiben, und der Verein in dankbarer Erinnerung an Guſtav Adolfs Verdienſte um die evangeliſche Kirche den Namen „Evangeliſcher Verein der Guſtav Adolf-Stiftung“ führen. Als im September 1843 die zweite Verſammlung in Frankfurt a. M. ſtattfand, konnten ſchon 29 Vereine ſich durch Abgeordnete vertreten laſſen. Die Verſammlung wurde auch von Abgeordneten außerdeutſcher Länder beſucht, die mit dem Verein in Verbindung zu treten wünſchten; ſo namentlich aus der Schweiz, wo ſich auf Anregnung des Pfarrers Legrand proteſtantiſche Hilfsvereine gebildet hatten. In Frankfurt wurden nun die Statuten des Vereins beraten und angenommen. Als Zweck des Vereins wird darin bezeichnet die Vereinigung der Glieder der proteſtantiſchen Kirche, um die Not der Glaubensbrüder in und außer Deutſchland, welche der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefahr ſind, der Kirche verloren zu gehen, nach Kräften zu heben, ſofern ſie im eigenen Vaterland ausreichende Hilfe nicht erlangen können. An der Spitze des Ganzen ſteht ein Centralvorſtand, der in Leipzig ſeinen Mittelpunkt hat. In jedem Lande, in größeren Staaten, in jeder Provinz, beſteht ein Hauptverein, an den in den einzelnen Diöceſen gebildete Zweig- oder Hilfsvereine ſich anſchließen. Mindeſtens alle drei Jahre findet eine Hauptverſammlung, immer in einer anderen Gegend Deutſchlands ſtatt, bei welcher jeder Hauptverein ſich durch Abgeordnete vertreten zu laſſen das Recht hat. Mittel zur Unterſtützung werden erlangt durch die jährlichen Zinſen vom Kapitalfond des Vereins, durch Geldbeiträge, Geſchenke, Vermächtniſſe, Kirchenkollekten. Die Einnahmen der einzelnen Hauptvereine werden zu 1. Drittteil von demſelben frei an hilfsbedürftige Gemeinden verteilt, zum 2. Drittteil entweder dem Centralvorſtand in Leipzig zur Verſendung an Gemeinden in nichtproteſtantiſchen Ländern übergeben oder vom betreffenden Verein an ſolche Gemeinden direkt verſendet. Das 3. Drittteil fließt in die Kaſſe des Centralvorſtandes, kann aber, je nach dem Wunſch des betreffenden Vereins, entweder zur Kapitaliſierung oder zur ſofortigen Verwendung beſtimmt werden. Am 6. November, dem Todestag Guſtav Adolfs, legt der Centralvorſtand Rechnung ab und berichtet über die Erfahrungen des Vereins. Dieſe Statuten haben auf ſpäteren Verſammlungen, 1845 zu Stuttgart, 1865 zu Dresden und 1875 zu Potsdam, manche Veränderungen erleiden müſſen, von denen die Beſtimmung über das Stimmenverhältnis der einzelnen Hauptvereine von beſonderer Wichtigkeit iſt. — Mit dieſer feſten Begründung des Vereins in Frankfurt hörte die ältere Stiftung auf, ſie ging mit ihrem unangreifbaren Kapitalfond in denſelben über. — Der Verein entwickelte ſich von da an immer erfreulicher und gewann immer mehr an Ausdehnung. Zwar mußte er in betreff Baierns eine ſehr ſchmerzliche Erfahrung machen. Durch königlichen Erlaß vom 10. Febr. 1844 wurde verboten, in Baiern Vereine zu gründen; ſogar die bedrängten Glaubensbrüder in Baiern wurden mit ſtrengen Strafen bedroht, wenn ſie ſich vom Verein unterſtützen laſſen würden. Der Verein wurde in dem Erlaß als Störer des kirchlichen Friedens bezeichnet, und wirklich wurden Unterſtützungen, die nach Baiern floſſen, wieder zurückgeſchickt. Eine Eingabe des Centralvorſtandes, ſowie ein Promemoria Zimmermanns an den König blieb ohne Erfolg, und erſt mehrere Jahre ſpäter wurde auch Baiern dem Verein geöffnet. Dagegen erfreute ſich der Verein auch wieder einer von warmem Intereſſe für ihn eingegebenen Kabinettsordre des Königs Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, vom 14. Februar 1844. Der in derſelben ausgeſprochene Befehl, einen eigenen preußiſchen Centralverein zu bilden, hinderte nicht den innigen Anſchluß Preußens an den Geſamtverein. Dieſer organiſche Anſchluß wurde in einer Verſammlung zu Berlin, zu welcher auch Abgeordnete des Centralvorſtandes eingeladen waren, vorbereitet und auf der unmittelbar darauf folgenden dritten Hauptverſammlung zu Göttingen im September 1844 hinausgeführt. Auf dieſer Verſammlung konnte bereits die Bildung von mehr als

150 Haupt- und Zweigvereinen gemeldet werden. — Während sich die drei ersten Versammlungen hauptsächlich mit der Verfassung des Vereins hatten beschäftigen müssen, wurde der im September 1845 in Stuttgart abgehaltenen 4. Hauptversammlung durch die vielen Gäste aus nichtdeutschen Ländern, welche auf derselben erschienen, zuerst ein tieferer Blick in die Not der Glaubensbrüder verstattet. Übrigens wurde hier der Antrag, den Namen des Vereins zu ändern, sowie der laut gewordene Wunsch, der Verein möge auch die Deutschkatholiken unterstützen, zurückgewiesen. Die Teilnahme war indessen so gewachsen, daß der Centralvorstand die Unterstützung von 62 Gemeinden mit 42 000 Thalern melden konnte. Im September 1846 fand die sechste Hauptversammlung in Berlin statt. Mit ihr beginnt eine ernste Prüfungs- und Läuterungszeit für den Verein. Aber wie kein Streiter Christi bewährt werden kann, er kämpfe denn recht, so mußte auch der Gustav Adolf-Verein, der sich einen Knecht des Herrn nennt, dies in der Zeit der Anfechtung bezeugen. Und daß ers bezeugt hat, daß er den Kampf überstand und sich darinnen geläutert hat von den unreinen Elementen, die seinen Boden überwuchern wollten, das ist ein Zeugnis des Herrn, der seinen Diener, den Gustav Adolf-Verein, sich zum Preis und seiner Kirche zum Segen erhalten wollte.

Der Läuterungsprozeß begann mit dem Ruppschen Streite. Dr. Rupp in Königsberg hatte daselbst eine „freie Gemeinde" gebildet, nachdem er aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten war. Dennoch erschien er in Berlin als Abgeordneter des Königsberger Hauptvereins. In der Vorversammlung entschied sich die Mehrheit dafür, Rupp könne, weil er aufgehört, ein Glied der evangelischen Landeskirche Preußens zu sein, als Abgeordneter nicht anerkannt werden. Über diesen Beschluß entbrannte auf dem ganzen Gebiete des Vereins ein heftiger Kampf. Von allen Seiten erschienen Gegenerklärungen, die den Berliner Beschluß als dem Geist der Liebe und Gewissensfreiheit zuwider bezeichneten. Viele traten aus dem Verein aus, und noch heute sind demselben infolge jenes Streites gar manche Herzen entfremdet. Aber es traten auch ganze Scharen in den Verein, um nur ihre Stimme gegen Rupps Ausschließung erheben zu können. Andererseits verteidigte man den Beschluß und erkannte in demselben ein kräftiges evangelisches Lebenszeichen des Vereins. Übrigens war zu Berlin die Unterstützung von 134 Gemeinden mit 66 000 Thalern verkündet worden. Allmählich legte sich auch wieder der Sturm im Ruppschen Streit. Man erkannte immer mehr, daß dem Verein daraus nur Nachteil erwachse, und daß Friede vor allem not thue. Der siebenten Hauptversammlung in Darmstadt im September 1847 war es vorbehalten, dem Vereine den Frieden wiederzugeben. Aus der Zahl der 80 erschienenen Abgeordneten wurde eine Kommission erwählt, welche einen Antrag vor die Versammelten brachte, demgemäß man sich dahin einigte, daß, wenn sich auch die Vollmacht eines Abgeordneten als richtig erweise, doch der Hauptversammlung zustehe, über die Unzulässigkeit eines Abgeordneten wegen fehlender Bedingung der Mitgliedschaft zu beschließen. Doch habe diese Beschlußfassung jedesmal erst, nach Hörung des betreffenden Hauptvereins, auf der nächsten Hauptversammlung zu erfolgen. An dieses Friedenswerk schloß sich Tags darauf die Teilnahme vieler Abgeordneter an der Einweihung der zu Seligenstadt am Main aus Vereinsmitteln erbauten evangelischen Kirche. — Auf der Darmstädter Versammlung konnte wieder die Einnahme von 73 000 Thalern und die erfolgte Unterstützung von 169 Gemeinden gemeldet werden. — Obgleich der Sturm im Schoße des Vereins selbst beruhigt war, so sollte der Verein doch infolge der Ereignisse der Jahre 1848 und 1849 aufs neue bedroht werden. Die vorherrschende Richtung der Gemüter auf die Gestaltung der äußeren Verhältnisse, der von der Kirche und ihren heiligen Zwecken sich abwendende, ja, ihr feindliche Sinn, endlich die Not der Zeit, ließ den Eifer für den Verein bei vielen erkalten und verringerte die Liebesgaben ausnehmend. Aber auch das gereichte dem Verein zum Segen. Seine falschen Freunde fielen ab, die wahren blieben und boten um so mehr alles auf, damit der Verein nicht in den Wogen der Revolution unterging. Die Einnahme belief sich zwar im Jahr, 1848 nur auf 37 000 Thaler, aber mitten in den Stürmen der Zeit konnten mehrere neue aus Vereinsmitteln erbaute Kirchen eingeweiht werden. Am Ende August des Jahres 1849 wurde die im verflossenen Jahre vertagte Versammlung zu Breslau abgehalten. Von ihren Beschlüssen verdient der eine Erwähnung, welcher das Unterstützungsgesuch einer freien Gemeinde fast einstimmig zurückwies. Die Not war gestiegen, die Beiträge dagegen hatten sich vermindert (in diesem Jahre erntete der Verein nur 21 000 Thaler, und nur 63 Gemeinden konnten bedacht werden). Doch gab die wenige Tage nach der Versammlung von vielen Abgeordneten mitgefeierte Einweihung der Kirche, welche der Verein in Liebau gebaut, Anlaß zur gerechten Freude. Erhöht wurde dieselbe noch durch die bald

darauf (15. September 1849) erschienene königlich baierische Verordnung, durch welche Baiern dem Verein als Arbeits- und Erntefeld geöffnet wurde. Die achte Hauptversammlung wurde im September 1850 zu Eisenach abgehalten. Obgleich sich wieder neues Leben regte in allen Gliedern des Vereins, so war doch auch durchgreifendere Hilfe hochnot; denn die Zahl der Unterstützungsgesuche stieg mit jeder Woche. Die Frage, ob sich der Verein mit der inneren Mission in Verbindung setzen solle, wurde dahin entschieden, daß es besser scheine, wenn beide Vereine, die sich gegenseitig ergänzten, ohne innigere Verbindung nebeneinander fortbeständen. Es wurde auf dieser Versammlung sowohl die Aussendung von Reisepredigern in geeigneten Fällen als auch eine alljährliche gemeinsame Liebesthat aller Vereine an einer Gemeinde, um ihr durchzuhelfen, beschlossen. Die Früchte dieses Beschlusses, dessen Ausführung jeder Versammlung einen besonderen Wert verleiht, haben bis jetzt 48 Gemeinden, darunter 15 österreichische, 31 deutsche und die evangelischen Gemeinden in Lyon und Madrid geerntet. Auf der Wartburg beging die Versammlung eine erhebende Nachfeier und erließ auch von ihr aus einen neuen Aufruf an die evangelische Christenheit. Auf der neunten Hauptversammlung, welche im September 1851 zu Hamburg stattfand, wurde der Verein in Baiern rechts des Rheins als Glied des Gesamtvereins anerkannt. In demselben Jahre erwuchs dem Verein in den durch den Pred. D. Jonas in Berlin angeregten Frauenvereinen ein neuer Zweig, der für seine Weiterentwickelung und seine immer festere Begründung von den segensreichsten Folgen war. Der Segen dieser Frauenvereine, deren Befugnisse und Stellung zu den Hauptvereinen die Versammlung zu Nürnberg (1862) regelte, liegt nicht allein in ihrer die männliche Vereinsthätigkeit ergänzenden Wirksamkeit, sondern namentlich auch darin, daß durch die Frauen die Liebe zum Verein besonders in den Familien und in der aufwachsenden Jugend gepflegt wird. —

Die im September 1852 zu Wiesbaden stattfindende Hauptversammlung, auf welcher Pfalzbaiern als Hauptverein anerkannt wurde, erhielt dadurch eine erhöhte Feierlichkeit, daß, was von da an immer geschah, jeder Versammlungstag durch einen Gottesdienst geweiht wurde. Hervorragende Redner schilderten die Not der Evangelischen innerhalb und außerhalb des Vaterlandes so eindringlich, daß, wenn auch die Verwendung von 58000 Thlrn. an 236 Gemeinden gemeldet werden konnte, so doch der Hinblick auf die noch immer bittend nach dem Verein ausgestreckten Hände die Versammelten anfeuern mußte, nicht müde zu werden in dem begonnenen Werke. Von dem Jahre 1852 an wuchs die Vereinskraft von Jahr zu Jahr. Es entstanden Vereine in Holland und Schweden (Gotenburg, Stockholm und Lund), die in der Schweiz gebildeten Hilfsvereine traten mit dem G. A.-Verein in brüderlichste Verbindung, auf mehreren Universitäten bildeten sich Studentenvereine, in Österreich und Siebenbürgen gründete man Hauptvereine, Ungarn sah eine evangelische Hilfsanstalt entstehen, und in Rußland trat im Jahre 1859 eine Unterstützungsanstalt für lutherische Gemeinden zusammen. Rechnet man dazu noch die evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Nordamerika zu Barmen und Elberfeld, die Pastoralhilfsgesellschaft zu Berlin, die rheinische Pastoralgehilfenanstalt zu Duisburg, den Jerusalemsverein zu Berlin, den lutherischen Gotteskasten, die meist durch den G. A.-Verein angeregt worden sind, so sehen wir auf dem Gebiete der evangel. Kirche eine vielseitige Thätigkeit, die ihr unter Gottes fernerem Beistande einen reichen Segen verheißt. Neben den 45 Haupt-, 1875 Zweig-, 8 Studenten- und 563 Frauenvereinen bestehen im Auslande außer den bereits genannten folgende selbstständige Vereine und Anstalten, die zwar mit dem deutschen G. A.-Verein nicht organisch verbunden sind, aber ganz im Sinne desselben wirken: in Belgien, Frankreich, Rumänien, Italien, während England, Dänemark und Amerika ihm noch ferne stehen. — Auf die Versammlung zu Wiesbaden folgten die zu Koburg (1853), Braunschweig (1854), Heidelberg (1855), Bremen (1856), Kassel (1857), Leipzig (1858), Ulm (1860), Hannover (1861), Nürnberg (1862), Lübeck (1863), Dresden (1865), Worms (1867), Halberstadt (1868), Bayreuth (1869), Stettin (1871), Speier (1872), Kassel (1873), Stuttgart (1874), Potsdam (1875), Erfurt (1876), Frankfurt (1877), Hamburg (1878), Magdeburg (1879), wo der bisherige selbstständige Verein zu Danzig in den Organismus des Gesamtvereins eingereiht wurde, Karlsruhe (1880), Dortmund (1881), Leipzig (1882, zugleich Feier des 50jährigen Bestandes des Vereins), Lübeck (1883), Wiesbaden (1884), Eisenach (1885), Düsseldorf (1886), Nürnberg (1887), Halle (1888), Danzig (1889), Mannheim (1890, Anschluß des neugegründeten Hauptvereins Straßburg), Görlitz (1891), Bremen (1893), Darmstadt (1894), Hannover (1895), Dessau (1896) Berlin (1897 die 50. Hauptversammlung) und Ulm (1898). Die 52. Hauptversammlung soll 1899 in Braunschweig stattfinden. Unter den Versammlungen der neueren Zeit, welche, wie ihre Vorgängerinnen, dazu beitrugen, immer wieder neues Feuer für die Vereinssache anzufachen, und die von dem immer weiter

sich ausdehnenden Arbeitsfelde des zu einem unentbehrlichen Gliede der evangelischen Kirche gewordenen Vereins berichten konnten, nehmen die zu Potsdam und Erfurt eine ganz besonders bedeutsame Stellung ein. Erstere Versammlung erhielt durch das Erscheinen des Kaisers Wilhelm I. und sein freudiges Bekenntnis zu dem Glaubensgrunde, auf dem die evangelische Kirche ruht, eine besondere Weihe, während auf der Versammlung in Erfurt der in den Annalen des Vereins epochemachende Antrag aus Darmstadt, „für die evangelische Kirche Österreichs eine große Liebesgabe zu sammeln, welche ihr am 13. Oktober 1881, dem 100jährigen Gedächtnistage des Josephinischen Toleranzdiktes, durch den Centralvorstand zu übergeben wäre", mit überwiegender Stimmenmehrheit zur Annahme gelangte. Durch ein besonderes Ausschreiben hat der Centralvorstand diesen von allen Seiten mit Freuden begrüßten Beschluß allen Hauptvereinen aufs wärmste empfohlen, jedoch betont, daß diese Jubiläumsgabe unbeschadet der eigentlichen Aufgabe des Vereins gegeben werden solle. — Mehreren Versammlungen, wie denen zu Ulm, zu Nürnberg, zu Worms und zu Frankfurt (1877), schlossen sich Einweihungen oder Grundsteinlegungen von Kirchen an, was zur erhebenden Anregung der Versammelten nicht wenig beitrug.

Der Verein hat seit seinem Bestehen die Summe von 33094069,74 Mk. verwendet und damit 4518 Gemeinden unterstützt. Hiervon kommen auf das deutsche Reich 2729 Gemeinden mit 19486453,39 Mk. auf die Länder der österreichischen Monarchie 1203 Gemeinden mit 9811285,41 Mk., auf die übrigen europäischen und außereuropäischen Länder 586 Gemeinden mit 3392896,61 Mk. Hierzu kommen noch 424334,33 Mk. persönliche Unterstützungen und Naturalienspenden.

Erbaut hat der Verein bis jetzt 1972 Kirchen, Bethäuser und Türme, 882 Schulhäuser, 768 Pfarrwohnungen, 568 Konfirmanden- und Waisenhäuser, sowie 80 Friedhöfe angelegt. Eine ganz besondere Teilnahme hat der Verein der evangelischen Schule in der Diaspora gewidmet, da er die traurige Erfahrung gemacht, daß viele Kinder evangelischer Eltern infolge des Mangels evangelischer Schulen den Unterricht in den katholischen Ortsschulen besuchen mußten und dadurch dem evangelischen Bekenntnisse entfremdet, an die katholischen Lehren und Gebräuche gewöhnt und unserer Kirche entzogen wurden. Der Verein hat deshalb Schulen gegründet, Schulhäuser erbaut, hat, wie die Sorge für die Witwen und Waisen der Geistlichen, so auch die Sorge für die Witwen und Waisen der Lehrer übernommen, hat da, wo noch keine evangelische Schule gegründet werden konnte, wenigstens die Erteilung evangelischen Religionsunterrichts ermöglicht, hat für Konfirmandenhäuser gesorgt, Rettungshäuser ins Leben gerufen oder unterhalten, er hat sich der Kinder aus Mischehen angenommen, hat zum Fortbestand mehrerer Gymnasien (in Ungarn) und zur Gründung und Erhaltung von Schullehrerseminarien beigetragen. Besondere Fürsorge läßt der Verein aber der Erhaltung der konfessionellen Schulen in Österreich angedeihen, die durch das neue Schulgesetz in ihrer Existenz schwer bedroht sind. — Trotz der großartigen Unterstützungen, die der Verein im Laufe von 66 Jahren hat gewähren können, ist die Not der Diasporagemeinden beständig im Wachsen, und der Berliner Bericht (1897) teilt mit, daß in der nächsten Zeit große Aufgaben an den Verein herantreten; denn es sind im letzten Jahre 1831 Unterstützungsgesuche eingelaufen.

Der G. A.-Verein, dessen Geschichte in dem Vorstehenden nach ihren Hauptmomenten überblickt worden ist, hat außer seinen zahlreichen Bauten, außer den Unterstützungen, mit denen er mehreren tausenden Gemeinden Handreichung gethan, der evangelischen Kirche hauptsächlich dadurch gedient, daß er ihren Notstand in katholischen Gegenden und Ländern erst klar aufgedeckt, die heilige Pflicht, für die Diaspora zu wirken, ihr nahe gelegt, den schlummernden Geist evangelischer Liebesthätigkeit geweckt und genährt und die Scheidewände entfernt hat, welche früher die einzelnen evangelischen Landeskirchen von einander mehr und mehr geschieden hatten. Unstreitig hat er neue Teilnahme für die Kirche und ihre Angelegenheiten in Kreise hineingetragen, die früher in kirchlichem Schlaf und Tod lagen und zu manchem den ersten Anstoß gegeben, worauf die evangelische Kirche in neuerer Zeit mit großer Hoffnung blickt. Er hat den Zerstreuten Mut gemacht, sich zu Gemeinden zu sammeln (in Rheinpreußen z. B. sind seit seinem Bestehen eine große Anzahl evangelischer Gemeinden erst entstanden), dadurch den kirchlichen Geist in ihnen geweckt, den zahllosen Versuchungen zum Abfall von der evangelischen Kirche gesteuert, um die Empfangenden und Gebenden ein Band geistiger Gemeinschaft geschlungen und nicht wenig dazu beigetragen, daß das evangelische Bewußtsein in weiteren Kreisen wieder lebendig geworden ist. Durch die von ihm glücklich bestandenen Kämpfe und Gefahren hat er die ihm innewohnende Lebenskraft bewährt, sich aber auch von Jahr zu Jahr immer kirchlicher gestaltet und den noch immer nicht völlig verstummten Vorwurf der Bekenntnis-

losigkeit durch die That widerlegt. Er umfaßt — und das ist sein weites Herz, das ihm der Herr erhalten wolle — mit seiner Sorge alle, welche auf dem Grunde der Reformation stehen, erkennt aber zugleich keinen anderen Grund an, als den, der gelegt ist, welcher ist Christus. Wohl ist er auch ein Bauverein, ein Hilfsverein, aber in der Hoffnung, daß der Herr in den Bauten, die er aufführt, seinen Geist walten und siegen lasse und an die Gaben, die er darreicht, seine unsichtbaren Gnadengaben knüpfen werde.

Schließlich seien noch die Blätter und Schriften erwähnt, durch welche der Verein seine Zwecke fördert. Die hauptsächlichsten sind: der Darmstädter Bote seit 1843, der Märkische Bote von Rogge, der Thüringer Bote von Jakobi in Weimar, der Bote für die Provinz Ost- und West-Preußen, das Rheinisch-westfälische G. Adolf-Blatt von Terlinden herausgegeben, der österreichische Protestant, der Bote für das Königreich und der für die preußische Provinz Sachsen, die G. A.-Blätter für Württemberg, die G. A.-Berichte aus Leiden u. a. m. **Zimmermann.**

Gustav Wasa s. Schweden, Reformation.

Gut, das höchste. — Litteratur: Die Geschichten der Philosophie (bei Ueberweg-Heinze I[8] 1894, 184, 238, 272 f. Spezial-litteratur über das h. G. bei Platon u. a.), insbesondere der philosophischen Ethik; die Geschichten der christlichen Ethik, vor allem Luthardt, I. 1888, II. 1893 (s. hier das Register S. 706/7) und dessen Kompendium der theologischen Ethik[2] 1898 § 16; die A. in Jo. Ge. Walchs Philos. Lexikon[2] 1740, 1468 ff., Zedlers Universallexikon, 11. Bd, 1735, 1457 ff. Wenig fördern die A. in Goclenius' (1613, 338 ff.) und Krugs (II, 1827, 387 f.) philos. Lexiken, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon ([2] A. Seligkeit XI, 87 ff.), Ersch und Grubers Encyklopädie (1. S. 98. T. p. 157 ff.). Für die noch fehlende Monographie giebt es Hilfsmittel wie Bonitz, Index Aristotelicus 1870; Index zu Augustins WW MSL 46, 118 ff.; Schütz, Thomaslexikon[2] 1895, 83 ff. 311 ff.; Robert, Aurifodina universalis scientiarum divinarum etc. I, 1873, 241 ff.; Mellin, Encykl. Wörterbuch der kritischen Philos. (Kantlexikon) III, 1, 1800, 189 ff.). — Cicero, de finibus bonorum et malorum, rec. Madwig[3] 1876; Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803 (WW III. Abteilung, 1. Bd, 1846); Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theologie, 1. Bd, 1861, 489—499; Huber, Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. A. 1893; Arnoldt, Ueber Kants Idee vom h. G., Altpreuß. Monatsschrift XI, 1874, 193 ff.; Döring, Kants Lehre vom h. G., Kantstudien, IV. Bd, 1. Heft 1899; Elsmann, Ueber den Begriff des h. G. bei Kant und Schleiermacher. Dissert. 1887; Heman, Schleiermachers Idee des h. G. und der sittlichen Aufgabe. JdTh XVII, 1872, 442 ff.; Palmer, Die christliche Lehre vom h. G. und die Stellung der Güterlehre in der theologischen Ethik. JdTh V, 1860. 436 ff. Vgl. auch Kaftan (ZThK VII, 1897, 13) mit Herrmann (Chronik der Christl. Welt, VI, 1896, 405).

1. Der Ausdruck „das höchste Gut" im Deutschen (bei Notker daz meista guôt, s. Franz Schmidt, Zur Geschichte des Wortes „gut". 1898, 21) ist wörtliche Übersetzung von summum bonum. Cicero definiert in der Schrift über die verschiedenen von den Epikureern, Stoikern und Eklektikern aufgestellten „fines bonorum et malorum" I, 12, 42 p. 88 (vgl. 9, 29 p. 64; III, 7, 26 p. 387) folgendermaßen: „id est vel summum vel ultimum vel extremum bonorum (quod Graeci τέλος nominant), quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res (I, 4, 11 p. 29: omnia bene vivendi recteque faciendi consilia; II, 2, 5 p. 142: omnia quae recte fiunt) referuntur omnes." Τέλος wird in der That oft ohne τῶν ἀγαθῶν für h. G. gebraucht (unrichtiges bei Schleiermacher 117). Die Titel der Schrift Epikurs Περὶ τέλους (Epicurea ed. Usener 1887, 119 ff.) und der Schrift Fechners Über das höchste Gut (1846) sind gleichbedeutend. Es wird aber auch das dem summum bonorum, summum bonum genau Entsprechende gebraucht: τὸ μέγιστον ἀγαθόν; τὸ (πάντων) ἀκρότατον τῶν (πρακτῶν) ἀγαθῶν (Aristoteles Nikom. Eth. 1095a 16). Aristoteles identifiziert 1094a 18—22 so: εἰ δή τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βουλόμεθα, τἆλλα δὲ διὰ τοῦτο . . . δῆλον ὡς τοῦτ' ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον. Daß nun als dieses fast allgemein die εὐδαιμονία bezeichnet werde, stellt er 1095a 17 ff. fest: ταύτην γὰρ αἱρούμεθα ἀεὶ δι' αὑτὴν καὶ οὐδέποτε δι' ἄλλο 1097b 1; aber darüber, was sie sei, streite man. Später liebte man auszurechnen, „non modo, quot fuissent adhuc philosophorum de summo bono, sed, quot omnino esse possent sententiae" (Cicero V, 6, 16 p. 629). Varro brachte das Kunststück fertig, nicht weniger als 288 zu konstruieren (Zeller, Die Philos. d. Griech. III, 1[3], 1880, 670).

Wenn die Kirchenväter die „decreta" (vgl. Bd IV S. 734, 17 f.) der Philosophen über das h. G. abschätzen, wie Clemens strom. II, 21 f. (rec. Dindorf II, 227 ff.),

Auguſtin de civ. Dei VIII, 8 (MSL 41, 232 f.), ſo ſiegt Platon, weil bei ihm Gott, das summum bonum „obiectivum", wie man ſeit Anfang des 18. Jahrhunderts ſagt (vgl. Walch 1469), die größte Rolle ſpielt. Vortrefflich formuliert Clemens II, 22, S. 230: *Πλάτων ὁ φιλόσοφος διττὸν εἶναι τὸ τέλος φησίν, τὸ μὲν μεθεκτόν τε καὶ πρῶτον ἐν αὐτοῖς ὑπάρχον τοῖς εἴδεσιν, ὃ δὴ καὶ ταγαθὸν προσονομάζει, τὸ δὲ μετέχον ἐκείνου καὶ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δεχόμενον ὁμοιότητα.* Bald darauf (S. 231) lobt er wie Irenäus (III, 25 ed. Harvey II, 135) Platons Pflege des alten (orphiſchen) Gedankens *ὁ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.*

Wenn Ariſtoteles im Eingang ſeiner Nikomachiſchen Ethik 1094 a 3 *ταγαθόν* definiert *οὗ πάντ' ἐφίεται*, ſo denkt er doch nur an das *τέλος τῶν πρακτῶν* (vgl. oben), an das durch menſchliches Thun realiſierbare Gut (Zeller II, 2^3, 1879, 609^3). Auch Platon geht davon aus, *τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν*, verſteht darunter zunächſt das durch Handeln erſtrebte Gut für den Menſchen, das ihm zur Glückſeligkeit dient (Zeller II, 1^4, 1889, 708. 869). Aber während Ariſtoteles' Ethik überhaupt nichts von einem dem Menſchen nicht realiſierbaren noch beſitzbaren *ἀγαθόν* wiſſen will 1096 b 34, hat Platon die Ethik in die engſte Verbindung mit der Metaphyſik gebracht: das *ἀγαθόν* des Sokrates zur höchſten der „Ideen" hypoſtaſiert und mit dem *νοῦς* des Anaxagoras, dem Einen wahrhaft Seienden, der Gottheit identifiziert, von der jenes orphiſche Wort gilt. Das allbeherrſchende *τέλος* aller Dinge iſt ſie bekanntlich auch nach Ariſtoteles' Metaphyſik — *κινεῖ ὡς ἐρώμενον* — aber nicht etwa ihre ſchöpferiſche Urſache, was man katholiſcherſeits (z. B. Filkuka, Die metaphyſ. Grundlagen der Ethik bei Ariſt. 1895, 58 ff.) gern beim „philosophus" nachweiſen möchte. Dagegen mit Platon vertrug ſich auch das *ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα*, das fecisti nos ad te. Wenigſtens alles, was von wahrem Sein in den Dingen iſt, verdanken ſie ihrer Teilnahme (*μέθεξις*) an den Ideen, ſchließlich der des Guten. (Vgl. über Platon und Ariſtoteles den A. Evolutionismus Bd V S. 675, 7 ff. 10 ff).

Hier wurzelt jene folgenſchwere neuplatoniſche (ſ. den A. Neuplatonismus) Identifizierung des Guten und des Seins bei Auguſtin und Dionyſius Areopagita (vgl. die A. Bd II S. 270 f. und Bd IV S. 693, 25 ff.). Man ſieht bei Auguſtin z. B. de div. quaest. 83 Nr. 24 (MSL 40, 17): „Omne quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona caetera", daß ihm Gott zuerſt als der, qui summe est (vgl. in jenem A. S. 270, 47), das summum bonum war, wonach die Kreaturen hinſtreben, vgl. ebenda S. 271, 58 ff. 275, 49 f. Reine, platoniſche Metaphyſik bietet auch Thomas in ſeiner summa theol. I, qu. 6 de bonitate Dei (WW ed. iussu Leo. XIII. Bd 4, 1888, 66 ff.). Dieſe beſteht darin, daß er für alle Dinge gut d. h. erſtrebenswert iſt, ſofern ſie von ihm als der prima causa effectiva omnium die Mitteilung der similitudo mit dem göttlichen Sein erſtreben. Sie iſt keine Uniformität, ſondern eine Ähnlichkeit „secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia per participationem" (qu. 4 art. 3, S. 54). Lehrt nun Thomas qu. 6 art. 2, S. 67, daß Gott, weil in ihm das bonum excellentissimo modo iſt, das summum bonum iſt, ſo fließen in dieſem Begriff das höchſte Sein und jene bonitas zuſammen. Am Schluß der qu. 6 (art. 4, S. 70) bekennt ſich Thomas zu Platon, deſſen Metaphyſik in similitudo, analogia, participatio, vor allem in der Identifizierung von bonum und ens ſteckt.

Völlig ausgebildet iſt bei Thomas die in jenem Satz des Clemens vorliegende Unterſcheidung, die man jetzt mit „objektiv" und „ſubjektiv" macht. Die prima secundae beginnt qu. 1 de ultimo fine hominis. Art. 8 (WW 6, 1891, 16) vergleicht ihn mit dem aller Dinge. Dabei unterſcheidet Thomas (nach Ariſtoteles, ſ. Zeller II, 2^3, 877^1) den Endzweck im Sinne des erſtrebten Zieles, Gutes, der Sache ſelbſt und den Endzweck im Sinne des Seins am Ziele, des Beſitzes, Gebrauchs, Genuſſes des Gutes (vgl. qu. 2, art. 7, S. 23; qu. 3 art. 8, S. 36). In jenem Sinne haben der Menſch und alle andern Weſen den gleichen Endzweck: Gott. Aber ſie erreichen ihn auf verſchiedene Weiſe: die vernünftigen Kreaturen cognoscendo et amando Deum, die andern in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt etc. Thomas gleicht durch dieſe Unterſcheidung qu. 3, art. 1, S. 26 (vgl. qu. 34, art. 3, S. 237/8) die Sätze beatitudo est summum bonum und esse summum bonum convenit Deo miteinander aus: „beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni".

Ein und derſelbe Begriff, *τὸ ἀγαθόν*, bezeichnet bei Platon das, was im Leben des Menſchen, und das, was im Weltganzen das höchſte iſt (vgl. Zeller II, 1^4, 874^5, 714^1).

Auch wie er das ethische *ἀγαθόν*, das realisierbare *τέλος*, die menschliche *εὐδαιμονία* — das h. G. im subjektiven Sinne bestimmt hat, preisen die Kirchenväter. Clemens hält sich a. a. O. S. 231. 235 an die berühmte Formulierung im Theätet: „*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*". Sie zeigt, daß Platons Begriff des *ἀγαθόν* weder im objektiven noch im subjektiven Sinne gleichgiltig ist gegen sittlichen Inhalt. Die Gottheit ist ihm doch nicht bloß das ideale Sein, sondern auch das sittliche Ideal der Gerechtigkeit und gerade nur die gottähnliche gerechte Seele glückselig. Nach Schleiermacher, der es in der Kritik der Sittenlehre rügt, als das h. G. etwas ganz Innerliches aufzustellen, dachte sich sein Liebling Platon die Gottähnlichkeit des Menschen so als das h. G., daß der Mensch zuerst zwar innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäß gestalten solle und so überall das sittliche darstellen (S. 176; so auch Zeller S. 870 ff.; anders z. B. Bender, Metaphysik und Asketik. Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, 8 ff.). Auf die Fassung des h. G. in der christlichen Ethik hat jedenfalls nur die erste, innerliche eingewirkt, wonach die ideenhafte Seele immer gottähnlicher wird durch asketische Flucht aus der Sinnen- zur Ideenwelt, durch philosophische Meditation des Todes, Spekulation der Ideen, Kontemplation der Gottheit, vgl. die A. Neuplatonismus, Mönchtum, Mystik, Seligkeit. Das ist „der Schatten des Altertums, seine unheilvolle Überschätzung des Logos" (Lotze, Mikrokosmus 3^3, 244). Auch Aristoteles hat nur dazu beigetragen, daß er sich breit über die Kirche legte. Obwohl er den Unterschied der ethischen Tugenden des Willens von den intellektuellen Tüchtigkeiten entdeckte, bestimmte er als das h. G. des Menschen die der göttlichen (*νοήσεως νόησις* ohne *βούλησις*) ähnliche *θεωρητικὴ ἐνέργεια* der Seele. Es ist ein Selbstbekenntnis: *δοκεῖ ἡ φιλοσοφία θαυμαστὰς ἡδονὰς ἔχειν καθαριότητι* 1177 a 25. Als Mensch bedürfe man dazu freilich auch gewisser äußerer Güter wie Gesundheit, Nahrung 1178 b 33 ff. In der Stoa galten sie als Adiaphora, s. den A. Bd I, 168, 28 ff. Über die *ἡδονὴ* lehrte sie gegen Epikur, daß sie zwar aus der tugendhaften Thätigkeit erwachse, aber nicht etwa selbst erst das eigentlich höchste sei. In der Stoa und im Garten Epikurs ward die Philosophie vornehmlich zur Lehre vom h. G. Sie hat im Grunde fast in der ganzen griechischen Ethik sich selbst als das h. G. gelehrt.

2. Je nach dem eigenen Begriff vom h. G. findet man es in der Schrift bald hier bald dort angegeben, Schleiermacher z. B. Gen 1, 26: Herrschaft der Menschen über die Erde (WW III, 5, 101. 2, 462). Aber was nennt sie selbst ausdrücklich so? Nö 14, 16 könnte *ὑμῶν τὸ ἀγαθόν* mit „euer h. G." (Weizsäcker: euer Bestes) übersetzt und auf das Reich Gottes V. 17 bezogen werden; *τέλος* dagegen bedeutet nirgends im NT das h. G. Im AT überschreiben Baethgen und Kautzsch den 16. Ps „Gott das h. G." Nun ist zwar V. 2 („Du bist mein Herr, mein Gut ist nicht über Dir") der Text unsicher, aber nach dem ganzen Ps ist Jahwe das Besitzteil der Gemeinde (?) der Frommen, woher sie alle Güter bekommt; vgl. Jer 10, 16. Ein ursprünglich individuelles Bekenntnis ist Ps 73, 25 f. 28: „Wen hab' ich im Himmel sonst? und außer dir begehre ich nichts auf Erden . . . mein Teil ist Gott immerdar . . . Mir aber ist die Nähe Gottes gut (טוב)"; vgl. Klagel. 3, 24; Ps 142, 6. Schleiermacher (WW III, 2, 456) bemerkt, Gott das h. G. zu nennen für den Menschen, wäre ein uneigentlicher Ausdruck und besser würde gesagt, die Liebe zu Gott oder die Erkenntnis von Gott oder die Leitung und Fürsorge oder die Gnade Gottes oder, um auch dies mystische hinzuzufügen, der Genuß Gottes sei dies h. G. Aber man pflegt eben auch Personen wie „Kind und Weib" als Gut im Sinne von beglückendem Besitztum zu bezeichnen, ohne die Rede von der Liebe dazu für besser zu halten. Daß Beziehungen zwischen Mensch und Gott als seinem Gut, wie sie Schleiermacher aufzählt, in Israel als Güter galten, darüber vgl. Sellin, Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte. Heft II: Israels Güter und Ideale. 1. Hälfte 1897, 258 ff. Dem Ausdruck h. G. äquivalente Wendungen finden sich z. B. Ps 63, 4 („Deine Gnade ist) besser als das Leben", über dessen Schätzung vgl. nur Hi 2, 4; Ps 137, 6 („Wenn ich Jerusalem nicht) über den Gipfel meiner Freude rücke". Nennt Schleiermacher auch die Beziehung der Leitung Gottes, so ist das wohl diejenige, wonach er eigentlich Israels h. G. ist. Gott hat sich seinem Volk Israel zum Herrn und König gegeben. Als solcher giebt er Gesetze, Israels Nationalgut Dt 4, 8, begehrenswerter als viel Feingold Ps 19, 11, die zu beobachten Israels Teil ist Ps 119, 57. Als Herr und König verleiht er überhaupt alles Gute. Als seinen Herrn und König hat das Volk Israel ihn selbst zum natürlicherweise höchsten Gut.

Muß nicht gerade Nö 14, 16 f. „euer h. G." auf das Reich Gottes gehen, so ist es doch nach Jesu Worten das, was zuerst, zuhöchst (*πρῶτον* Mt 6, 33 fehlt Lc 12, 31,

aber vgl. Mt 13, 44—46) erſtrebt werden ſoll. Beachtet man den urſprünglichen Wortlaut: Königsherrſchaft Gottes (ſ. den A. Reich Gottes), ſo merkt man, wie ſehr die Theſen „das Reich Gottes iſt das h. G.“ und „Gott iſt das h. G.“ mit einander zuſammenhängen. Wenn Gott in vollendeter Weiſe König geworden ſein wird, wird er als ſolcher mit allem vollendet Guten ſegnend h. G. ſein für Menſchen. Aber als unſer himmliſcher Vater weiß er ja auch, was wir alles ſchon gegenwärtig bedürfen Mt 6, 32, giebt er Gutes denen, die ihn bitten 7, 11. „O über die Güter“ — טוּבוֹתֵי, ſ. Dalman, die Worte Jeſu I, 1898, 92, vgl. Pſ 112, 5 — ſo begannen die „Seligpreiſungen“ Jeſu. Das Schauen Gottes Mt 5, 8 ſteht neben dem ſeiner Herrſchaft Lc 9, 27. Gegenwärtig iſt es „das gute (ſchlechthin, das beſte) Teil“, Jeſu Wort zu hören Lc 10, 42; Jo 4, 10, wodurch ja die Gottesherrſchaft ſchon innerlich kommt.

Jeſus hat zwar weiblichen Preis des Gutes, ihn zum Sohne zu haben, erwidert mit: O über die Güter derer, die das Wort Gottes hören und bewahren Lc 11, 27 f., aber ſelber betont, wie gut es ſeine Jünger haben, daß ſie ihn zu ſchauen haben und zu hören Mt 13, 16 f. Auch er iſt ein Gut wert über Güter wie Vater und Mutter hinaus geliebt zu werden Mt 10, 37. 8, 22; Lc 14, 26. Was ſie an ihm haben, bekennen die Urchriſten vom Jünger, den er lieb hatte (ſ. den A. Leben, ewiges), bis zu ſolchen, die ihn nicht geſehen und doch lieb haben 1 Pt 1, 8 — vgl. nur z. B. Hbr 4, 14 f. 12, 2 — in einer Fülle von Formen. An die, daß Chriſti geliebte Perſon unſer ſei — daß wir ſein ſind, iſt ſehr häufig im NT! — unſer h. G. ſei, wird wohl am meiſten geſtreift Phi 3, 7 f. 1, 21 b. 23; 2 Ko 12, 9; Hbr 3, 14. Daß dem Paulus, der den erhöhten Herrn mit dem unperſönlichen Geiſt 2 Ko 3 17 gleichſetze, die Perſönlichkeit des gnadenreichen (Rö 8, 32. 34 ff. 10, 12) Herrn zuweilen einigermaßen ins unperſönliche Meer göttlichen Seins zerfließe (ſo z. B. Jo Weiß, Die Nachfolge Chriſti 1895, S. 93 ff.), iſt eine Modetheorie, die ſich nicht mit der vergleichen kann, die die „Perſönlichkeit“ des heiligen Geiſtes im NT beſtreitet. In dieſen als das h. G., das alle andern umfaßt, präziſiert Lukas (11, 13) die *ἀγαθά* des Herrnworts Mt 7, 11.

Es wäre aber unbibliſch, das Reich Gottes als das h. G. dahin zu beſchränken, daß nur die herrſchenden Perſonen Gott, Chriſtus und die im Beſitz ihres heiligen Geiſtes gipfelnden religiöſen Beziehungen zu ihnen Güter ſeien für den Menſchen. Zu Gottes Herrſcherwalten gehört auch das Segnen mit ſocialen und natürlichen Gütern. Jeſus kennt ihn als den, der dies alles zulegen wird Mt 6, 33 b. Verheißungen wie dieſe und Mt 19, 29. 8, 11; Lc 13, 28; Mc 10, 30 ſtehen neben Anſprüchen wie Mt 6, 33 a. 10, 37. Der Ausdruck höchſte Gut für die Gottesherrſchaft läßt ſich wohl auch mit der erſten und Hauptbitte, daß ſie komme, rechtfertigen. Während die vorausgehende Huldigungsformel keine Sonderung des Namens von der Perſon beabſichtigt — Jeſu Name heißt wohl wegen AG 4, 12 z. B. in Heermanns „Ach Jeſu! deſſen Treu“ V. 7 „mein h. G.“ — jubelt und ſtreckt ſich der Beter mit „Deine Herrſchaft komme“ auch einem zukünftigen Weltzuſtand entgegen, der von Gottes Perſon als ihr Zweck geſondert iſt. Dabei war Jeſus, um mit Dalman S. 111 zu reden, „überzeugt, daß Gottes Wille vorzugsweiſe die Beſeligung des Menſchen bezwecke, nicht die bloße Durchführung der Hoheit Gottes über die Welt. Darum beſagte ihm die vollendete Herrſcherſtellung Gottes für diejenigen, welche ſie erleben, vollkommenes Glück“ — das h. G.! Für den einzelnen iſt es der Anteil des Loſes der Heiligen im Licht Kol 1, 12; Eph 5, 5, iſt das Ziel (*τὸ τέλος*) ſeines Glaubens das Heil (ſ. d. A.) der Seele 1 Pt 1, 9, das ewige Leben (ſ. d. A.) Rö 6, 22; er jagt zielwärts nach zu dem Siegespreis der Berufung droben Phi 3, 14. Daß wenn irgend eine Religion ſo die bibliſche über das h. G. eſchatologiſch denkt, weil ſie das „höchſte“ ſtreng vom wirklich höchſten, *τὸ τέλειον* 1 Ko 13, 10, nimmt, darüber bedarf es nur dieſer Bemerkung; vgl. den A. Eſchatologie Bd V S. 490 ff. Auch ein Ritſchl ſtellt die endgiltige Vollziehung des h. G. an den Beſeligten unter neuen weltlichen Bedingungen feſt (Unterricht[5] § 76 f.).

Das Reich Gottes, als der vollkommene Endzuſtand der Welt das h. G. der Menſchen, iſt nach der Bibel der Zweck Gottes, den er verwirklicht. Unterſcheidet ſich nun der Zweck vom Gegenſtand des bloßen Wunſches und der Bitte dadurch, daß er ein künftiger Zuſtand iſt, den der ihn Erſtrebende durch ſein eignes Thun realiſieren kann, ſo ſcheint es ganz unbibliſch zu ſein, das h. G. der Menſchen ihren Zweck zu nennen. Der „Tag Jahwes“, an dem er das ausführen werde, was ſein Volk von ſeinem unvergleichlichen König erwartet — dies hohe Ziel ſtand den Israeliten von früh an vor Augen. Es war aber kein Höhepunkt, den man durch Entfaltung der menſchlichen Kräfte erreichen wollte. Was man erwartete, war eine That Gottes, die volle Verwirklichung ſeiner Herrſchaft

durch eine neue Schöpfung. Vollends nach Jesus ist das h. G. eine Gnadengabe Gottes, die jetzt durch sein Wort und Wunderthun kommt, einst durch das volle Hereinbrechen des Geistes Gottes ins Diesseits. Aber er fordert doch auch menschliche Leistungen „um der Gottesherrschaft willen" Mt 19, 12; Lc 18, 29. Wie ihm sein eignes Wirken sicher als Anfang ihrer Verwirklichung gilt, so auch das seiner Jünger. Lc 10, 1 ff., besonders 18 ff. dürfte beweisen, daß die Rede von *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Kol 4, 11 mit dem Inhalt der Herrnworte nicht unverträglich ist. Und mag auch die Gerechtigkeit Mt 6, 33 in das Herrnwort Lc 12, 31 eingeschoben sein — Jesus hat das Streben nach ihr, das ihm kein bloßes Wünschen und Bitten darum ist, sondern auch ein thatkräftiges Wollen, schon durch sein allgemeines Kehrt um! und Lernet von mir! und Worte wie Mt 5, 10. 29 f. dem Erstreben der von ihm verheißenen Gottesherrschaft zugeordnet. Jene ist die Vorbedingung, ohne die sich diese an keinem verwirklicht. Sofern wir jene (kraft dieser Verheißung, des Urbilds Jesu u. s. w.) realisieren und dadurch Gottes Treue zu dem überschwänglichen Gnadenlohn bewegen können, daß seine Herrschaft „auch zu uns komme", sind wir Mitarbeiter am h. G. Unsere eigne Teilnahme am h. G. kann als möglicher Gegenstand eignen Wollens und Thuns, als unser Zweck gelten nach seiten ihrer uns viribus dativis realisierbaren Vorbedingung. Wer richtig betont, daß mit der Gerechtigkeit die Teilnahme am h. G. „organisch" zusammenhängt, vergißt nicht, daß zu diesem ein Zustand gehört, den nur die Macht Gottes realisieren kann Mc 12 24 f.; Lc 20, 35 f.

Um der Schrift willen, 1 Ko 8, 6; Rö 11, 36; Eph 4, 6, will auch Ritschl in seiner Lehre vom Reiche Gottes als dem Selbstzweck Gottes von Gott, dem alles auf sich hin bestimmenden Willen, den Satz gelten lassen, daß Er der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (Unterricht § 11, c). Auch das *ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* 1 Ko 15, 28 und das *ἐγὼ τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος* haben es mitbedingt, wenn in der Thesis „Gott ist das h. G." dies im Sinne der letzten Zweckursache, des allerstrebten Endziels aller Dinge irgendwie metaphysisch verstanden wurde. Wahrscheinlich ist von diesen Stellen gerade keine einzige metaphysisch gemeint. Aber ihr Mißverständnis ist begreiflich, da sonst in der Schrift ein kosmologisches Gerüst und metaphysische Arabesken nicht ganz fehlen. Gottes Ehre als das h. G. im Sinne des Endzwecks der endlichen und gegenwärtigen Ordnung der Dinge hochzuhalten, ist frommes Interesse derer, die nach seiner beseligenden Herrschaft trachten Mt 5, 16; 1 Ko 10, 31; Phi 1, 11. 2, 11; Eph 1, 12; 1 Pt 4, 11.

3. Ist, wie Holtzmann, NTliche Theologie I, 1897, 201/2 sagt, der Begriff des Reiches Gottes ein christliches Seitenstück zu dem von der antiken Philosophie gefundenen Begriff eines h. G.? Sofern dieser rein formal ist, sind sie inkoncinn. „Gott" kann rein formal gebraucht werden wie Phi 3, 19 *ὧν ὁ θεός* — die Exegese operiert hier gern mit h. G. — *ἡ κοιλία*, aber „Reich Gottes" so im übertragenen Sinne zu gebrauchen wie Himmel, Paradies wäre stilwidrig.

Das zukünftige Reich Gottes hat auch in der Kirche des zweiten Jahrhunderts als das h. G. gegolten; sie hatte Gewißheit über das Ende des Endes: daß die Heiligen in den Himmel kommen zu Gott (vgl. Harnack, DG I³, 164 f.). Eine Gräcisierung des Christentums dagegen bedeutet die vom römischen Clemens (ad Cor. 36, 2: *τῆς ἀθανάτου γνώσεως ἡμᾶς γεύσασθαι*) bis zum alexandrinischen immer mächtiger gewordene Formel (strom. VI, 12 rec. Dindorf III, 199): *τελειότατον ἀγαθὸν ἡ γνῶσις δι' αὐτὴν οὖσα αἱρετή*; da ihr höchstes Objekt Gott ist, vergottet sie, macht sie unsterblich, s. den A. Bd IV, S. 161,33—162,13. Die Unsterblichkeit deduziert besonders Laktanz als das h. G. divin. inst. III, 7 ff. (CSEL 19, 190 ff.). Nach einer Kritik der philosophischen Meinungen über das h. G. bestimmt er dessen Natur dahin, es müsse sein solius hominis, solius animi, nur durch Wissen und Tugend erreichbar, omnibus propositum, keiner Veränderung, Minderung, Steigerung fähig, vollbeseligend. Das sei allein die Unsterblichkeit, ohne Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit unerreichbar. Er betont, daß das h. G. nur summo labore erreicht werde (S. 197/8. 194,15 f. 206,2 ff. 604,2 f.), daß aber der Tugend die Seligkeit sicher folgen müsse (S. 209,14—16) — eine Vorstufe zum Pelagianismus (vgl. Harnack III³, 160/1)!

Erst Augustin hat in der Geschichte unserer Idee dadurch Epoche gemacht, daß er sie aus dem Moralismus, Intellektualismus, Naturalismus der Antike ein großes Stück hinausführte und in die biblischen Bahnen wies, vgl. Reuter, Augustinische Studien. 1887, 464 ff., und Harnack III³, 59 ff. 97 ff. Er erlebte, daß jenes summe ens bonum simplex incommutabile der als allmächtige Liebe auf den Willen wirkende höchste Gute

iſt, Perſon iſt (Harnack 109). Als Perſon, die des Menſchen beſeligendes Beſitztum iſt, iſt Gott in der Bibel das h. G. Das „mein Teil iſt Gott immerdar“ Pſ 73, 26 verhält ſich zum *μεθεκτόν* Platons, *ὃ δὴ καὶ τἀγαθὸν προσονομάζει*, wie Religion zu Metaphyſik. Es iſt wahrlich kein unbewußter Anſchluß an die platoniſche Ethiſierung des Gottesbegriffs — ſo O. Holtzmann (Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte § 38)!! — ſondern die Vollendung der prophetiſchen, daß Mc 10, 18 Gott als der ſchlechthin Gute bezeichnet wird. Auguſtin hat die metaphyſiſche, naturaliſtiſche Auffaſſung z. B. auch eines Athanaſius (de incarn. verbi c. 3 ff. MSG 25, 101 B. 104 C ꝛc.) von Gottes *ἀγαθότης* teilweiſe durchbrochen. Den ſittlich guten Willen, Glauben, Liebe giebt Gott allein, der alſo ſelber perſönlicher Wille, der Gute, die Liebe iſt. Auch die platoniſche *μέθεξις* am Anſichguten hat Auguſtin aus Pſalter, Paulus und eigener Erfahrung zum Beſitz des lebendigen Gottes belebt, zu ſittlich-religiöſem Wechſelverkehr der menſchlichen mit der abſoluten Perſönlichkeit erwärmt. Mihi autem adhaerere Deo bonum est, Pſ 73, 28, lernte er nachempfinden, vgl. Bd II, S. 272/3. 275/6 mit S. 274, 6—8. Berühmt iſt ſeine fruitio solius Dei, vgl. den A. Lombardus, Petrus. Frui est nach de doctr. christ. I, 4, 4 (MSL 34, 20) amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Man darf keinen Menſchen genießen, auch nicht ſich ſelbſt (c. 22, 20 f. S. 26). Hieran hat je und je die ſuperreligiöſe Entwertung der ſocialen Güter und die überſpannte Forderung der ſogenannten unintereſſierten Gottesliebe (ſ. den A. Fénelon Bd VI, S. 34, 37 ff). angeknüpft. Mag auch in Auguſtins Gottesliebe der neuplatoniſche Akosmismus nicht überwunden ſein, er hat damit jedenfalls den antiken Intellektualismus zu lichten begonnen. Liebe iſt Wille, Gott erſchließt ſich dem Gemüte, daß es Ruhe finde in ihm, ſeine Gnade macht die Eigenwilligen willig zum guten Wollen oder Lieben. Dies hier Erlebte bleibt auch jenſeits neben der unbeſchreiblichen visio Dei in der aeterna pax atque perfecta, dem summum bonum civitatis Dei (de civ. Dei 19, 20 MSL 41, 648). Es gab doch auch für Duns Scotus, ſ. den A. Bd V, S. 68, 37—45, nicht nur für Thomas, ebenda Z. 8—10, Beweisſtellen bei Auguſtin. Am weiteſten entfernt ſich dieſer an Pauli Hand vom moraliſtiſchen Naturalismus der Antike. „Gieb, was du aufgiebſt“! In der antiken Ethik iſt das (ſubjektive) h. G. ſelbſt die höchſte ſittliche Aufgabe für die natürlichen Kräfte, nach der chriſtlichen ſind ſchon die Kräfte zu dem, was nur ſeine aufgegebene Vorbedingung iſt, göttliche Gnadengabe. Auch der antiken Moral iſt die religiöſe Wendung erſchwinglich, daß die natürlichen Kräfte Gaben der Gottheit ſeien, wie z. B. nach der eudemiſchen der ſittliche Takt und die tugendkräftige Vernunft (Zeller II, 2 [3], 875/6). Aber die chriſtliche Ethik meint neue, übernatürliche Kräfte aus Gottes neuſchöpferiſcher Gnade. Der antike Philoſoph will ſich zur Glückſeligkeit werden, was er von Natur iſt, indem er ſeine höhere, an ſich gute geiſtige Natur über die niedere, ſinnliche energiſch herausarbeitet. „Die Theologen vor Auguſtin hatten geträumt, daß der Menſch ein anderes werden müſſe, um ſelig ſein zu können; er lehrte, daß der Menſch ein anderer werden kann, wenn er ſich von Gott finden läßt“ (Harnack 59). Alſo auch hier eine Erhebung der Idee des h. G. in die bibliſche Sphäre des Religiöſen und Perſönlichen.

Was in Luthers Frömmigkeit epochemachend iſt, — vgl. Thieme, Die ſittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Unterſuchung zu Luthers Theologie, 1895 — hat er nicht gerade gefliſſentlich an dieſe Idee angeknüpft. Ihre auguſtiniſche Periode reicht bis vor Schleiermacher. Auguſtiniſch-ariſtoteliſche zu ſagen, hieße dem theologiſchen Schulbetrieb zu viel Ehre anthun, worin beſonders von Thomas und Melanchthon her die Formeln der ariſtoteliſchen Ethik auf das ſubjektive h. G. angewandt wurden. Bei Luther ſei nur an Allbekanntes im Großen Kat. erinnert: Gott haben als das, wozu man ſich alles Guts verſieht, als das „einige ewige Gut“, eben danach „Gott“ genannt, als der ein ewiger Quellbrunn iſt, von dem alles, was gut iſt und heißt, ausfließt. Mag die Frömmigkeit z. B. des heiligen Franz wer weiß wie beſtimmt geweſen ſein, als er in ſeinem Lobpreis Gottes ſchrieb: „Du biſt das Gut, jegliches Gut, das h. G.“ — wir ſingen „Sei Lob und Ehr' dem h. G.“ in dem Sinne, wie evangeliſche, lutheriſche Frömmigkeit das Haben Gottes faßt, der „ſich zum Vater geben hat“, der ſich als ein guter Freund gegen uns in Chriſto (Mt 11, 19; Lc 12, 4; Jo 15, 13—15) erbeut (Luther, WW EA 56, 333. 7², 169; vgl. Thieme 300 ff.). Im Geſangbuch der evangeliſchen Gemeinde heißt wie Gott (o Gott voll Gnad V. 3; Allgenugſam Weſen V. 1. 3) ſo noch häufiger Chriſtus das h. G. (Herr Jeſu Chriſt, du h. G.; O Jeſu Chriſt, mein ſchönſtes Licht V. 10; Ich will dich lieben V. 3; Eins iſt not V. 6; Seele, geh nach Golgatha V. 6; Dies iſt der Tag V. 7; Dein Wort, o Herr, bringt V. 3). Luther kontraſtierte ihn gern als das

„ewige Gut" mit Fleisch und Blut, worein es sich verkleidet, mit des Bauchs Notdurft, die uns Gott auch geben wird (WW EA 56, 328. 357. 7², 126). Ihm ist er das h. G. als „mein Herr", was ihm ja bedeutet: ein Herr alles Guts; einen Herrn und König haben; unter seinen Schirm und Schutz genommen sein; eine freundliche helfende Herrschaft, eine helfende Gewalt seiner Unterthanen (Groß. Kat. 2. Art.; EA 19², 22). Jene Lieder atmen nicht alle so gesunde Christusliebe. In einigen Abendmahlsliedern (Auf Seele, schicke dich V. 4. 10; Herr, der du als ein V. 2; Kommt her, ihr seid V. 7) erinnert der Gebrauch des Ausdrucks h. G. an die feste Redeweise der Katholiken, das Allerheiligste auch das hochwürdigste Gut (das Venerabile) zu nennen. Basilius der Große und Gregor von Nyssa reden in ihren kanonischen Briefen von ἡ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνία (μετουσία), parallel ἡ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (MSG 32, 673 B. 724 A. 796 B. 804 C. 808 A. 45, 229 C. 232 C).

Über die Rolle der Idee des h. G. in der theologischen Ethik seit der Reformation bietet Luthardts Geschichte im 2. Bd das Meiste. Lehrte nach S. 101 Daneau (s. den A. Ethik Bd V, S. 550, 40 ff.), Gott und seine Ehre allein solle uns das h. G. sein, so hat man darin Calvin (s. den A. Bd III, S. 674, 25 ff.) und schließlich die naturalistisch-ästhetische Grundierung in Augustins (s. den A. Bd II, S. 280, 4. 43 f.) Begriff von Gott als summum bonum wiederzuerkennen. Ihr zufolge gilt Gott „bene utens et malis tamquam summe bonus ad eorum damnationem, quos iuste praedestinavit ad poenam" (enchiridion 100, MSL 40, 279).

Aus der Geschichte unserer Idee in der neueren Philosophie braucht hier nur ihre Stellung bei Kant berücksichtigt zu werden. Er führt gegen Ende der Kritik der reinen Vernunft Gott als das Ideal des h. ursprünglichen G. ein und als das h. abgeleitete G. eine intelligibele d. i. moralische Welt (regnum gratiae), die wir als eine künftige hoffen dürfen (ed. Kehrbach S. 614 ff.; vgl. WW ed. Ros. und Schub. 1, 381; Vorles. über Metaphys. ed. Heinze ASG phil.-hist. Cl. XIV, 1894, 722). In der Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kehrbach S. 129 ff.) handelt er von den beiden verschiedenen Elementen des h. abgeleiteten G. Das erste und vornehmste ist die in unendlichem, individuelle Unsterblichkeit voraussetzenden Progressus zur Heiligkeit begriffene Tugend. Er nennt sie die oberste (selbst unbedingte d. i. keiner anderen untergeordnete) Bedingung, mithin das oberste (supremum) Gut. Darum sei sie aber noch nicht das ganze und vollendete (consummatum) Gut; denn um das zu sein, werde auch ihr proportionierte Glückseligkeit dazu erfordert, das zweite zum h. G. gehörige Bestandstück. „Befallen mich heillose Krankheiten, so werde ich und kann nicht sagen: Moralität macht mein h. G. aus" (Vorles. 710). Ist Glückwürdigkeit immer als oberste praktische (d. i. durch unseren Willen wirklich zu machende) Bedingung im vollendeten Gut, so ist sie darum nicht, wie die griechischen Schulen meinten, die ganze Bedingung seiner Möglichkeit. Vielmehr ist, als zu seiner Möglichkeit notwendig gehörig, die Wirklichkeit eines h. ursprünglichen G. zu postulieren, nämlich die Existenz Gottes. Die christliche Sittenlehre thut allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Genüge durch die Darstellung der Welt als eines Reiches Gottes, in dem Natur und Sitten in eine Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen, der das abgeleitete h. G. möglich macht. Als der letzte Weltzweck ist nicht die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen, sondern das h. G. zu nennen, das noch eine Bedingung, ihre Sittlichkeit, hinzufügt. Will man Gott ein Interesse an der Welt beilegen, so ist der beste Ausdruck, er habe sie zu seiner Ehre geschaffen. Denn nichts ehrt Gott mehr als die Achtung für sein Gebot, wenn die Krönung mit Glückseligkeit dazu kommt (prakt. Vernunft 157; Vorles. 725/6). Diese kantische Fassung des h. G. ist im Vergleich mit der biblisch-augustinischen nicht neu, obwohl sie von ihr abweicht in dem „unbedingt" beim guten Willen, „proportional" bei der Glückseligkeit, vielleicht in dem „unendlich" beim heiligen Willen. Mit Glückseligkeit meint Kant aber nicht etwa bloß die moralische, aus dem ersten Element des h. G. von selbst erwachsende, sondern er hofft, daß „das Übrige alles (was physische Glü seligkeit betrifft) zufallen werde" (Religion innerh. ed. Kehrbach 69; vgl. Paulsen, J. Kant 1898, 311, 2. Aufl. 321).

Erst Schleiermacher ist nach Augustin wieder epochemachend, s. den A. und Ethik Bd V, 555, 31 ff. Schon in seiner letzten Studentenzeit hat er über das h. G. eine Abhandlung geschrieben, die an Kants Fassung Kritik übt und seine eigene vorbereitet (bei Dilthey, Leben Schleiermachers I, 1870, Denkmale S. 6—19; dazu Dilthey 132 ff.). In den „Grundlinien" spricht er über das h. G. besonders 68 ff. 165 ff. 177 ff. Am wichtigsten sind die zwei 1827 und 1830 gelesenen Abhandlungen „Über den Begriff des h. G.", WW III, 2, 446 ff. 469 ff. Analog mit der nationalökonomischen Gebrauchsweise, z. B.

im Abbau befindliche Bergwerke Güter zu nennen, bezeichne der Ausdruck den Inbegriff alles durch die sittliche Thätigkeit Hervorgebrachten, insofern es sie auch noch in sich schließt und fortentwickelt. Er sei nicht in dem Sinne komparativ, in welchem ein höchster Grad jeden niederen so ausschließt, daß von ihm für sich nicht weiter die Rede sein kann, sondern in dem Sinne, in welchem jedes Ganze größer ist und vollkommener als seine einzelnen Teile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als insofern diesen dasselbe auch widerfährt. Ein alter Fehler sei es, den Begriff nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen und nach dem h. G. des einzelnen zu fragen. Vielmehr würde immer richtiger gesagt werden, der einzelne Mensch habe Teil an allen verschiedenen organischen Teilen des h. G., ohne daß irgend einer von diesen mehr als der andere das h. G. für ihn sein könne. Vollständig geschaut kann das h. G. nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts, mithin ist auch dieses nur der wahre und eigentliche Ort desselben. Da wir es hier mit dem schlechthin Realen zu thun haben, haben wir das menschliche Geschlecht nicht etwa getrennt oder trennbar von der Erde zu denken, sondern in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser, als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft. Die Gesamtwirkung der Vernunft auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation ist das h. G., ein vollkommen abgeschlossenes Ganze, ausgesprochen in den Ausdrücken: goldenes Zeitalter (Beendigung des Kampfes mit der Natur um die Herrschaft); ewiger Friede (Zusammenstimmung und freie Gemeinschaft der Völker zur Herrschaft über die Natur); Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen; Himmelreich (Eine alle einzelnen gleichsam ineinander auflösende Gemeinschaft des frommen Glaubens). In diesem Organismus des Hervorgebrachten ist das Hervorbringende selbst mitgesetzt, die Tugend als das kräftige Leben der Vernunft in den einzelnen (vgl. Grundlinien 184/5). Seine wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs schließt Schleiermacher Platon zu liebe damit, daß die möglichste Verähnlichung mit Gott, der unendlichen Liebe und Weisheit, das Ziel des Menschen sei (WW III, 2. 377/8). Zu seiner Lehre vom h. G. stimmt noch besser: „Älteste Vorstellung des h. G. ist die des Ebenbildes Gottes, Gott als Herrscher gedacht" (III, 5, 101).

Die Herrschaft des Menschen über die Erde und die Kulturgüter in den Begriff des h. G. eingeführt zu haben, das ist Schleiermachers epochemachende Bedeutung in seiner Geschichte. Er hat ihn erweitert zur Aufnahme dessen, was Luther den Christenmenschen in der Weite der Welt guten Gewissens zu schaffen und genießen geheißen.

4. Die Theologie wird von dem moralphilosophischen, aber auch der Gemeinde bekannten Terminus „das h. G." nicht absehen dürfen, am wenigsten heutzutage, wo Wundts Moralphilosophie, die bedeutendste der Gegenwart, „Güter" entweder ganz durch „Zwecke" ersetzt, weil der Begriff spezifisch eudämonistischen Ursprungs sei (Ethik[2] 493. 409. 503), oder für die objektiven geistigen Zwecke gebraucht, die sie rein um ihrer selbst willen als Güter schätzt, nicht auch wegen ihres subjektiven Nebenerfolgs, daß sie beglücken (Syst. d. Philos.[2] 654 ff.). Im Streit zwischen objektivistischem Evolutionismus (s. d. A. Bd V, S. 681,34 f.) und eudämonistischem Subjektivismus kämpft die christliche Ethik infolge ihres Individualismus, Personalismus auf dieser Seite, wo Lotze gegen Hegel streiten wollte, „so lange er Atem habe" (Mikrok. 3[3],43 f. 357 ff.).

Die Stätte, wo allein, wenn Gott alles in allen ist, der absolut letzte Zweck existiert, ist Gottes persönlicher Individualgeist, der des Sohnes und die persönlichen Individualgeister der Engel und Seligen. Das Leben Gottes, der der vollkommene Vater oder die allmächtige heilige Liebe ist, und das „ewige Leben" der vollkommenen Gotteskinder ist das höchste Wirkliche, was um seiner selbst willen existiert und die Frage nach seinem Wozu absurd macht. Aber was ist Leben? Im biblischen Begriff des göttlichen Lebens ist die Bethätigung, Aktivität, rastlose Energie der herrschende unter den konstitutiven Faktoren (s. Kleinert, Zur Idee des Lebens im AT ThStK 1895, 701). Die dem Genuß zugewandte Seite des göttlichen Lebens, seine Seligkeit, wird vom Selbstleben Gottes nirgends ausgesagt, sondern immer nur in unmittelbarer Beziehung zu seinem Wirken erblickt. Auch das ewige Leben der gottähnlichen Geister ist Energie, religiöse Bethätigung in der Richtung auf Gott und sociale in der Richtung auf die selige Geisterschaft. Mit dieser Energie sind Seligkeitsgefühle so unzertrennlich verbunden, daß sie nicht etwa als Nebenerfolg von ihr als Zweck abgerückt werden könnten. Die Glückseligkeit als subjektiven Nebenerfolg vom sittlichen Zweck abtrennen kann nur der Objektivismus, der als diesen objektive, an sich selbst wertvolle geistige Erzeugnisse bestimmt. Er nennt sie Güter, weil der Zweck des Lebens ihre Erreichung sei, und perhorresziert den gewöhnlichen Sinn von Gut d. h. eine Glück im Einzelbewußtsein erzeugende Macht. Im Gegensatz dazu

nimmt die christliche Lehre den Terminus h. G. im alten eudämonistischen Sinn und erhält damit aufrecht, daß auch die in den vollkommenen Geistern von ihren vollkommenen Bethätigungen erzeugte höchste Seligkeit in den absolut letzten Zweck mit hineingehört.

Auch die Ehre Gottes als das h. G. ist nicht objektivistisch gemeint. Die katholischen Theologen unterscheiden zwar die formelle Ehre Gottes, daß die selige Geisterwelt Gott Verehrung darbringt, und die objektive Ehre Gottes, daß sie in ihrer gottähnlichen seligen Vollkommenheit Gottes Urvollkommenheit darstellend ihm zur Ehre gereicht. Aber vor wem, bei wem denn? in wem denn? Nicht ins Leere hinaus strahlt die Güte der vollendeten Kreatur, sondern zurück in den Schöpfer, um in seinem eignen Wohlgefallen daran als Gut genossen zu werden. Und wenn wir Gott selbst das summum bonum obiectivum nennen, so ist das ja nur im Unterschied von der subjektiven Eudämonie gemeint, die er verursacht. Ein „Gut an sich" ist auch Gott nicht, sondern das h. G. für sich selbst, den Sohn und die Welt. Insoweit sagt Schleiermacher richtig in der „Christlichen Sitte" (WW I, 12², 78): „Der Ausdruck (Gott sei das h. G.) ist freilich nicht ganz angemessen, denn ein Gut ist uns etwas nur, sofern wir es besitzen oder innehaben; aber wenn wir sagen, das Gottinnehaben oder die Gemeinschaft mit Gott ist das h. G., so wird nichts dagegen zu erinnern sein."

Dies Innehaben ist aber nichts Unthätiges. Wenn Schleiermacher (WW III, 2, 457 ff.) betont, Gütern sei das Vermögen wesentlich, lebendige Thätigkeit zu wecken, ein thatenloser Zustand, wie unendlich auch ausgestattet, sei keines, so gilt das auch von den nicht durch die menschliche Thätigkeit hervorgebrachten Gütern, Gott und seiner Herrschaft, in Bezug auf die religiösen und sozialen Bethätigungen der Geister, worin sie selig sind (Ja 1, 25). Der christliche Glaube verneint aber jenes „unbedingt" bei Kant; er weiß von keiner Kräftigkeit zu diesen Bethätigungen außer durch den Erlöser. „Folglich ist die Erlösung durch Christum selbst das h. G." sagt Schleiermacher I, 12, 78 und macht damit das Moment der (Gnaden-) Gabe im Begriff geltend. Seine Identifizierung mit τέλος kann es ja leicht zurückdrängen. Indes es gilt doch auch eine Unterscheidung bei Thomas (summa c. gent. 3, 18) zwischen finis per actionem agentis constitutus und finis praeexistens actione vel motu acquirendus sive obtinendus. Finis praeexistens ist Gott und seine Gaben: der Erlöser und die Erlösung, geschehen und ausgerichtet, und der heilige Geist, der sie uns heimbringt und zueignet. Dies Geben müssen wir uns freilich gefallen lassen, womit unsre Aufgabe, die actio anhebt, die den finis konstituiert, ohne den wir den finis praeexistens wieder verlieren. In den von den ewigen Gütern selbst in uns erzeugten religiösen und socialen Bethätigungen müssen wir uns vervollkommnen durch tägliche Buße. Den Grad der Vollkommenheit, den jeder im Diesseits in sich zu konstituieren hat, wissen wir nicht, sind aber der Gnade Gottes gewiß und hoffen auf jenseitige sittliche Vollendung, mit der sich unsre moralische Glückseligkeit vollendet. Aber auch physische wird Gottes allmächtige Liebe geben, dessen Geist durch den Heiland Jesus von Nazaret und seine Apostel unter Kaiser Tiberius und Claudius (2 Ko 12, 12) Satans Reich der Übel auf unserer Erde schon offen zu zerstören begann. Was die physische Glückseligkeit sein wird, weiß allerdings keiner. Kant nannte außer Befreiung von Uebeln „Genuß immer wachsender Vergnügen" (Religion innerh. 69), Luther „alle Güter, so man immer wünschen kann" (Thieme 165) — solche allgemeine Formeln sind am besten oder das totaliter aliter jener Legende von den beiden Mönchen.

Es gilt natürlich nicht vom Sittlichen, als ob wir Christen in unsern diesseitigen religiösen und socialen Bethätigungen, den Glauben an die Sündenvergebung eingeschlossen, nicht schon „ewiges Leben" (s. den A.), überweltliches, himmlisches Leben lebten. Aber es sind doch nur niedrige Anfänge der gottähnlichen seligen Vollkommenheit des Jenseits. Deshalb kann man schwanken, ob sie in den Begriff des (subjektiven) höchsten Guts einzubeziehen sind. Die Notwendigkeit, zu betonen, daß wir nur bei starker eschatologischer Richtung noch Christen sind, spricht dagegen, dafür vor allem die Gleichheit des objektiven h. G. Gottes Gaben freilich sind dann, wenn er alles in allen sein wird, nicht mehr die gleichen wie jetzt, Erlösung, Sündenvergebung, Heiligung. Da zu Gottes guten Gaben im Diesseits auch die Kulturgüter gehören, kann man auch sie aufnehmen ins h. G. Es wird so der Inbegriff, Organismus, das System, die Totalität aller wahren Güter, was Schleiermachers Deutung des „höchste" involviert. Nur hüte man sich gerade im „Zeitalter der Maschine" zu sagen, in der Weltregierung Gottes sei das Zittern eines Erfindergehirns vielleicht ebenso wichtig wie das Beben eines in Buße erschütterten Herzens. Das ist wider die christliche Wertabstufung der Güter im h. G. Mit Schleiermachers Fassung muß die Kantische verbunden sein: das bonum supremum ist die Heiligkeit des Willens, das

bonum consummatum lehrt Auguſtana 17: Christus apparebit in consummatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit, piis et electis dabit vitam aeternam et — perpetua gaudia. **K. Thieme.**

Guthrie, Thomas, geſt. 1873. — Vgl. Autobiography of Thomas Guthrie, D. D. and Memoir by his sons Rev. David K. Guthrie and Charles J. Guthrie, M. A. in two volumes, London 1874; Dr. R. König, Thomas Guthrie. Der Vater der Lumpenſchulen, ein Lebensbild aus der Geſchichte der inneren Miſſion in Schottland, Leipzig 1874; Fliegende Blätter aus dem rauhen Hauſe 1849, S. 171 ff.: P. Dr. A. Fick, Thomas Guthrie, ein Lebensbild aus Kirche und innerer Miſſion. Schäfers Monatsſchrift für innere Miſſion 1893, S. 3 ff. u. 49 ff.

Thomas Guthrie iſt geboren den 12. Juli 1803 zu Brechin in Schottland und ſtammt aus einer altchriſtlichen Familie, die auch einen Märtyrer im 16. Jahrhundert (Jakob Guthrie) zu ihren Vorfahren zählte. Seine allgemeine und theologiſche Bildung erhielt er in Edinburg. 1825 beſtand er ehrenvoll die theologiſche Prüfung, fand aber wegen ſeiner bibliſch-gläubigen Richtung bei dem damals in Schottland herrſchenden Moderatismus lange keine Anſtellung für ein geiſtliches Amt. Dieſe Wartezeit benutzte er zu eingehenderen Studien in der Heimat und im Auslande. 1830 ward er Pfarrer zu Arbirlot, einem Dorfe an der Nordſeeküſte, wo er ſieben Jahre in großem Segen gewirkt hat. Schon hier griff er thätig in die kirchlichen Kämpfe ein, die damals die ſchottiſche Kirche bewegten und kämpfte vorzüglich für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und für Aufhebung des Patronats. Außerdem wirkte er thatkräftig für Ausführung des von dem genialen Chalmers entworfenen Planes der Church Extension (Kirchenvermehrung). In Edinburg war man bald auf den beredten Dorfpfarrer aufmerkſam geworden und berief ihn im Jahre 1837 dahin als Paſtor eines der verkommenſten Armenviertel. Hier begann er nun alsbald ſeine raſtloſe, eingreifende Miſſionsarbeit. Tag für Tag ging er von Haus zu Haus. Wenn er des Sonntags predigte, war in ſeiner Kirche nicht der kleinſte Platz unbeſetzt. Inzwiſchen nahm der Kampf der Kirche mit dem Staate einen immer ernſteren Charakter an. Am 18. Mai 1843 traten 474 Paſtoren mit ca. 2000 Älteſten aus der Staatskirche, und die Majorität der Kommunikanten folgte ihnen. Das war die Geburtsſtunde der Free Church of Scotland. Guthrie war unter den vorderſten Leitern der Bewegung. Nun galts anſtatt der verlaſſenen Kirchen neue Gotteshäuſer zu bauen und den ausgetretenen Paſtoren Pfarreien zu errichten. Großartig zeigte ſich die Opferwilligkeit der ſchottiſchen Chriſten. G. ſelbſt reiſte ein Jahr lang von 1845—1846 im Lande umher, um Geld zu ſammeln. Das Ergebnis ſeiner von Gott geſegneten Reiſe war, daß er ſtatt der anfänglich nötigen 100,000 Pfd. zur Errichtung von Pfarrhäuſern, 116,370 Pfund zuſammenbrachte, alſo faſt eine Million Thaler. Mit hinreißender Begeiſterung predigte er in Häuſern und Kirchen, auf freiem Felde und am Meeresſtrand.

Nach dieſem Reiſejahr warf er ſich wieder mit ganzer Kraft in die geiſtliche Arbeit an ſeiner Gemeinde in Edinburg. Da ſtarrte ihm grenzenloſes Elend entgegen. 15000 Familien der Stadt bewohnten damals je ein Zimmer, in welchem oft 6—8 Perſonen zuſammen lebten, arbeiteten und ſchliefen. Nach dem Cenſus von 1868 waren noch 120 dieſer Wohnungen ohne Fenſter und 900 waren feuchte, dunkle Keller. Iſt es zu verwundern, daß dieſe Familien, die 66000 Perſonen umfaßten und ein Drittel der ganzen Bewohnerſchaft Edinburgs bildeten, außer aller Verbindung mit der Kirche waren? In dieſen Pfuhl maßloſen Elends hat G. „der Paſtor der armen Leute" zuerſt Licht und Troſt gebracht und zwar in erſter Linie durch die größte und charakteriſtiſchſte Arbeit ſeines Lebens, durch die Begründung der Lumpenſchulen (ragged schools); eine That, die ſeinen Namen bald überall bekannt machte und ihn unſerm A. H. Francke und Johannes Falk an die Seite ſtellte. Denn mehr als die Alten litt die Jugend unter jenem Jammer, und wenn dem Volke überhaupt geholfen werden ſollte, ſo galt es, ein ganz neues Geſchlecht heranwachſen zu laſſen. Die 15—16000 jugendlichen Verbrecher, welche alljährlich in England verurteilt wurden, kamen im Gefängniſſe mit alten, ergrauten Böſewichtern zuſammen und wurden da für immer verdorben. G. nahm den Kampf gegen dieſes Syſtem auf mit dem Wahlſpruch: „Keine Gefängniſſe für die Jugend, ſondern Schulen und Aſyle!" Prevention is better, than cure!

G. hat in ſeiner Beſcheidenheit abgelehnt, die urſprüngliche Idee der Lumpenſchulen ſelbſt gefaßt zu haben. Und in der That hat es vor ihm Männer gegeben, welche ſich der verwahrloſten Kinder in freier Liebe annahmen. Er nennt ſelbſt den Schuhflicker John Pounds in Portsmouth und den Sheriff Watſon in Aberdeen, aber der Begründer

der eigentlichen Lumpenſchulen, wie ſie von ihm eingerichtet und nach ſeinem Vorgang in ganz England errichtet wurden, iſt er doch ohne Zweifel geweſen. In ſeinem Plea for Ragged Schools ſchilderte er auf das ergreifendſte das Elend der zerlumpten, hungernden Kinder und teilte ſeinen Plan mit, Schulen zu gründen, in denen die Kinder ebenſowohl geſpeiſt, als in Gottes Wort und allen Elementarkenntniſſen unterrichtet werden ſollten. Der begeiſterte Aufruf fand lebendigen Widerhall. Noch im Jahre 1847 trat die Sache ins Leben und ſchon im erſten Jahre fanden 509 Kinder Aufnahme. Der Erfolg dieſer Arbeit war überraſchend. Die Zahl der jugendlichen Verbrecher nahm auffallend ab. Tauſende von elenden Kindern wuchſen zu glücklichen und nützlichen Mitgliedern der Geſellſchaft heran. Die Lumpenſchulen G.s fanden eifrige Nachahmung. Zu hunderten entſtanden ſie in Schottland und England und beſonders in London, wo die Ragged Schools Union über mehr als 200 Schulhäuſer verfügt.

Neben dieſem ſeinem Hauptliebeswerk ward G., dem im Jahre 1849 die Univerſität zu Edinburg die theologiſche Doktorwürde verliehen hatte, nicht müde, auch bei abnehmender Lebenskraft an den verſchiedenſten Arbeiten für die Armen und Verkommenen ſich zu beteiligen. Er unterſtützte die Magdalenenſache, verfocht die Einführung des allgemeinen Schulzwangs nach deutſchem Muſter, und nahm an den Beſtrebungen zur Verbeſſerung der Arbeiterzuſtände teil. Er kämpfte mit für Aufhebung der Sklaverei und gegen die Trunkſucht, jene furchtbare Peſt ſeines Vaterlandes. Im Jahre 1862 berief ihn ſeine Kirche zu ihrer höchſten Würde als Moderator oder Präſident ihrer 20. Generalverſammlung. Erſt als er ſein 50. Lebensjahr überſchritten hatte, trat er auch als Schriftſteller mit einem Buche vor die Öffentlichkeit, indem er einen Band Predigten herausgab: The gospel in Ezekiel. Im Jahre 1865 nötigte ihn der übereinſtimmende Ausſpruch der bedeutendſten Ärzte Edinburgs, wegen eines Herzleidens dem Pfarramte zu entſagen. Aber bis zu ſeinem Ende hat er noch außerhalb des Amtes ſeine frühere Thätigkeit fortgeſetzt, ſoweit es ihm ſeine Kräfte geſtatteten. Er übernahm noch die Redaktion des Sunday Magazine, eines illuſtrierten Erbauungsblattes, und ſchrieb ſelbſt viel dafür. Aber im Jahre 1872 brachte ein Anfall von Rheumatismus ſein Herzleiden zu einer raſchen und gefährlichen Entwickelung. Sein Kranken- und Sterbelager war ſehr erbaulich. In fröhlicher Glaubenszuverſicht iſt er heimgegangen am 24. Februar 1873. Der Tod des allgemein verehrten und weit bekannten Mannes rief die größte Teilnahme hervor. Das Leichengefolge bei dem Begräbnis ſoll aus ca. 30000 Perſonen beſtanden haben. Hinter den vornehmſten Würdenträgern des Staats und der Kirche, folgte die große Zahl ſeiner geiſtlichen Kinder, Alt und Jung und Arm und Reich, und endlich die lange Schar der Knaben und Mädchen aus den Lumpenſchulen. Am Grabe wurde wenig geſprochen, aber höher als die ſchönſte Leichenrede ehrte den Entſchlafenen der Ruf eines kleinen Knaben, der ſchluchzend in die Worte ausbrach: „Ich habe nie einen andern Vater gekannt, als ihn!“ —

E. Lehmann.

Guttemplerorden ſ. Bd V S. 399, 18—38.

Guyon, Frau de la Motte, geſt. 1717. — Als Quellen der Geſchichte ihres Lebens kommen außer ihrer Selbſtbiographie namentlich die Schriften von Boſſuet und Fénelon, ſowie Bauſſets Biographien beider in Betracht. Eine kritiſch bearbeitete Darſtellung des Lebens und Wirkens der merkwürdigen Frau findet ſich in Heppes „Geſchichte der quietiſtiſchen Myſtik“, Berlin 1875, S. 145; Algar Griveau, Etude sur la condamnation du livre des Maximes des Saints, Paris 1878; Guerrier, Mme Guyon, sa vie, sa doctrine et son influence, Paris 1881; Mémoires de Saint-Simon.

Jeanne Marie Bouvier de la Motte wurde am 13. April 1648 zu Montargis in der Provinz Orleans von reichen, adeligen Eltern (die beide früher ſchon anderweitig verheiratet geweſen waren) geboren. Ihre erſte Erziehung erhielt ſie vom zweiten Jahre an in Klöſtern, da die frommen Übungen ihrer Mutter keine Zeit ließen ſich ihres Kindes anzunehmen. Schon damals hatte ſich in dem (faſt fortwährend leidenden) Kinde ein ſchwärmeriſcher Hang zu asketiſcher, ſelbſtquäleriſcher Myſtik mit glühender Begeiſterung für den Namen Jeſu vollſtändig ausgeprägt. Sie war auch bereits mit den Schriften des Franz von Sales und der Frau von Chantal bekannt geworden und hatte, von dieſer Lektüre überwältigt, alle Gelübde und guten Werke, die ſie in dem Buche der Frau von Chantal verzeichnet fand, mechaniſch nachzuahmen begonnen. Als ſie las, daß dieſelbe, durch die Worte des Hohenliedes (8, 6): „Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz“, angeregt, ſich mit einem glühenden Eiſen den Namen Jeſu auf die Bruſt eingebrannt habe, nahm ſie

ein Stück Papier, zeichnete auf dasſelbe mit großen Schriftzügen den Namen Jeſu, faßte das Papier mit Bändern ein und nähte es ſich mit einer Nadel an vier Enden auf die Bruſt, auf der ſie es ſo lange trug, als es hielt.

Ihres Herzens ſehnlichſter Wunſch war es nun, in einen Orden, und zwar in den von Frau Chantal geſtifteten Orden der Heimſuchung Mariä einzutreten; allein die Mutter wollte es anders. Noch im 16. Lebensjahre ſtehend, wurde ſie am 28. Januar 1664 ohne ihr Wiſſen einem 38 Jahre alten reichen Herrn, Jacques Guyon, seigneur de Chesnay, verlobt. Erſt zwei oder drei Tage vor der Hochzeit ſah ſie den Bräutigam, dem ſie kaum angetraut war, als der tiefſte Seelenſchmerz ſie zu foltern begann. Denn in dem Hauſe des Herrn Guyon herrſchte ein durchaus weltliches Treiben, von ihrer zankſüchtigen und geizigen Schwiegermutter wurde ſie als unnütze Träumerin auf das ſchändlichſte mißhandelt und an ihrem kränklichen Manne hatte ſie keine Stütze. Indem ſich daher die junge Dame ganz auf ſich ſelbſt angewieſen ſah, ſo war ihr einziger Troſt, im ununterbrochenen Umgange mit Gott leben und ſich in das Gebet verſenken zu können. Aber wie ſie das anfangen ſollte, wußte ſie nicht, bis ſie einen der Myſtik ergebenen jungen Franziskaner, den ſie im Hauſe ihres Vaters traf und dem ſie darüber klagte, daß ſie nicht zum Gebetsleben zu gelangen vermöge, die für ihren weiteren Entwickelungsgang entſcheidenden Worte ſprechen hörte: „Madame, das kommt daher, daß Sie draußen ſuchen, was Sie in Ihrem Inneren haben. Gewöhnen Sie ſich daran, Gott in Ihrem Herzen zu ſuchen, und Sie werden ihn darin finden.“

Von jetzt an begann Frau Guyon ihre Übungen in der asketiſchen Myſtik ganz methodiſch zu betreiben. Sie geißelte ſich bis aufs Blut, trug (wie Pascal) einen Gürtel mit eiſernen Stacheln, legte ſich Neſſeln auf die Haut, zerfleiſchte ſich mit Dornen, entzog ſich den Schlaf und die Nahrung über alle Maßen, legte ſich Steinchen in die Schuhe, verſchluckte, um ſich die wenigen Speiſen, die ſie zu ſich nahm, zu verderben, Wermut und Koloquinten, ſuchte ſogar in ekelhafteſter Weiſe das Gefühl des Ekels in ſich zu bekämpfen, brach allen Verkehr mit der Welt ab, entſagte aller Freude derſelben und lebte ausſchließlich dem Gebet.

Nicht lange nachher ward Frau Guyon in Paris mit einer Dame bekannt, die ihr als eine der größten Dienerinnen Gottes dieſer Zeit bezeichnet ward, nämlich mit der Mutter-Priorin der Benediktinerinnen zu Paris, Genovefa Granger, welche derſelben den in den religiöſen Kreiſen Frankreichs damals hochgefeierten Myſtiker Bertot zu Paris als Seelenführer (directeur) empfahl. In die Heimat zurückgekehrt, reiſte ſie daher im Anfang des Sommers 1672 bald wieder nach Paris, wo ſie ſich Bertot vorſtellte, dem gegenüber ſie ſich indeſſen ſo beengt fühlte, daß es zu keinem Gedankenaustauſch kommen konnte. Dagegen wurde Frau G. im Sommer desſelben Jahres durch die Mutter Granger zu einem wunderbaren Akt veranlaßt. Eines Tages erhielt ſie nämlich von derſelben ein Vertragsformular überſandt, infolgedeſſen ſie folgendes that: Am Magdalenentage legte ſie, nachdem ſie Tags zuvor gefaſtet und einige außerordentliche Almoſen geſpendet hatte, einen Siegelring an einen Finger nnd ging frühmorgens zur Kommunion. Hierauf begab ſie ſich in ein Zimmer ihrer Wohnung, in welchem ſich ein Bild des Jeſuskindes (auf den Armen der Mutter) befand. Vor dieſem Bilde las ſie den Kontrakt — durch welchen ſie ſich dem Erlöſer als Braut verlobte, — mit lauter Stimme, worauf ſie ihn unterzeichnete und unterſiegelte. Seitdem nannte ſie den Erlöſer ihren divin époux. Vier Jahre ſpäter (im Sommer 1676) wurde ſie Witwe. Dem von den ſchwerſten Leiden heimgeſuchten Gatten hatte die edle Frau die zärtlichſte Fürſorge zugewendet. Als ſie aber hörte, daß ihr Gemahl vollendet habe, rief ſie aus: „O mein Gott, du haſt meine Bande durchbrochen; ich werde dir ein Opfer des Lebens darbringen!“ Am folgenden Morgen trat ſie vor das Bild des Jeſuskindes, erneuerte ihre „mariage“ mit demſelben und gelobte Eheloſigkeit, zunächſt nur „pour un temps“, jedoch mit dem Hinzufügen, daß dieſes Gelübde ſie lebenslänglich binden ſollte, wenn ihr Gewiſſensrat Bertot dieſes gutheißen würde.

Aus ihrer (zwölfjährigen) Ehe war nun Frau Guyon, damals 28 Jahre alt, erlöſt. Sie hatte fünf Kinder geboren, von denen drei am Leben blieben. Im Jahre 1680 zog ſie für einige Zeit nach Paris, wo ſie ſich dazu gedrungen fühlte, ſich brieflich dem Barnabitenſuperior Père la Combe zu Thonon gegenüber (mit dem ſie in Montargis bekannt geworden war) auszuſprechen. Aus der Antwort la Combes und aus allerlei wunderbaren Vorkommniſſen, welche gleichzeitig zutrafen, glaubte nun Frau Guyon die Überzeugung zu gewinnen, daß Gott ſie zu ſeinem Dienſte nach Genf rufe. Da der Biſchof von Genf (d'Aranthon) ſich gerade damals in Paris aufhielt, ſo unterließ ſie es nicht, ſich demſelben

mitzuteilen und ihm zu eröffnen, daß es ihr Wille sei, ihr Vermögen zur Begründung einer Gemeinschaft solcher Christen zu verwenden, „welche sich wahrhaft zu Gott bekehren und ihm rückhaltlos dienen wollten". Der Bischof nahm die Mitteilung der jungen, reichen Witwe sehr wohlgefällig auf und erzählte ihr, daß in Genf bereits eine Vereinigung von Damen bestehe, welche sich die Erziehung protestantischer Töchter und schon bekehrter Neukatholikinnen im katholischen Glauben zur Aufgabe gemacht und welche die Absicht hätten, sich in dem benachbarten Gex niederzulassen, wo sie als Vorsteherin dieser Kongregation ein sehr erwünschtes Arbeitsfeld finden könnte.

Eine glückliche, hoffnungsreiche Zeit ihres Lebens und Wirkens schien jetzt vor ihrem Auge aufzugehen; war doch auch das Unglaubliche geschehen, daß die Schwiegermutter mit einemmale die innigste Liebe einer leiblichen Mutter ihr zutrug! Ihren Seelenführer Bertot konnte sie freilich betreffs der Reise (von deren Vorbereitung die Ihrigen durchaus nichts erfuhren) nicht mehr zu Rate ziehen, weil derselbe vor vier Monaten gestorben war (die Herausgabe seiner vierbändigen Schrift „Le directeur mystique" ist höchst wahrscheinlich von Frau Guyon besorgt). Daher reiste sie, ohne sich über ihr Vorhaben bei irgend jemandem auszusprechen mit ihrem vierjährigen kleinen Töchterchen und zwei Dienerinnen heimlich ab, traf 21. Juli 1681 in Annecy bei dem Bischof von Genf ein und zog zwei Tage später nach Genf und von da nach Gex über. Hier kam nun auf Geheiß des Bischofs sofort der Pater la Combe zu ihr. Von dem Eindruck der hohen geistlichen Persönlichkeit desselben war die so leicht erregbare Frau alsbald überwältigt. Sie betrachtete ihn ohne weiteres als ihren geistlichen Vater, dem sie sich mit unbedingtem Vertrauen zu ergeben habe, weshalb sie auf seinen Rat ihr Töchterchen den Ursulinerinnen zu Thonon am Genfer See zur Erziehung übergab. Sie selbst ließ sich in dem Neukatholikinnenhause nieder, wo sie sich jedoch schon vom ersten Tage an unbehaglich fühlte. Das bigotte Leben der Damen war ihr widerwärtig, vor den von den Neubekehrten geleisteten Abschwörungen hatte sie ein wahres Grauen, und die geheimen Machinationen und Intriguen, welche sie in dem Hause allmählich wahrnahm, machten ihr das ganze Institut verächtlich. Als daher der Bischof und die Superiorin in sie drangen, daß sie an die Stelle der letzteren treten und dafür dem Hause den Rest ihres Vermögens als Eigentum zuwenden sollte, kam es zum Bruche. Frau Guyon flüchtete zu den Ursulinerinnen in Thonon, — wofür ihr der Bischof und die Superiorin nachsagten, daß sie dem Pater la Combe nachlaufe, den beide nun ebenso haßten, wie dessen Beichttochter — hier in Thonon, wo das Leben der Frau Guyon eine fortlaufende Reihe von Visionen, Verzückungen, Offenbarungen ꝛc. war, begann dieselbe, von la Combe dazu angeregt, ihre so überaus reiche schriftstellerische Thätigkeit. Von einer langen Krankheit genesen, bezog sie im Mai 1684 ein kleines, am See gelegenes Häuschen, in welchem sie in den dürftigsten Verhältnissen lebte. Die von Annecy und Gex aus über sie ausgestreuten Verleumdungen bereiteten ihr außerdem Widerwärtigkeiten aller Art. Als daher la Combe Thonon verließ, um, einem Rufe des Bischofs von Vercelli folgend, in die Stellung eines geistlichen Rates des letzteren einzutreten, freute sie sich, eine Einladung der Marquise de Prunai zu Turin erhalten zu haben, der sie zu folgen beschloß. Von la Combe begleitet, kam sie so nach Turin, wo sie schon daran dachte, ihren bleibenden Wohnsitz zu nehmen, als plötzlich la Combe wieder bei ihr erschien und ihr ankündigte, daß sie notwendig sofort nach Paris zurückkehren müsse. Frau Guyon fühlte sich wie niedergedonnert, beschloß aber, der Weisung ihres Seelenführers zu folgen, der sie selbst bis Grenoble begleitete. Hier wurde sie alsbald der Gegenstand der allgemeinsten Aufmerksamkeit, indem alle, die sich für Sachen der Religion interessierten, zu ihr kamen, um die inzwischen berühmt gewordene Dame reden zu hören. Auch begann sie hier, ihren Kommentar zur heil. Schrift auszuarbeiten. Doch waren auch die Tage ihres Aufenthaltes in Grenoble gezählt. Sie hatte hier wegen ihrer mystischen Frömmigkeit auch Gegner gefunden, von denen sie als eine mit dem Teufel im Bunde stehende Zauberin verschrieen ward. Schließlich erhob sich daher in Grenoble ein solcher Sturm gegen die Unglückliche, daß sie (ihr Töchterchen in einem dasigen Kloster zurücklassend) eiligst nach Marseille abreiste und — da sie inzwischen wiederum eine Einladung der Marquise v. Prunai erhalten hatte — ihre Reise über Nizza, Savona, Genua und Alessandria nach Vercelli fortsetzte, wo sie am Abend des Charfreitags 1685 eintraf und sofort la Combe von ihrer Anwesenheit benachrichtigte.

Hier schien sich nun endlich für die so schwer Geprüfte eine Ruhestätte darzubieten, indem der Bischof von Vercelli dieselbe zum Zwecke der Begründung einer Damenkongregation dauernd für seine Diöcese zu gewinnen suchte, als sie plötzlich wieder von dem bedenklichsten Siechtum befallen ward. Die Ärzte erklärten schließlich, daß für die Kranke

eine Luftveränderung Bedingung ihrer Lebenserhaltung ſei, weshalb ſie ſich zur Abreiſe nach Paris entſchließen mußte. Da nun eben damals auf Anregen des Paters de la Motte zu Paris (eines Bruders der Frau G.) bei dem Ordensgeneral der Barnabiten die Berufung la Combes nach Paris bewirkt war, ſo geſchah es, daß Frau Guyon in Begleitung ihres Seelenführers nach Paris abreiſen konnte, wo ſie am St. Magdalenentage 1686 eintraf, aber es auch ſofort gewahren mußte, daß der eigene Bruder (de la Motte) und andere das Verderben la Combes beſchloſſen hatten. Die Verdächtigung des zwiſchen la Combe und Frau Guyon beſtehenden Verhältniſſes und die Anſchwärzung des erſteren als eines Anhängers des Michael Molinos waren die Mittel, deren man ſich hierzu ſo erfolgreich bediente, daß la Combe auf Befehl des Erzbiſchofs von Paris im Oktober 1687 in die Baſtille gebracht werden konnte.

Alsbald mußte es aber Frau Guyon zu ihrem größten Entſetzen erkennen, daß alle Intriguen, mit denen man zunächſt la Combe zu verderben ſuchte, zugleich auch gegen ſie gerichtet waren. Es wurde nämlich dem König hinterbracht, daß auch ſie der in Frankreich weit verbreiteten quietiſtiſchen Myſtik — welche mit dem Dogma und der Moral der Kirche in Widerſpruch ſtehe — ergeben ſei und daß ſie verbotene Verſammlungen halte, weshalb ſie auf Befehl des Königs am 29. Januar 1688 in ein (in Faubourg S. Antoine gelegenes) Kloſter vom Orden der Heimſuchung abgeführt wurde, wo nun in ſchärfſter und boshafteſter Weiſe gegen ſie inquiriert ward. Zum Glück gelang es einer wegen ihrer Wohlthätigkeit angeſehenen Dame, Fr. von Miramion, das Intereſſe der Frau v. Maintenon für dieſelbe zu erwirken, infolgedeſſen eine königliche Ordre die Freilaſſung der Verhafteten befahl.

In den nächſtfolgenden Jahren (1688—1694) lebte Frau G. teils zu Paris, teils bei ihrer verheirateten Tochter. Von Paris kam ſie oft nach St. Cyr, wo ſie in dem Erziehungsinſtitut der Frau von Maintenon ſehr bald der Gegenſtand der Bewunderung und Verehrung ward. Hier kam auch Frau Guyon zuerſt mit dem Abbé Fénelon in Verkehr, mit dem ſie ſehr bald in den regſten Austauſch ihrer religiöſen Ideen und Intereſſen trat. Schon jetzt ſchaute Fénelon an ihr als an der geiſtreichſten und gottſeligſten Dame Frankreichs hinauf.

Die Freunde der Frau G. wünſchten aber, daß dieſe vor allem mit dem Biſchof Boſſuet von Meaux — der als der hervorragendſte Kirchenmann Frankreichs galt, — bekannt und durch die Autorität desſelben gedeckt wurde, weshalb ſie es veranlaßten, daß Boſſuet im Anfange des Jahres 1694 zu ihr kam und ſich ihre Manuſkripte behändigen ließ.

Indeſſen ſchwanden die frohen Hoffnungen, denen ſich Frau Guyon glaubte hingeben zu dürfen, bald dahin. Ihre Ideen hatten unter den Damen des Erziehungsinſtitutes Eingang gefunden, was dem Beichtvater der Frau v. Maintenon Veranlaſſung gab, die Lehre der Frau Guyon als eine alle moraliſche Ordnung auflöſende Häreſie zu denunzieren, — und ſofort wurde der letzteren bedeutet, daß ſie ihre Beſuche in St. Cyr für die Zukunft einſtellen möchte. Nicht lange nachher hörte man auch, daß Boſſuet in den Schriften derſelben viele bedenkliche Irrtümer gefunden habe, ja man erzählte ſogar, daß Frau Guyon ein ganz unſauberes, unmoraliſches Leben führe. Da richtete die Unglückliche an Frau v. Maintenon das Erſuchen um ſtrenge Prüfung ihrer Schriften und ihres Wandels durch eine dazu niederzuſetzende Kommiſſion, infolge deſſen drei Geiſtliche, Boſſuet, der Biſchof Noailles von Chalons und Abbé Tronſon Generalſuperior der Kongregation von Saint Sulpice (ein Freund Fénelons) mit der Prüfung ihrer Schriften beauftragt wurden.

Die genannten traten nun von Zeit zu Zeit in Iſſy zu Konferenzen zuſammen, auf denen natürlich Boſſuet das große Wort führte. Damit daher derſelbe mit ihr und ihren religiöſen Anſchauungen recht genau bekannt werden möchte, zog Frau Guyon für einige Monate in das Kloſter der Filles de St. Marie zu Meaux ein, bis endlich die Beſchlüſſe der Konferenz, welcher der inzwiſchen zum Erzbiſchof von Cambrai ernannte Fénelon beigetreten war, am 10. März 1695 zur Unterzeichnung kamen. Aus den Schriften der Frau Guyon waren dreißig Sätze als Irrtümer hervorgehoben worden. Schon am 15. April 1695 leiſtete Frau Guyon den verlangten Widerruf, worauf ihr Boſſuet am 1. Juli 1695 ein Zertifikat über ihre gut katholiſche Gläubigkeit und Geſinnung ausſtellte.

Frau Guyon ſchied nun von Meaux und ließ ſich in Paris nieder. Da ſie ſich als völlig gerechtfertigt anſehen zu können glaubte, ſo fuhr ſie hier fort zur Erweckung eines inneren religiöſen Lebens Verſammlungen zu halten. Kaum aber war dieſes bemerkt worden, ſo wurde ſie am 28. Dezember 1695 abermals verhaftet und in das Gefängnis

zu Vincennes, später von da in die Bastille abgeführt. Allerdings wurde sie auf Betreiben des bisherigen Bischofs Noailles von Chalons, der im Anfange des Jahres 1696 Erzbischof von Paris geworden war, zur Verbannung in das Ordenshaus der Filles de St. Thomas zu Vaugirard begnadigt. Als aber dem König ein Brief gezeigt ward, in welchem der in den verschiedensten Gefängnissen umhergeschleppte und gepeinigte Pater la Combe — der ein Jahr später, 1699, im Wahnsinn starb, — die schwer geprüfte Dulderin aufforderte, ihre beiderseitige Intimität zu bereuen, wurde dieselbe auf königlichen Befehl abermals in die Bastille zurückgebracht, wo sie nun als begraben galt, — bis der König und Bossuet (im März 1699) die Verdammung der Maximes des Saints durch den Papst ertrotzt und erschlichen hatten, und Bossuet somit aus seinem Streite mit Fénelon siegreich hervorgegangen war. Jetzt begann allmählich auch Bossuets Zorn über die Frau Guyon zu schwinden. Auf einer Versammlung von Geistlichen, welche unter Bossuets Vorsitz 1700 zu St. Germain stattfand, wurde es ausgesprochen, daß der Wandel der Frau G. jederzeit durchaus untadelig gewesen sei. Auch erklärte Bossuet öffentlich, daß es sich niemals um die entsetzlichen Konsequenzen gehandelt habe, zu denen die quietistische Mystik führen könnte; denn diese habe Frau Guyon jederzeit auf das bestimmteste zurückgewiesen. Daher wurde Frau Guyon jetzt endlich (1700 oder 1702) aus ihrer Haft entlassen; doch wurde sie nach Diziers bei Blois zu ihrem Sohn Armand Jaques Guyon verwiesen. Sie lebte noch 15 Jahre, nach den Aussagen eines Augenzeugen (de Labetterie bei Bausset, Histoire de Fénelon II, 497), als das Muster einer Christin, in aller Stille und Gottseligkeit. Die Liebe zum Erlöser war der Herzschlag ihres Lebens geworden, darum hörte man ihren Lippen nie ein bitteres Wort über ihre Verfolger und Peiniger entschlüpfen. Fast immer leidend, hörte sie von ihrem Krankenbette aus täglich die Messe in der Hauskapelle lesen. Einen über den anderen Tag pflegte sie zu kommunizieren. Dabei empfing sie nicht nur häufige Besuche, auch von Würdenträgern der Kirche (z. B. von dem Bischof von Blois), sondern unterhielt auch mit ihren zahlreichen Anhängern und Verehrern in Frankreich, Deutschland, Holland und England die lebhafteste Korrespondenz. — Nach dreimonatlicher schwerer Krankheit starb sie am 9. Juni 1717 zu Blois, im 70. Jahre ihres Lebens, und wurde in der Franziskanerkirche daselbst beigesetzt.

Aber die Schwingungen, welche sie im religiösen Leben ihrer Zeit hervorgerufen, bewegten sich gerade seit ihrem Tode in immer weiteren und immer tiefer gehenden Kreisen durch Frankreich und alle umliegenden Lande hin. Es gab damals in Frankreich gar viele, welche die Lehren der Frau Guyon, daß der Christ zum „nackten Glauben", „zur uninteressierten reinen Liebe" hinstreben, daß er beten müsse, nicht um von Gott etwas, z. B. Vergebung der Sünden, ewige Seligkeit zu erbitten, sondern um sich an Gott willenlos hinzugeben, daß das vollendete Gebet das stille Herzensgebet (oraison mentale), das Ruhen und Leben in Gott ohne Worte wie ohne Willen sei, daß der Mensch, wenn er zu diesem Ruhen, zur wahren Gelassenheit komme, in sich keine Sünde mehr habe, — als unzweifelhafte Wahrheiten des Evangeliums vertraten. Da diese Religiosität wesentlich eine Religiosität des „Inneren" (l'intérieur) im Gegensatz zur kirchlichen Religionsübung sein sollte, so war damit die Möglichkeit gegeben, daß dieselbe auch auf protestantischem Gebiete, in Deutschland und England, hervortreten konnte, wo der Quietismus der Frau Guyon mit allen von kirchlicher Rechtgläubigkeit sich unterscheidenden Erscheinungsformen des religiösen Lebens in Wechselwirkung trat. — Unter den zahlreichen Schriften der Dame sind hervorzuheben ihre Selbstbiographie: La vie de Mme Guyon, écrite par elle-même 3 Bde; ferner: Moyen court et très facile pour l'oraison (Lyon 1688, 1690); Le Cantique des Cantiques, interprété selon le sens mystique (Grenoble 1685); Les torrens spirituels; Les livres de l'Ancien et de Nouveau Test., traduit en français —, avec des explications et des reflexions, qui regardent la vie intérieure 30 Bde 8 (Köln 1713—1715). **Heppe† (Ch. Pfender).**

Gyrovagi. — E. Martène, Commentarius in Reg. S. Benedicti, Paris 1690 S. 53 ff.; A. Calmet, Commentaire sur la règle de S. Benoît, Paris 1734, lateinische Ausgabe 1750 S. 26 ff.

Mit dem Namen Gyrovagi bezeichnet Benedikt von Nursia eine Mönchsart, die ihm im Vergleich zu den drei andern, den Cönobiten, Eremiten und Sarabaiten (s. d. A.) als die schlechteste erscheint, und deren Ausrottung er wünscht (Reg. c. 1). Die Gyrovagen führten nach seiner Schilderung ein fortwährendes Wanderleben und ließen sich weder in Einsiedeleien noch in Klöstern dauernd nieder. Sie zogen von Zelle zu Zelle und von Abtei zu Abtei und wurden überall wegen des allen Mönchen eignen Gebots der Gast-

freundſchaft einige Tage lang beherbergt und gepflegt, entzogen ſich aber durch allerlei Ausflüchte der Mahnung zum Eintritt in die Gemeinſchaft und gaben in allen Mönchstugenden das ſchlechteſte Beiſpiel. Ihren Namen haben ſie daher, daß ſie gleichſam im Kreiſe herumirrten. Schon vor Benedikt finden wir ſie im Abendland verbreitet. Auguſtin bekämpft ſie und bringt zu ihrer Charakteriſierung den intereſſanten Zug bei, daß dieſe vagabundierenden Mönche die erſten waren, die einen ſchwunghaften Handel mit falſchen Märtyrergebeinen betrieben (de operibus monachorum c. 28). Er nennt ſie ſpöttiſch circellionen oder circumcellionen, weil ſie um die Zellen herumirren (expos. in psalm. 132). Auch der Zeitgenoſſe Auguſtins Caſſian kennt eine vierte Mönchsart, die er noch nicht in Ägypten, ſondern erſt jüngſt im Abendland gefunden hatte, ſie ordnen ſich keinem Oberen unter, geben ſich für Anachoreten aus und ſuchen geſonderte Zellen auf. Dieſe Mönche, die er von den Sarabaiten unterſcheidet, und für die er noch keinen beſondern Namen hat, ſind höchſt wahrſcheinlich mit den Gyrovagen Benedikts und den Circumcellionen Auguſtins identiſch, obwohl Iſidor von Sevilla ſie als eigene Mönchsklaſſe glaubt anſehen zu müſſen (de eccles. officiis lib. 2 c. 16). Ein lebendiges Bild der Gyrovagen entwirft die anonyme Regula Magistri, die wahrſcheinlich aus Gallien ſtammt und dem 7. Jahrhundert angehört (c. 1 Holſtenius-Brockie, Codex Reg. I, 231 ff.). In raffinierteſter Weiſe nutzten dieſe Mönche die Gaſtfreundſchaft der Klöſter aus, ſie ſtellten ſich bei ihrer Einkehr von der Reiſe ermüdet und baten um Wein und ausgewählte Speiſen zur Stärkung. Dabei aßen ſie oft bis zum Erbrechen und entſchuldigten ſich dann mit ihrem durch die Strapazen angegriffenen Magen. Vor Faſten ſcheuten ſie ſich und verführten auch die Kloſterbrüder zum Brechen der feſtgeſetzten Faſten. Sie erzählten grauſige Reiſeabenteuer und verließen erſt das Kloſter, nachdem ſie ihre Eſel mit Säcken voll Lebensmittel für die Reiſe beladen und ſich vorher ſchlau nach dem benachbarten Kloſter erkundigt hatten, das ſie dann in derſelben Weiſe brandſchatzten. — Aus dem Orient ſind uns weniger Nachrichten über ſolche unſtäten Mönche überliefert. Die älteſte liegt wohl in der Schrift *ἀσκητικαὶ διατάξεις πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ καὶ κατὰ μονὰς ἀσκοῦντας* (c. 9) vor, die fälſchlich dem Baſilius, von Garnier dem Euſtathius von Sebaſte zugeſchrieben wird (MSG 31, 84 und 119). Hier wird vor ſolchen umherziehenden Schwindlern gewarnt, die unter Vorgabe heiliger Abſichten den Begierden des Fleiſches dienen. Auch der heilige Nilus († nach 430) klagt über dieſe *ψευδομόναχοι*, die überall herumziehend den ganzen Mönchsſtand diskreditieren (lib. 3 epist. 119), und Johannes Climacus († 606) wünſcht, daß die wahren und ſeßhaften Anachoreten ſich vor dieſen Gyrovagen hüten (Scala Paradisi gradus 27), dagegen bezieht ſich die Schilderung des Biſchofs Syneſius auf umherſchwärmende Kleriker, nicht Mönche (epist. 67).

Die Kirche erkannte es bald als Pflicht, dem Unfuge dieſer ganz nach Belieben, oft in ſchlimmſter Zwietracht und zum großen Ärgerniſſe lebenden Mönche zu ſteuern. Früh wurden dahin zielende Beſchlüſſe von den Synoden gefaßt beſonders im Occident, wo man das Mönchtum feſter zu organiſieren und kirchlich zu überwachen ſtrebte und wo man dem Eremitenleben überhaupt, mit dem dieſe verwilderten Mönche die meiſte Ähnlichkeit hatten, wenig Sympathien entgegenbrachte. Die galliſchen Synoden zu Angers von 453 (c. 8), zu Vannes von 465 (c. 6 und 7) beſtimmten, daß die umherſchweifenden Mönche von der Kommunion ausgeſchloſſen reſp. ſtreng beſtraft werden ſollten, und die zwei ſpaniſchen Synoden zu Toledo von 633 (c. 53) und 646 (c. 5) forderten, daß die religiosi vagabundi, die weder Kleriker noch Mönche ſeien, entweder in den Klerus eingereiht oder ins Kloſter verwieſen würden (vgl. auch die Beſchlüſſe des galliſchen Konzils zu Latona von 670 c. 7). Auch die Kloſterſtiftungen des Cäſarius von Arles, Benedikt von Nurſia und Caſſiodor im 6. Jahrhundert dienten dazu, die vagierenden Mönche zu verdrängen. Deshalb verpflichteten auch dieſe Kloſtergründer ausdrücklich ihre Mönche zur stabilitas loci d. h. zum Ausharren bis zum Tode im Mönchsſtande und in dem einmal gewählten Kloſter. Und der Sieg der benediktiniſchen Regel im 8. Jahrhundert und die Kloſtergeſetzgebung Karls des Großen und Ludwigs des Frommen brachte das abendländiſche Mönchtum in die feſte cönobitiſche Form, welche die umherirrenden, heimatloſen Mönche allmählich ganz verſchwinden ließ. — Im Orient hatte das 4. ökumeniſche Konzil von Chalcedon von 451 nach vielen traurigen Erfahrungen, die man mit dem fluktuierenden Asketentum gemacht hatte, das Umherſchweifen der Mönche verboten (c. 4), und auch die Kloſtergeſetzgebung Juſtinians und das 2. trullaniſche Konzil von 692 verordnete, daß das landſtreichermäßige Sichherumtreiben von Mönchen, die außerhalb eines Kloſterverbandes ſtänden, aufhören ſolle. Dieſe Mönche, die mit ſtruppigen Haaren in ſchwarzen Gewändern als Büßer umherziehen, ſollten ſich einem geordneten Kloſterverband unterwerfen oder

in die Wildnis, von wo sie gekommen waren, zurückgetrieben werden (Trullanum II, c. 42). — Trotz dieser Beschlüsse fehlten im ganzen Mittelalter nicht in Mönchskleider gehüllte Betrüger, die der Stabilität das bequeme Prinzip der Unstätigkeit vorzogen. Die iro-schottischen Mönche und Missionäre, die ihre Heimat verließen um pro Christo peregrinari, gehören aber nicht hierher. — Später wurde auch bisweilen der Name Gyrovagi auf unstät umherziehende Kleriker übertragen, wie aus der Pastoralanweisung von Stauching um 771 (Hefele, Konziliengeschichte III, 619) hervorgeht. **Grützmacher.**

H.

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. — Dr. H. J. Royaards, Het Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst geschiedkundig geschetst; Feestrede, ter viering van het vijftigjarig bestaan des Genootschaps uitgesproken in 's Hage, den 23. October 1835. 's Gravenhage 1836; Dr. A. Kuenen, Het Haagsche Genootschap tot verdediging van de Christelijke godsdienst. Gedenkschrift van zijn honderdjarig bestaan, 1785—1885. (Nicht im Handel).

Die nächste Veranlassung zum Entstehen der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religon war die Herausgabe von Joseph Priestleys „History of the degeneracies of Christianism", 1784 zu Dordrecht in holländischer Übersetzung erschienen. Durch dieses Buch bezweckte der Autor die Meinung zu verbreiten: allerhand Lehrsätze, die allgemein als das besonders Kennzeichnende des Christentums betrachtet werden, seien in der That nur Entartungen des ursprünglichen, des wahren Christentums. Fünf reformierte Pfarrer aus verschiedenen Ortschaften vereinigten sich, um durch Ausschreibung einer Preisaufgabe eine Widerlegung jenes Buches zu veranlassen. Als dieses Bestreben von verschiedenen Seiten Anerkennung fand, entschlossen sie sich zur Gründung einer Gesellschaft, die in gleichem Geiste weiter arbeiten sollte. Schon die Preisaufgabe gegen Priestleys Buch galt als von dieser Gesellschaft herausgegeben, die Haag als Ort, und 19. Oktober 1785 als Datum ihrer Gründung betrachtete, und deren Zweck war, dem immer deutlicher hervortretenden Anti-Christentum des Jahrhunderts aufs kräftigste zu widerstehen, wie schon der Name: „Haagsch Genootschap tot verdediging van de Christelijke Godsdienst tegen deszelfs hedendaagsche bestrijders" (Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion gegen deren heutige Bestreiter) andeutete. Es wurde ein Kapital zusammengebracht, um mehrere apologetische Preisaufgaben wider die Verneinungen des Rationalismus und des Naturalismus zu ermöglichen. In breiten kirchlichen und politischen Kreisen fand dieses Auftreten gegen diejenigen, welche damals „die neuen Reformatoren" genannt wurden, Sympathie und Beistand. Auch mit dem Auslande wurden Verbindungen angeknüpft, sodaß die Gesellschaft unter einem Vorstande von sieben Männern, der eventuelle Vakaturen durch Kooptation ergänzte, — ein internationaler protestantischer apologetischer Verein ward, dessen Arbeitskreis sich immer weiter ausdehnte. Mt 16, 16—18 wurde als Symbol der Gesellschaft ihren goldenen und silbernen Preismünzen von ansehnlichem Wert eingeprägt. Als das 50jährige Jubiläum der Gesellschaft gefeiert wurde, konnte der Vorsitzende, Professor Royaards, 23. Oktober 1835, mit Beistimmung von fast allen einflußreichen Protestanten in Niederland, eine Festrede halten von freudig dankbarem Inhalte. Die Festfeier war glänzend.

Zwar wurde 1885 die 100jährige Jubiläumsfeier nur in aller Stille begangen, jedoch nicht ohne daß der damalige Sekretär, Professor A. Kuenen, eine Denkschrift herausgab, — die aber nicht allgemein verkäuflich gestellt wurde, — worin er die Arbeit der Gesellschaft hoch rühmte. Noch immer verwendet die Gesellschaft ihre besten Kräfte auf das Interesse der christlichen Religion, wenngleich sie einen ganz andern Standpunkt einnimmt als vorher.

Von Anfang an hat sich die Gesellschaft, ohne den orthodoxen reformierten kirchlichen Glauben außer acht zu lassen, auf einem mehr allgemein positiv-christlichen Grund basiert. Auch wünschten die Gründer nicht als Konservative ohne Vorbehalt aufzutreten. Als 1787 J. Heringa das erste Mal öffentlich in ihrem Namen sprach, sagte er, — gewiß in ihrem Geiste —: „Ich bin nicht so argwöhnisch und bösartig, daß ich große Männer, die in

der Erläuterung, Verbreitung, Bekräftigung und Verteidigung der evangelischen Glaubens- und Sittenlehre dann und wann gewagte Schritte thun, deswegen für Ketzer erklären, oder sie den heutigen Bekämpfern der christlichen Religion gleichstellen würde. Ich verabscheue jene Engherzigkeit, obschon ich wünsche, daß ein Jeder Rücksicht darauf nehme, sich nicht in Verdacht zu bringen, den Schwachen keinen Anstoß zu geben, und den Feinden keinen Grund sich zu rühmen."

Die Gesellschaft trat nicht nur gegen den Unglauben auf, sondern auch gegen den Leichtsinn und die Gleichgültigkeit; und sie beabsichtigte speziell die Verbreitung und Verteidigung des Glaubens, wie ihn, der heiligen Schrift gemäß, die Christen aller protestantischen Konfessionen in ihren symbolischen Schriften bekennen. Große Ähnlichkeit zeigte die Gesellschaft mit dem schwedischen Verein „Pro fide et Christianismo", im Jahre 1771 zu Stockholm gestiftet, ebenso wie mit der deutschen Gesellschaft „zur Beförderung der christlichen Wahrheit und Gottseligkeit" (Basel 1780; vgl. Bd III S. 820 f.); mit dem Unterschiede jedoch, daß dort mehr die praktische, hier mehr die wissenschaftliche Seite der Sache hervortrat, und daß die Haager Gesellschaft eine pietistische Farbe hatte. Dennoch bezweckte dieselbe nicht ausschließlich die Widerlegung der Gegner, sondern auch die Kräftigung des Glaubens der Gemeinde, wie schon hervortrat aus dem Thema der ersten Preisschrift, 1787 von der konstituierten Gesellschaft gekrönt: „Over de betrekking en den invloed van het geloof der verborgenheden en andere betwiste leerstukken, op onze gelukzaligheid." (Über das Verhältnis und den Einfluß des Glaubens an die Mysterien und andere bestrittene Lehrsätze auf unsere Glückseligkeit).

Mit Bezug auf den Geist und die Tendenz der Gesellschaft, deutlich kennbar aus den erschienenen gekrönten Antworten, sind — wenn man die Sache im ganzen nimmt — füglich vier Perioden zu unterscheiden, von denen die ersten drei je das Viertel eines Jahrhunderts umfassen, während die letzte noch nicht abgeschlossen ist.

In der ersten Periode (1785—1810) herrscht deutlich bei den Vorstehern sowie bei den gekrönten Autoren eine stark ausgeprägte, supranaturalistisch-orthodoxe, dogmatische Richtung. Die Akkommodations-Theorie Semlers und anderer wird bestimmt bestritten; die Lehre der satisfactio vicaria, der Gottheit Christi, der Persönlichkeit des Heiligen Geistes, der Strafe heischenden Gerechtigkeit Gottes u. s. w., wird nachdrücklich gehandhabt; der Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung, den Prophezeiungen und Wundern entlehnt, wird gegen die angeführten Einwürfe behauptet; die Authentizität und die Integrität der sämtlichen prophetischen Schriften des Alten Bundes werden unbedingt erkannt; die Theopneustie und Autorität der heiligen Schrift ist in allen den Schriften dieser Periode das „constat inter omnes". Insbesondere werden auch die außergewöhnliche Geburt, die körperliche Auferstehung und die sichtbare Himmelfahrt des Herrn in ihrer Wahrheit und ihrem Wert prinzipiell hervorgehoben. Eine Reihe wenig umfangreicher Schriften praktischer, erbaulicher Natur, welche später nicht mehr vorkommen, — z. B. zur Anempfehlung des Bibellesens, des Gebets, des Kirchenbesuches, des täglichen Memento mori, — steht in dieser Periode friedsam, wiewohl ein wenig sonderbar, nebst den schwerer geharnischten Verhandlungen, von denen einige aber uns jetzt den Eindruck geben, daß damals die Lorbeeren ziemlich leicht zu erwerben waren.

Die zweite Periode möchte im ganzen eine biblisch-evangelische genannt werden. Eigentümlich charakterisiert Royaardt dieselbe in seiner Festrede: „Wenn sich der Streit geändert hat, so ändern wir auch die Verteidigung dem Anfall gemäß; und bei dauernder Thätigkeit bestreben wir uns, das Christentum zu verteidigen von der Seite, wo es angefochten wird, ohne uns zu beteiligen an den verjährten Zwisten früherer Tage, welche unruhige Geister nur zu gerne in unserer Zeit wieder aufleben sehen möchten (diese Worte wurden ausgesprochen, in der Zeit, als in Niederland der Separatismus kräftig hervortrat). Dem Prinzip dieser protestantischen Gesellschaft treu, — und öffentlich erkläre ich dasselbe namens meiner Mitverwalter als das unsrige, — bleibt es heilige Pflicht die Wahrheit in Liebe zu beherzigen, nicht aber Streitigkeiten hervorzurufen, die sich gar nicht auf das Innere unseres Christentums beziehen . . . . . Während wir die christliche Lehre erläutern und entwickeln, wünschen wir eine gesunde Bibelerklärung, eine reine Evangelienlehre, eine sachverständige Beurteilung und Anerkennung der biblischen Schriften heranzubilden und zu fördern." —

Diese Periode wurde 1811 geöffnet mit einer Verteidigung der biblischen Angelologie, und es erschienen mehrere apologetische Abhandlungen, von großer Bedeutung für die biblische Theologie des A und NTs. Den Wundern Elias und Elisas z. B., so wie der Bedeutsamkeit des Buches Daniel und der Glaubwürdigkeit der Chronik wurde gegen

damals geäußerte Einwendungen eifrige Arbeit gewidmet; die Glaubens- und Sittenlehre des Johanneiſchen Evangeliums und verſchiedener Pauliniſchen Briefe wurde unterſucht, und über den bibliſchen Offenbarungsbegriff wurde, den Rationaliſten gegenüber, neues Licht entzündet. Gegen Bretſchneider und ſeine Geiſtesverwandten verteidigte Hauff die Authentizität und den hohen Wert des Johanneiſchen Evangeliums. Endlich wurde auch auf den ſittlichen Charakter der Reformatoren des 16. Jahrhunderts und die Dauerhaftigkeit des Proteſtantismus mit gutem Erfolg die Aufmerkſamkeit gerichtet. Es wurden ſpezielle Preisfragen über ſchwer zu deutende Stellen in der Schrift, z. B. das Gebet des Herrn in Gethſemane, die apoſtoliſche Lehre in Rö 7 enthalten, ausgeſchrieben und einige Antworten gekrönt. Alſo wurde der exegetiſch-hiſtoriſche Standpunkt zur Erklärung der Lehre des Evangeliums offenbar eingenommen. Eine Schrift über die neuteſtamentiſche Verſöhnunglehre (Prof. Vinke) ſchließt dieſe Periode würdig ab.

Der Anfang der dritten Periode (1835—1860) fällt zuſammen mit dem Auftreten von D. F. Strauß, gegen deſſen „Leben Jeſu", — für die holländiſche Überſetzung war kein niederländiſcher Verleger zu finden, — i. J. 1836, wiewohl ohne Erfolg, die Haager Geſellſchaft eine Preisaufgabe zur entſcheidenden Widerlegung ausſchrieb. Im ganzen hat dieſe Periode, welche den Geiſt der Mehrzahl der niederländiſchen Theologen abſpiegelt, einen hiſtoriſch-kritiſchen Charakter. Die Entwickelung des Streites veranlaßte die Geſellſchaft, natürlicherweiſe, die Verteidigung des Chriſtentums mehr als vormals auf die eigentliche Baſis der chriſtlichen Kirche und ihrer älteſten Urkunden zu konzentrieren. Wenn auch altteſtamentiſche Themen (die Kosmogonie, die Theokratie, die Theophanie des ATs) gründlich apologetiſch erklärt wurden, ſo richtete man in dieſer Periode mehr noch die Aufmerkſamkeit auf die Evangelien und die evangeliſche Geſchichte. — Im allgemeinen geſchah dies in freiem, wiſſenſchaftlichem Geiſte jedoch mit überwiegend-konſervativen Tendenzen. So wurde in einer gründlichen Abhandlung (ab Utrecht Dreſſelhuis) die Autentizität und Axiopiſtie des dritten Evangeliums behauptet in Bezug auf die Frage nach den Quellen und dem Verhältnis desſelben zu den beiden anderen ſynoptiſchen Evangelien. So wurde in einer anderen Abhandlung (Van Oosterzee) der apologetiſche Wert der Apoſtelgeſchichte insbeſondere zur Abwehrung der Angriffe des Strauß (die Tübinger Schule ließ damals noch nicht viel von ſich reden) deutlich hervorgehoben. So wurde auch Tiſchendorfs „Disquisitio historico-critica de Evangeliorum apocryphorum origine et usu" mit Gold gekrönt; und abermals die Authentizität von allen Johanneiſchen Schriften (von Niermeyer) ſo ſachkundig verteidigt, daß der Streit damit für viele, und gerade für die Sachverſtändigen, auf immer erledigt ſchien. Während ſich die Geſellſchaft in letzterer Abhandlung der Schule J. C. F. Baurs entſchieden widerſetzte, wurde von derſelben die Authentizität der Epiſtel an die Epheſer, der modernen Kritik gegenüber, in nicht weniger als drei herausgegebenen Preisaufgaben wiſſenſchaftlich verteidigt. Die Evangelienfrage fand eine neue, wenn auch ſehr freie Behandlung in den gekrönten „Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu" (Kritiſche Studien über das Evangelium Matthäi), von A. Reville (1859). Daß nebſt dem Chriſtentum auch ſpeziell der Proteſtantismus nicht vergeſſen wurde, zeigten die Werke über Erasmus als niederländiſchen Reformator, über die liturgiſchen Schriften der niederländiſchen reformierten Kirch e(Menſinga), Lechlers Geſchichte der Presbyterial- und Synodalverfaſſung ſeit der Reformation, und noch ſtärker Ter Haars „Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen" (1848), unſtreitig das populärſte, von der Geſellſchaft herausgegebene Werk, wovon in Niederland fünf Auflagen erſchienen, und das auch ins Deutſche überſetzt wurde (Geſchichte der Reformation, in Scenen).

Mit dem Jahre 1866 fängt die vierte Periode an, welche noch fortwährt. Kuenen, einer der Koryphäen der modernen Theologie, iſt der erſte, der anerkennt, daß ſich der Standpunkt und die Richtung der Geſellſchaft allmählich bedeutend modifiziert hat, obſchon gar nicht unter Zuſtimmgung aller niederländiſchen Theologen. Schon 1862 lieſt man in den Staatsalmanak voor het Koningrijk der Nederlanden die folgende Mitteilung, vom Sekretär der Geſellſchaft, Profeſſor van Hengel, verfaßt. „Der Zweck dieſes Vereins, ſchon durch den Namen angegeben, wird noch deutlicher, wenn man acht giebt auf die Worte, welche 1787—1835 auf dem Titel manches von demſelben herausgegebenen Buches vorkommen, welche Worte auf die Neologen, zumal in Deutſchland, hinzielten. Gegen dieſe letzten ſchrieb die Geſellſchaft Preisaufgaben aus, und veröffentlichte die für gut erklärten Antworten, oder auch andere Schriften, meiſtens der nämlichen Tendenz. Alſo entſtand eine lange Reihe von Schriften, beſonders zur Darlegung und Verteidigung des Chriſtentums, wie es von den Reforma-

toren im 16. und 17. Jahrhundert aufgefaßt worden ist. Nach 50 jähriger Existenz wurden die oben erwähnten Worte aus dem Titel der Werke der Genossenschaft weggelassen, ebensowohl weil jene Bekämpfer selbst verschwunden waren, als weil die Vorsteher des Vereins allmählich zur Einsicht gekommen waren, daß Gott besser gedient wird durch unparteiisches Untersuchen der Wahrheit, als durch das Beharren auf alten Meinungen oder Widerlegung Andersdenkender. Die nach 1835 von der Gesellschaft herausgegebenen Schriften legen ein entsprechendes Zeugnis ab von jener veränderten Anschauungsweise, indem dieselben insbesondere seit jener Zeit klare Begriffe über die Bibel und die verschiedenen Unterteile der theologischen Wissenschaften zu verbreiten suchten." — Kuenen behauptet, die Gesellschaft sei auf dogmatischem Gebiete der kirchlichen Überlieferung nicht treu geblieben; er sagt, daß sie, wiewohl stets ihre Hochachtung vor dem kirchlichen Lehrbegriff und nie die Ehrfurcht vor dem Glauben der Väter verloren gezeigt hat, dieselben aber nicht mehr verteidige; daß sie bedeutende Abweichungen von der ursprünglichen Auffassung nicht nur gestatte, sondern dieselben sogar dann und wann hervorrufe. — Ist es selbstverständlich, daß diese immer mehr ans Licht tretende Umänderung des Standpunktes Einfluß übte auf das Verhalten von Theologen verschiedener Richtungen der Haager Gesellschaft gegenüber, so mußte dieselbe von noch größerer Bedeutung werden für die Themen, welche in den herausgegebenen und gekrönten Preisaufgaben behandelt wurden. In der vierten Periode hat denn auch die Gesellschaft durchaus einen weniger apologetischen als ethisch-religiösen Charakter, und zugleich unzweifelhaft ein offenes Auge für die sociale Bedeutung des Christentums.

Nur sporadisch bewegt sich eine gekrönte Preisschrift noch in der historisch-kritischen Richtung der vorigen Periode (1886, Ch. J. Trip: Paulus nach der Apostelgeschichte; historischer Wert dieser Berichte). Bisweilen richtet eine ausgeschriebene Preisfrage die Aufmerksamkeit auf die brennenden Zeitfragen, z. B. auf die Auferstehung Christi, auf den Wunderbegriff des NTs; jedoch wurden keine gekrönten Antworten auf diese Preisfragen herausgegeben; und die Vermutung liegt nahe, daß die Nichtveröffentlichung von krönungswürdig geachteten Antworten in Beziehung steht mit dem, was über den theologischen Standpunkt der meist tonangebenden Führer bekannt war. Schon 1860 war, wiewohl ohne Erfolg, eine Preisfrage ausgeschrieben worden für ein Lesebuch, worin die sogenannte moderne Theologie dargestellt, und ihr Einfluß auf den christlichen Glauben nachgewiesen und beurteilt werden sollte; dieses Lesebuch sollte sich durch einen „angenehmen, gewinnenden Ton" kennzeichnen und empfehlen. — Es erschienen historische Studien, z. B. über den Anglo-Katholicismus, über den Alt-Katholicismus, über A. Vinet, Szenen aus der Geschichte des Protestantismus von 1648—1789 (Maronier); und weitere historische Studien wurden verlangt (ohne jedoch — wenigstens jetzt, da wir diese Übersicht schreiben — zu einem genügenden Erfolg geführt zu haben) über die wallonischen Gemeinden in Niederland, über das Nationale und das Internationale in der Reformation in Niederland, über den Separatismus bei den Reformierten in Niederland im 17. und 18. Jahrhundert. Im letzten Dezennium des 19. Jahrhunderts werden den verschiedenen Lehrsätzen der Kirche und des NTs Studien in modernem Geiste gewidmet; z. B. der ursprünglichen Vollkommenheit und dem Sündenfall; der kirchlichen Lehre über die heilige Schrift; dem Glauben nach dem NT; der Lehre des Gebets nach dem NT; dem Begriffe der Heiligkeit im NT, der Lehre des Gottesreiches im NT. Kennzeichnend ist bis jetzt, in dieser Periode, besonders die Reihe von Schriften, welche sich auf die sociale Bedeutung des Christentums beziehen; über die Sklaverei, den Krieg, die Todesstrafe, die Humanität und den Gottesdienst, die socialen Fragen und die Kirche, die Emanzipation der Frau, die Ehe, die Mission. Den gekrönten Schriften der Gesellschaft kann allerdings das Lob nicht vorenthalten werden, daß dieselben einen bedeutenden, von gründlichem Studium zeugenden Inhalt mit einer guten Form vereinigen. Die Gesellschaft aber steht inmitten der Geistesströmungen, und durchlebt also, bei dem heutigen geistigen Streit, auch eine Krisis, deren Ende noch bei weitem nicht zu berechnen ist, wenn auch der Glaube bei der Gewißheit beharrt, daß auch die Geschichte die Worte des Apostels bestätigen wird: „Einen andern Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christ (1 Ko 3 Vers 11).

(J. J. van Oosterzee †) Dr. J. A. Gerth van Wijk.

Haar. — Hartmann, Die Hebräerin am Putztisch. Die Archäologien von Keil, Benzinger, Nowack. Die biblischen Wörterbücher von Winer, Schenkel, Riehm s. v.

Zu den charakteristischen Merkmalen der semitischen Rasse und so auch der Hebräer gehört ein starkes, lockiges Haar von tiefer, schwarzer Farbe. Sulamits Geliebter wird ge-

priesen um seines schönen Haares willen, das schwarz ist wie die Raben (HL 5, 11, vgl. 4, 1). Eine Seltenheit ist die rötlich-blonde Haarfarbe. Mit deutlicher Anspielung auf den Namen Edom wird Esau als „rot", d. h. rothaarig bezeichnet (Gen 25, 25). Bei der abfälligen Beurteilung der Edomiter soll das offenbar nicht besonders schmeichelhaft sein. Dem gegenüber wird allerdings bei David als wesentliches Stück seiner Schönheit hervorgehoben, daß er blond ist (1 Sa 16, 12).

Was die Pflege des Haares betrifft, so teilen die Hebräer die Anschauung, daß ein langes Haar und ein langer Bart den Schmuck und die Zierde des Mannes bilden. Ein Kahlkopf wird zum Gegenstand des Spottes und der Verachtung (2 Kg 2, 23; vgl. Jes 3, 17, 24). Beim Nasiräer freilich hängt es mit religiösen Vorstellungen zusammen, daß während der Zeit seines Gelübdes kein Scheermesser auf sein Haupt kommen durfte. Und bei Salomo scheint es als Ausfluß seiner Eitelkeit dargestellt zu werden, daß er sich nur einmal des Jahres sein reiches Haar scheeren ließ (2 Sa 14, 16). Aber daß es auch allgemeine Sitte war, Haar und Bart lang zu tragen, das zeigen uns die ägyptischen und assyrischen Denkmäler, auf denen die Kanaaniter und Israeliten stets mit langem Haar und Bart dargestellt sind; vgl. z. B. die Darstellung von Jehus Tribut auf dem Salmanassar-Obelisk. Ebenso trugen sich die Assyrer und Babylonier, während die Ägypter allgemein den Bart, die Priester auch das Haar sorgfältig abrasierten (vgl. Ermann, Ägypten 403. 302 ff.). Letztere Sitte ist heute im Orient die häufigere, doch hat sich bei den Beduinen auch die Gewohnheit, lange Haare zu tragen, erhalten. Für die Hebräer ist das Kahlrasieren des Kopfes nur als Trauergebrauch bezeugt (vgl. z. B. Jes 3, 24; 22, 2; Jer 16, 6; Ez 7, 18; Am 8, 10; Mi 1, 10; s. den A. Trauergebräuche). Auch in der Weise rasierte man sich in der Trauer das Haupt, daß man in der Mitte einen Haarschopf stehen ließ und nur rund herum den Haarrand abschnitt, eine Sitte, die für die Nomaden der Wüste aus alter und neuer Zeit bezeugt ist (vgl. Jer 9, 26). Das Gesetz verbietet dieses Abrasieren des Haares in jeder Form (Dt 14, 1; Le 19, 27). Der Zusammenhang dieser Gebote, in welchen das Haarabschneiden gleich neben Wahrsagerei und Zauberei steht (Le 19, 27), und die Begründung mit Israels Heiligkeit und dem Charakter des Eigentumsvolkes Jahves zeigte, daß es sich hier um eine kultische Sitte handelte, welche mit dem Jahvismus nicht verträglich war. Das würde die Annahme nicht ausschließen, daß das Rasieren des Kopfes eine alte Sitte bei den Hebräern war, die sich späterhin nur noch in diesem einen Falle erhalten hat. Dagegen ist fraglich, ob man daraus, daß Lev 19, 27 das Abrasieren des Haarrandes ganz allgemein, nicht bloß als Trauergebrauch verboten wird, schließen darf, daß auch sonst im gewöhnlichen Leben diese Haartracht üblich war. Den Priestern wird das Rasieren einer Glatze ebenso ganz allgemein verboten (Le 21, 5; Ez 44, 20), wobei jedoch jedenfalls in Le 21, 5 sicher an das Rasieren als Trauergebrauch gedacht ist. Bei Ezechiel (a. a. O.) wird ihnen ebenso verboten, das Haar frei und ungeschoren wachsen zu lassen; sie sollen es gehörig abschneiden.

Sonst wissen wir über die Haartracht der Männer nichts Genaueres. Bei den alten Ägyptern war sie sehr künstlich und vielfach der Mode unterworfen (Ermann, Ägypten 302 ff.). Bei den Hebräern erfahren wir nur, daß Simson als ein Gottgeweihter sieben sorgfältig gepflegte Locken trug (Ri 16, 23). Wie die Barbiere ihr Handwerk ausübten (Ez 5, 1), erfahren wir ebenfalls nicht.

Die Frauen schnitten ihr Haar wohl nie. Jer 7, 29 wird das Frauenhaar wie das vom Scheermesser ganz unberührte Haar des Naziräers als nezer bezeichnet, und langes Frauenhaar wird als schönster Schmuck gepriesen (HL 4, 1; vgl. 1 Ko 11, 15); HL 7, 6 heißt es, daß die Locken der Geliebten den König fesseln. Einer Frau das Haar abschneiden und so ihr den Nacken entblößen, war die größte Beschimpfung, die man ihr anthun konnte; zum Zeichen tiefster Erniedrigung und völliger Verwerfung von Jahve fordert Jeremias die Tochter Zion auf, ihr Haar abzuscheeren (Jer 7, 29; vgl. 1 Ko 11, 6). Natürlich wurde bei den Frauen auf die Pflege und den Schmuck des Haares entsprechende Sorgfalt verwendet; und daß die eiteln Frauen sich schon frühe recht gut darauf verstanden, Löckchen zu kräuseln, kunstvolle Zöpfe zu flechten u. dgl., sehen wir aus dem Spott des Propheten (Jes 3, 28, vgl. 2 Kg 4, 30; Jud 16, 10). Daß duftende Salben und Oele von jeher bei der Haarpflege eine große Rolle spielten, ist selbstverständlich (vgl. Ps 23, 5; 133, 2; Mt 6, 12; Le 7, 46). Wie die putzsüchtigen Weiber in alter Zeit ihre Frisur getragen, meldet uns leider kein Bild. Später ahmten sie natürlich auch hierin die vornehmen römischen Damen nach. So berichtet Josephus z. B. von der Sitte, daß sie die Haare mit Goldstaub bestreuten, um ihnen einen schönen Glanz zu geben (Antt. VIII, 7, 3).

Vom Barte gilt, wie oben ſchon bemerkt, dasſelbe wie vom Haare, daß man einen langen Bart als Zierde des Mannes betrachtete (vgl. Ez 5, 133; Pſ 13, 2). Jemand den Bart abſchneiden, war ein ſchwerer Schimpf (2 Sa 10, 4 f.; Jeſ 7, 10; vgl. Jer 50, 6). Wie das Haupthaar wurde auch der Bart in Trauer abgeſchnitten (Jeſ 15, 2; Jer. 41, 5; 48, 37). Auch dies wie überhaupt das Stutzen des Bartes durch Abſchneiden des „Bartrandes" wurde aus religiöſen Gründen im Geſetz verboten (Le 19, 27; 21, 5). Man ſollte denBart frei wachſen laſſen. Ob und in welchemUmfange das Stutzen des Bartes demnach in alter Zeit wirklich als Sitte geübt wurde, entzieht ſich unſerer Beobachtung. **Benzinger.**

Habakuk. — Litteratur: Bäumlein, Commentatt. de Hab. vatic., Heilbronn 1840; Franz Delitzſch, De Habacuci prophetae vita atque aetate, Lips. 1842. Ueber Abfaſſungszeit und Plan der Prophetie Hab. in Rudelbach-Guerickes Zeitſchrift 1842, I. Der Prophet Habakuk ausgel., Leipzig 1843; Gumpach, Der Pr. H. n. d. genau revidierten Text erkl., München 1860; L. Reinke (kath.), Der Pr. H., Brixen 1870; A. G. Baumgartner, Le prophète H. Introduction critique et exégèse avec examen spécial des commentaires rabbiniques, du Talmud et de la tradition, Leipzig 1885; R. Sinker, The psalm of H., Cambridge 1890. Vgl. Gieſebrecht, Beiträge zur Jeſaiakritik, Göttingen 1890, 197 ff.; Budde, ThStK 1893, 383 ff.; Rothſtein ib. 1894, 51 ff.; Stade, ZatW 1884, 154 ff.

Habakuk (חֲבַקּוּק) iſt der altteſtamentliche Prophet, deſſen Weisſagungsbuch in dem *δωδεκαπροφητόν* die achte Stelle einnimmt: LXX *Ἀμβακούμ* (vgl. den babyloniſchen Pflanzennamen Chambaqûqu und Friedrich Delitzſch, Proll. 84), Vulg. Habacuc. Aus der Unterſchrift von Kap. 3 haben Delitzſch und Keil mit Grund geſchloſſen, daß er aus dem Stamme Levi war. Denn habe er das zum gottesdienſtlichen Vortrage im Tempel beſtimmte Lied mit ſeinem eigenen Saitenſpiele (בִּנְגִינֹתָי) begleiten wollen, ſo muß er zur Mitwirkung im Tempelgeſang amtlich befugt, alſo Levit geweſen ſein. Auch in der Überſchrift des LXX-Apokryphon *Βὴλ καὶ Δράκων* im cod. Chisianus wird H. als dem Stamme Levi angehörig bezeichnet. Über ſeine ſonſtigen Lebensverhältniſſe haben wir keine ſicheren hiſtoriſchen Nachrichten. Die Sage aber hat uns über ihn einen ſo reichen Bericht erſtattet, wie wir ihn über keinen anderen Propheten beſitzen; vgl. die Zuſammenſtellung des geſamten in ſich ſelbſt widerſpruchsvollen Sagenſtoffes in der oben erwähnten Schrift von Franz Delitzſch: De Hab. proph. vita etc. Der Beiſatz הַנָּבִיא 1, 1 und 3, 1 zeigt, daß Hab als anerkannter Prophet in Judäa lebte.

Das als מַשָּׂא d. i. Gottesausſpruch (gegen das Weltreich) bezeichnete Buch Habakuks iſt in der Form des Dialogs angelegt. Es enthält 1. die durch das in ſeinem Volke im Schwange gehende ſittliche Verderben hervorgerufene Klage des Propheten 1, 2—4; 2. die göttliche Antwort, verkündend das bevorſtehende Gericht durch die Chaldäer 1, 5—11; 3. die durch den zügelloſen Übermut, die maßloſe Eroberungsſucht und das ſchonungsloſe Morden dieſes Feindes veranlaßte Klage des Propheten 1, 12—17; 4. die göttliche Antwort, enthaltend in fünffachem Wehe den Sturz des Feindes, worauf das Buch K. 3 mit der Antwort der gläubigen Gemeinde auf dieſe zwiefache göttliche Offenbarung d. h. mit einem lyriſch-prophetiſchen Widerhall der durch die göttlichen Offenbarungen im Gemüte des Propheten hervorgerufenen Eindrücke und Empfindungen ſchließt. Der Kern des ganzen Buches liegt in der zweiten göttlichen Antwort, welche der Prophet in gemeinleſerlicher Schrift aufſchreiben ſoll, weil „noch iſt (aufbehalten) das Geſchaute auf den Zeitpunkt (künftige Erfüllung) und keucht dem Ende zu (ſtrebt nach dem Ablaufe der bis zur Erfüllung vorbeſtimmten Zeit) und wird nicht trügen; wenn es zaudert, harre darauf, denn kommen, ja kommen wird es, nicht ausbleiben wird es" (2, 2—3).

Gegen die von älteren und neueren Auslegern vertretene Anſicht, daß der Prophet 1, 2—4 nicht den ſittenloſen, verderbten Zuſtand des jüdiſchen Staates beſchreibe, ſondern das übermütige, grauſame Hauſen der bereits eingebrochenen Chaldäer in demſelben, ſpricht, wie mit Recht betont worden iſt, 1. daß vor dem das nahe Strafgericht einleitenden הִנֵּה die Darlegung der dasſelbe provozierenden Sünde vorauszugehen pflegt Jer 5, 14. 15; Ez 13, 8; Ma 2, 3; 2. daß dieſe Darlegung überhaupt in der prophetiſchen, von der Sünde zur Sündenſtrafe und von dieſer zur Sündenvergebung und Erbarmung ſich fortbewegenden Rede als ein integrierender Beſtandteil derſelben nicht fehlen darf. Dazu kommt 3. die Schwierigkeit, welche der von uns abgewieſenen Auffaſſung der ſprachliche Ausdruck des 4. Verſes bereitet, in welchem תּוֹרָה nicht wohl etwas anderes bedeuten kann, als das göttliche Geſetz, welches dermalen, anſtatt die Norm des öffentlichen und privaten Handelns zu ſein, „erſtarrt" d. h. ſein Anſehen verliert; und מִשְׁפָּט nichts anderes als das Recht

d. i. die gute Sache des Gerechten, welche den Gottlosen gegenüber nicht an den Tag kommt. Es ist eine innere und zwar gegenwärtige Zerrüttung des Staats in einer Zeit äußeren Friedens, auf welche die Züge der Schilderung führen. Eine „fremde im Staate hausende Macht" setzen sie durchaus nicht voraus. Man vergleiche mit Hab 1, 2—4 die Schilderung Ps 55, 10—12 (רָאִיתִי חָמָס וְרִיב בָּעִיר אָוֶן וְעָמָל בְּקִרְבָּהּ . . .). Wenn dann die durch die Chaldäer hereinbrechende Zerrüttung mit ähnlichen Farben gemalt wird, wie die ihr vorausgehende einheimische (vgl. v. 2. 3 mit 9. 13; v. 4 mit 7. 13), so besagt dies nur, daß „in Bestrafung des jüdischen Volkes eine göttliche talio waltet, die zuletzt auch den Chaldäer treffen wird". Wir vermögen sonach in der bisher herrschenden, von uns adoptierten Deutung von 1, 5 ff. keine „wunden Stellen" zu erkennen, zu deren Heilung man mit Giesebrecht und Wellhausen zu der Auskunft zu greifen hätte, 1, 5—11 für ein „eingesprengtes Stück" zu erklären. Ebensowenig sind die Gründe entscheidend, auf Grund deren Stade u. a. 2, 9—20 als späteren Zusatz erweisen wollen und sich gegen die Echtheit von K. 3 aussprechen. Vollends unwahrscheinlich ist die Vermutung Rothsteins, dahin gehend, daß ein ursprünglich gegen den König Judas gerichtetes Orakel (1, 2—4; 12. 13; 2, 1—5[a]; 1, 6—10. 14. 15[a]) in der späteren Zeit des Exils in eine Drohung gegen die Chaldäer umgearbeitet worden sei.

Über die Zeit, *wann* Habakuk gelebt und sein Weissagungsbuch verfaßt hat, giebt uns weder dessen Überschrift, noch ein anderes ausdrückliches Zeugnis einen unmittelbaren Aufschluß. Wir sind, um dieselbe zu bestimmen, lediglich auf den Inhalt der Weissagung angewiesen. Delitzsch, der in seinem Kommentar die Wirksamkeit Habakuks bald nach dem 12. Regierungsjahr Josias beginnen läßt, beruft sich namentlich auf das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem der unter Josia auftretende Zephanja zu Habakuk stehe. Aber daß Hab 2, 20 die Grundstelle für Ze 1, 7 sei, ist mehr als fraglich. Es dürfte das Prioritätsverhältnis vielmehr das umgekehrte sein. Richtiger wird man mit den meisten Neueren die Wirksamkeit Habakuks unter dem König Jojakim (609—598) ansetzen und mit der Schlacht bei Karchemisch (605), in welcher Ägypten der aufstrebenden babylonischen Macht unterlag, als den Ausgangspunkt der chaldäischen Heimsuchungen in Beziehung bringen, dann aber nicht *nach*, sondern kurz *vor* dieser Schlacht. Denn nach derselben hätte eine Invasion dem Chaldäer in Judäa nicht als etwas Unglaubliches bezeichnet werden können, wie dies Hab 1, 5 geschieht. Wenn sich Delitzsch späterhin (Messianis Proph. 1880, 77) für die Zeit Manasses entschieden hat, so spricht dagegen das in derselben Stelle sich findende בִּימֵיכֶם, wonach das Strafgericht, welches der Prophet verkündigt, noch in den Tagen derer, an welche seine Rede gerichtet ist, zur Ausführung kommen wird.

Habakus Sprache ist klassisch, ausgezeichnet durch ausgesuchte, seltene und zum Teil ihm ganz eigentümliche Wörter und Wendungen; Ausdruck und Darstellung künstlerisch abgerundet, auch weniger abhängig von älteren Mustern, wie dies bei anderen Propheten der Fall ist. Kann man ihn, mit de Wette zu reden, im prophetischen Vortrag den besten Propheten an die Seite stellen, so übertrifft er in dem lyrischen Stück K. 3 alles, was die alttestamentliche Poesie in dieser Art aufzuweisen hat. Eine Theophanie ists, die er dort schildert: das richterliche Erscheinen Jahwes zum Gericht über die Feinde seines Volkes, worin sich die Offenbarung am Sinai, welche ihn zum Könige Israels machte, gegenbildlich erneuert (vgl. die Grundstelle Dt 33, 2). Die Erde erzittert, ihre Grundvesten erbeben; Sonne und Mond treten zurück in ihre Wohnung bei dem Lichte seiner dahinschießenden Pfeile, bei dem Glanze des Blitzes seines Speeres. Solch furchtbar majestätischer Offenbarung Jahwes, welcher auszieht zur Hilfe seinem Volke, seinem Gesalbten d. h. dem (das Gericht überlebenden) gotterwählten König (v. 13), erliegen die Feinde, erliegt das Weltreich. Darum kann der Prophet, wenn auch bei der Ausschau in die seinem Volke nächst bevorstehende drangsalsvolle Zukunft, von der er geweissagt, sein Herz erzittert, seine Lippen beben und Morschheit in seine Gebeine dringt, doch schließen mit den Worten der freudigsten Zuversicht: „Aber ich will in Jahwe frohlocken, will jubeln in dem Gott meines Heils. Jahwe, der Herr, ist meine Kraft und macht meine Füße wie die Hindinnen und läßt auf meinen Höhen mich daherschreiten". Wie Habakuk an seinen Zeitgenossen Jeremia erinnert „durch eine gewisse Weichheit, verbunden mit einer hohen Männlichkeit, ja Heftigkeit des Sinnes", so an die Weise der nach Assaph benannten Psalmen durch seine empfindungsvolle Lyrik. Ein enges Verwandtschaftsverhältnis besteht namentlich zwischen dem 3. Kap. seiner Weissagungsschrift und dem assaphischen Psalm 77, dessen letzte fünf Verse ganz den Eindruck hervorrufen, als seien sie das Original zu Hab 3, 10—15. Hinwiederum ist Hab 1, 8 das Original zu Jer 4, 13; 5, 6.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß das, was man als die Grundgedanken aller prophetischen Verkündigung bezeichnen kann, bei Habakuk zu scharfer Ausprägung gelangt: Die Gewißheit des Untergangs der Gottlosen, wie sie in der Heiligkeit Gottes, der Halsstarrigkeit der Frevler und der Schuld ihrer Selbstvergötterung begründet ist; die Unverbrüchlichkeit der Heilsweissagung; die gewisse Verwirklichung des Heiles trotz des Scheines des Gegenteils, die sichere Rettung der Frommen, wie sie durch die Heiligkeit Gottes verbürgt und dem Glauben, der darauf harrt, zugesichert ist. Die Stelle 2, 4, in welcher letzterer Gedanke zur Aussage kommt, enthält das bekannte וְהַצַּדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה, eine Stelle, welche Paulus Rö 1, 7 und Ga 3, 11 (vgl. Hbr 10, 38) zum Ausgangspunkte seiner dortigen Erörterung macht, aber ohne das Suffix von אֱמוּנָתוֹ wiederzugeben, weil es ihm an beiden Stellen nur darum zu thun ist, das zum Heil gereichende Verhalten überhaupt zu nennen, während an der prophetischen Stelle vermöge des obwaltenden Gegensatzes zwischen dem vermessenen Gewalthaber, der dem Verderben anheimfällt, und dem Gerechten, dem die Heilsverheißung gilt, das Subjekt betont ist, dessen Glaube bewirken wird, daß ihm das Leben zu teil wird (vgl. v. Hofmann zu Ga 3, 11). An der Stelle Hbr 10, 37 f. bezieht sich der Verfasser des Briefes auf Hab 2, 3—4, die prophetische Stelle so verändernd, daß er einen Spruch gewinnt, welcher geeignet ist, den Inhalt von v. 36 zu bestätigen, in welchem er die Leser zur Standhaftigkeit ermahnt, ohne welche sie die Verheißung nicht empfangen werden. **Volck.**

Haberkorn, Peter (1604—1676). — Henning Witte, Memoriae theologicae, Decas XV. (Einladung zur Leichenfeier durch den Rektor der Gießener Universität Michael Heiland); F. W. Strieder, Grundlage zu einer hessischen Gelehrtengeschichte, Bd V; Hessisches Hebopfer theologischer und philologischer Anmerkungen, Bd II, S. 674—676; Heppe, KG beider Hessen, Bd II; Heppe, A. „Haberkorn" in AdB, Bd X; Tholuck, A. „Haberkorn" in PRE[2].

Haberkorns Ruhm ist nach seinem Tode rasch verblichen. Überwiegend dem polemischen Interesse zugewandt, ist er in der ephemeren Streitlitteratur so gut wie ganz aufgegangen und hat es zu theologischen Leistungen von bleibendem Werte nicht gebracht. Auch im Streite des Tages hat er trotz der hohen Geltung, in der er bei seinen Zeit- und namentlich Parteigenossen stand, niemals eine wirklich führende Stellung eingenommen. Nicht er, sondern Männer wie Calov und Hülsemann sind die klassischen Repräsentanten der Sache, der er diente. In seinen Schriften tritt uns zwar eine achtungswerte Gelehrsamkeit entgegen, aber wenig Originalität und eine nur durchschnittliche Gewandtheit. Seine Bedeutung suche ich darin, daß er es verstanden hat, die Gießener Fakultät und das oberhessische Land in der Treue gegen die lutherische Orthodoxie zu erhalten. So mag er seinen Mitstreitern eine ganze Landeskirche bedeutet haben. Ohne diese Voraussetzung ist das große Ansehen, das er bei ihnen genoß, nicht wohl verständlich.

Am 9. Mai 1604 zu Butzbach in der Wetterau als Sohn eines ehrsamen Schreinermeisters geboren, pflegte er mit Vorliebe eine Tradition, derzufolge seine Familie mit dem gleichnamigen fränkischen Adelsgeschlechte zusammenhängen sollte. Des früh Verwaisten nahm sich der Butzbacher Pfarrer Johann Dieterichs väterlich an und gab ihn 1620 zu seinem Bruder, dem „weltberühmten" Konrad Dieterichs in Ulm, aufs Gymnasium. Hier legte H. einen so guten Grund in philosophicis, daß, als er nach fünf Jahren die Universität Marburg bezog, um Theologie zu studieren, er sogleich im ersten Semester an den akademischen Disputationen sich zu beteiligen vermochte, und zwar mit gutem Erfolge: er erwarb sich damit Mentzers Beifall und dauerndes Wohlwollen. 1627 zum Magister promoviert, verließ er Marburg, um durch den Besuch auswärtiger Hochschulen seinen Gesichtskreis zu erweitern. Zunächst wandte er sich nach Sachsen, wo er jedenfalls in Leipzig verweilte. Einen Jenenser Aufenthalt, während dessen er sich an J. Gerhard angeschlossen habe (Tholuck), ja sein Hausgenosse gewesen sei (Rocholl, Gesch. d. ev. Kirche in Deutschland, S. 250), kann ich aus den Quellen nicht belegen. Später finden wir ihn in Straßburg, wo er dem begabten, aber unordentlichen J. Dorsche besonders nahe gestanden zu haben scheint. Ungewöhnlich ist an seinem Studiengange nur der Abschluß. In der ausgesprochenen Absicht, so die Streittheologie der Katholiken von diesen selbst zu erlernen, hielt er sich, wohl auf der Heimreise von Straßburg, ein halbes Jahr in Köln auf, der damaligen Hochburg römischer Polemik. Leider fehlt jede Kunde, wie er sein Vorhaben anfing und wie es ihm damit gelang. In Marburg, wo er 1632 wieder eintraf, erhielt er sofort eine ordentliche Professur, allerdings nur die unterste, die der Physik. Er war wohl zu sehr Theologe, um sich von diesem Lehrauftrage ganz befriedigt zu fühlen, und nahm schon im folgenden Jahre die Stelle eines Hofpredigers in Gießen an, die

ihm sein Gönner Landgraf Georg II. antrug. Kurz vor dem Abschiede von Marburg promovierte er zum Doktor der Theologie, und zwar nach der Sitte der Zeit an demselben 19. August, an dem er Justus Feuerborns älteste Tochter heimführte. Als die Universität Gießen restauriert wurde, war er neben seinem Schwiegervater einer ihrer ersten Professoren. Am 10. Mai 1650 hielt er seine Antrittsvorlesung als Professor der Theologie und des Hebräischen. Denn auch dieses Fach mußte er anfänglich mitversehen, doch wohl nur auf kurze Zeit, nämlich bis der dafür berufene Mentzer aus seiner bisherigen Stellung in Rinteln abkommen konnte. Nach Feuerborns Tode (1658) rückte er in die erste theologische Professur auf und war seitdem, bis er im April 1676 am Marasmus starb, das anerkannte Haupt der Fakultät. Seine litterarische Thätigkeit — man findet ein vollständiges Verzeichnis von H.s Schriften bei Strieder — kann man in eine überwiegend antirömische und eine überwiegend antisynkretistische Periode zerlegen, deren Grenzscheide auch um 1658 anzusetzen wäre. Seine in diesem Jahre herausgegebene Streitschrift gegen die proselytenmachenden Konvertiten Peter und Adrian von Walenburg ist der Schlußstein der ersten Periode, von der man doch wird urteilen müssen, daß der Kölner Aufenthalt sich wenig bezahlt gemacht hat. Da haben wir den Mißerfolg von Rheinfels (3.—10. Dezember 1651), den doch nur halben Erfolg des Colloquium Giessense (7. Februar 1653) mit den Protokollen und anschließenden Schriften. Wirkliche Beachtung verdient aus dieser Periode höchstens die vindicatio Lutheranae fidei contra Helfericum Ulricum Hunnium. Und auch Haberkorns Streitschriften gegen den Synkretismus, die ihrem Verfasser von keinem Geringeren als A. Calov (Cessas Haberkornianus) das Lob als größter verdientester Theologe, den Hessen je gehabt, eintrugen, wird sich, ganz abgesehen von ihrer überschroffen Form, nicht nachrühmen lassen, daß sie die wirklichen Schwächen des Synkretismus sicher herausfinden und klar aufdecken. Die wesentlichsten unter ihnen sind: Fidelis contra Syncretismum instituta admonitio; Enodatio errorum Syncretisticorum; Vindiciae Syncretismo Casselano oppositae de S. Coena.

F. Bosse.

Habermann, Johann, gest. 1590. — Biograph. Material in der Leichenpredigt von Johann Oertel, Leipz. 1591; Zeuner, vitae prof. . . Jenens. Jen. MDCCXI, I. Cl. S. 88 ff.; H. Beck, Die Erbauungslitt. d. ev. Kirche Deutschlands 1. T. Erl. 1883 S. 270 ff.; derſ., Die relig. Volkslitt. der ev. Kirche Deutschlands, Gotha 1891, S. 49 ff.; derſ., Joh. Haberm. Ein Gedenkbl. z. ſ. dreihundertjährigen Todestage, Pfarrhaus 1890, Nr. 12; Cosack, Zur Gesch. der ev. ask. Lit. i. Deutschland 1871, S. 259 ff.

Johann Habermann (lat. Avenarius) wurde am 10. August 1516 als Sohn des Bürgers und Krämers Lorenz Habermann in Eger geboren. In die Zeit zwischen 1540 und 1542 fällt sein Übertritt zum lutherischen Bekenntnisse. Er wandte sich dem Studium der Theologie zu und bekleidete in raschem Wechsel eine Reihe von Pfarrstellen zumeist in Kursachsen. Von 1564—1571 war er Pfarrer in Falkenau bei Eger. Nach kurzer akademischer Thätigkeit in Jena und Wittenberg nahm er einen Ruf als Superintendent des Stifts Naumburg und Zeitz an. Im Jahre 1581 fiel ihm die Aufgabe zu, als kurfürstlicher Kommissär den Wittenberger Professoren die Konkordienformel zur Unterschrift vorzulegen. Habermann starb in Zeitz am 5. Dezember 1590.

Seine Zeitgenossen rühmten H.s Gelehrsamkeit zumal auf dem Gebiete der altteſtl. Exegese und der hebräischen Sprache; seine Grammatik wurde öfters aufgelegt (1570. 1571. 1581); ein Wörterbuch der hebräischen Sprache erschien 1588. Diese Arbeiten ebenso wie seine übrigen aus dem Gebiete der praktischen Theologie (Postillen; Predigten über die Leidensgeschichte; Trostbüchlein; vita Christi) wurden indes bald vergessen. Dagegen ist sein Name durch das Gebetbüchlein bis auf den heutigen Tag in der evangelischen Kirche erhalten worden. Es erschien 1567 in Wittenberg u. d. T.: Christliche Gebett für allerley Not vnd Stende der gantzen Christenheit, außgeteilet auf alle Tage in der Wochen zu sprechen. Das Neue und Eigenartige an diesem Gebetbuche ist die Einfügung der Gebete für die mancherlei geistlichen und leiblichen Bedürfnisse des Beters zwischen den Morgen- und Abendsegen eines jeden Tages. Die Zuteilung der Gebete für den betreffenden Tag ist nicht willkürlich; ein leitender Gesichtspunkt läßt sich feststellen. Der zweite Teil des Gebetbüchleins enthält Gebete für die verschiedenen Lebenslagen und Stände; es sind die in anderen gleichzeitigen und späteren Gebetssammlungen immer wiederkehrenden Rubriken. Die Habermannschen Gebete tragen das Gepräge einer wirklichen Gebetsstimmung an sich. Die Sprache ist biblisch gefärbt, nicht selten spricht der Beter geradezu in Worten der Schrift. Der Schmuck der Rede fehlt; ruhig und nüchtern ohne besonderen Schwung bewegen sich

die Gedanken vorwärts; nur an einzelnen Stellen, wie in dem Freitagsgebete vom Leiden des Herrn, das auch in einzelne Agenden aufgenommen wurde, wird der Ausdruck bewegter. Einzelnes ist hart, ungefüge, schwerfällig, auch breit und weitschweifig. Vielleicht, daß die Gebete auch um dieser letzteren Eigenschaften willen beim evangelischen Volke so beliebt wurden.

Das Habermannsche Gebetbüchlein hat eine weite Verbreitung in der evangelischen Christenheit gefunden und wird bis auf den heutigen Tag trotz der sprachlichen Unebenheiten und Härten noch gerne gebraucht. Es wurde auch bald von Habermann selbst und von anderen ins Lateinische, von Cucumel auch ins Französische übersetzt. Die gleichzeitige und spätere Gebetslitteratur hat das Büchlein stark ausgebeutet; auch in kirchliche Bücher sind einzelne der Gebete übergegangen. **Hermann Beck.**

Habitus clericalis, Bezeichnung für die geistliche Tracht, s. Kleider und Insignien.

Hackett, Horatio Balch, gest. 2. November 1875. — Memorials of Horatio Balch Hackett, ed. by George Whittemore, Rochester, N.-Y. 1876.

Hackett ist in Salisbury, Mass., am 27. Dezember 1808 geboren. Sein Vater, ein Schiffsbauer, starb i. J. 1814. Er zeigte frühzeitig Eifer für die Wissenschaft und durch die Güte einiger Freunde wurde ihm 1823 der Eintritt in die Philipps-Akademie zu Andover ermöglicht; sie war damals das hervorragendste Gymnasium Amerikas. Zu seinen Lehrern gehörte Oliver Wendell Holmes, der während seines ganzen Lebens das wärmste Interesse für ihn hegte. Nachdem er die Akademie mit der höchsten Auszeichnung verlassen hatte, August 1826, trat er in das Amherst-College ein, das i. J. 1821 wegen des Vorherrschens des Unitarismus an der Harvard-Universität im Interesse des evangelischen Christentums gegründet worden war, und das mit der älteren Lehranstalt in der Tüchtigkeit seines Lehrkörpers wetteiferte. Unter seinen Lehrern waren Solomon Peck, Edward Hitchcock, Samuel L. Worcester, Jakob Abbott und B. B. Edwards. Mit dem letztgenannten, damals einem glänzenden Dozenten, trat er in einen Freundschaftsbund, der sein ganzes Leben über dauerte und sich stets vertiefte. Mehrere seiner Studiengenossen zu Amherst erreichten in den verschiedenen Fächern die höchsten Auszeichnungen. Hackett wurde bald als der am meisten hoffnungsvolle Student des College erkannt, und zeichnete sich ebenso durch Bescheidenheit und Selbstlosigkeit, wie durch die Genauigkeit und den Umfang seiner Studien aus. Im Jahre 1827 wurde das Leben im College tief erregt durch eine religiöse Erweckung unter den Studenten, welche zu der Bekehrung einer großen Anzahl von ihnen führte. Hackett gehörte zu ihnen und er entschloß sich nun, sein Leben dem Dienst des Christentums zu weihen. Am 25. August 1830 verließ er das College als der Erste seiner Klasse. Er trat alsbald in das theologische Seminar zu Andover ein. Dort unterwies die bedeutendste theologische Fakultät eine auserlesene Anzahl von Studenten. Moses Stuart, der zu den ersten gehörte, die deutsche theologische Wissenschaft in die neue Welt verpflanzten, ein Bibelforscher von mächtiger Individualität und wunderbarer Kraft, und Edward Robinson, der berühmte Palästinaforscher und Bibeltheologe, waren diejenigen Lehrer, die den größten Einfluß auf Hackett ausübten. Hier widmete er sich hauptsächlich dem Studium der biblischen Gräcität, des Hebräischen und Aramäischen, indem er natürlich die übrigen Fächer nicht vernachlässigte. Sein theologisches Studium wurde dadurch unterbrochen, daß er ein Jahr lang als Lehrer der klassischen Sprachen am Amherst-College thätig war. Ehe er seine Studien in Andover beendigte, hatten seine Lehrer in ihm die Gaben erkannt, die ihn zu seiner hervorragenden Stellung als biblischer Theolog, Schriftsteller und Lehrer führen sollten. Während seiner letzten Jahre in Andover wurde er von einem Professor aufgefordert, eine Abhandlung über die Kindertaufe vorzubereiten. Zu diesem Zweck untersuchte er sorgfältig die Aussagen über die Taufe im NT und in der frühesten patristischen Litteratur. Er fand zu seiner Überraschung, daß die Kindertaufe keineswegs so sicher begründet war, als er angenommen hatte. Eine Anzahl anderer Studenten, angeregt durch den Geist der Forschung, der das Institut durchdrang, wurde zu ähnlichen Bedenken geführt. Hackett mangelte es nicht an Beredsamkeit und Eindringlichkeit als Prediger, aber seine Stimme war zu schwach für die Kanzel. Diese Thatsache, zusammen mit seinen Bedenken in Bezug auf die Kindertaufe, machte ihn geneigt eine Stelle als Lehrer des Griechischen und Lateinischen am Mount Hope College, Baltimore, anzunehmen. Er trat sie, nachdem er geheiratet hatte, im Herbst 1834 an. Während dieser Jahre kam er zu einer sicheren Überzeugung in Bezug auf die Taufe und wurde

im Juli 1835 in der Gemeinde der ersten baptistischen Kirche zu Baltimore getauft. Einige Monate später wurde er zum Professor an der Brown-Universität in Providence ernannt, wo der Ruhm von Francis Wayland als eines der größten Leiter des höheren Unterrichts in Amerika eben zu erblühen begann. Hier lehrte er mit ebenso großer Begeisterung wie Erfolg Lateinisch, Griechisch und Hebräisch. Nach vierjähriger Wirksamkeit wurde er als Lehrer der biblischen Litteratur und Exegese an die Newton Theological Institution berufen, damals die erste theologische Schule der Baptisten in Amerika. Von Moses Stuart hatte er die Begeisterung für die deutsche Wissenschaft geerbt. Der deutschen Sprache war er mächtig und Übersetzungen aus dem Deutschen hatte er bereits veröffentlicht. Im Jahre 1841 erbat er sich nun Urlaub für ein Jahr, um in Deutschland Studien zu machen. Den größten Teil dieser Zeit brachte er in Halle zu, wo Tholuck ihn mit der größten Freundlichkeit aufnahm. Seine Absicht war aber die hervorragendsten Theologen an allen Universitäten kennen zu lernen. Neander, Hengstenberg, Gesenius, Rödiger u. a. hießen den ausgezeichneten amerikanischen Lehrer willkommen, und geben ihm die Möglichkeit, genaue Kenntnis der wissenschaftlichen Methode in Deutschland zu erlangen. Während der nächsten Jahre veranstaltete er eine Anzahl Textausgaben (griechisch, hebr., aram.). Er wurde aufgefordert, an dem theolog. Seminar in Andover einen Unterrichtskurs im ntl. Griechisch zu halten; mit der dortigen Fakultät verkehrte er auf das freundlichste. Die erste Ausgabe seines Commentary on the Original Text of the Acts of the Apostels erschien 1852, die zweite durchgesehene und erweiterte Auflage nach seiner Palästinareise 1858. Dieses Werk gilt als der beste englische Kommentar zur Apostelgeschichte und fand auch in Deutschland große Anerkennung. Eine Reise nach Ägypten und Palästina im Jahre 1852 rüstete ihn weiter für sein Werk aus; Reisefrüchte sind seine Illustrations of Scripture, suggested by a Tour through the Holy Land, 1855, die neue Ausgabe seines Kommentars und viele Artikel in Zeitschriften. In den Jahren 1858 und 59 besuchte er Griechenland, um mit der neugriechischen Sprache bekannt zu werden und sich vorzubereiten auf die Teilnahme an dem Werk der Bibelübersetzung (American Bible Union Version). Bei seiner Rückkehr hielt er vor der American Bible Union eine bemerkenswerte Rede über die Bibelrevision. Im Jahre 1860 erschien seine neue Übersetzung des Briefs an Philemon mit Anmerkungen, 1861 ernannte ihn die Harvard-Universität zum D. D., 1862 fügte Amherst die Würde einer LL.D. hinzu. Während der Jahre 1866—69 war ein großer Teil seiner Zeit der gemeinsam mit Dr. Ezra Abbot unternommenen amerikanischen Ausgabe von Smith's Dictionary of the Bible gewidmet (er hatte zu der englischen Ausgabe viele Artikel beigetragen). Sodann war er Mitarbeiter an der Schaffschen Ausgabe von Langes Kommentar. Im Jahre 1868 verzichtete er auf seine Professur, um sich bei der Bibelübersetzung (s. Bd. III S. 99, 41 ff.) zu beteiligen, daneben her ging die Vervollständigung seiner Ausgabe des Dictionary of the Bible und andere litterarische Arbeiten. Im Jahre 1869 nahm er einen Ruf an das theologische Seminar in Rochester für biblische Litteratur und ntl. Exegese an, wo er bis zu seinem Tod blieb. Schreiber dieses genoß seinen Unterricht 1872—75. Er stand auf der Höhe seines Ansehens; die Klarheit seines Geistes und die Begeisterung für den Lehrberuf waren unvermindert; die Akribie seiner Exegese, und seine Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, dessen genauen Sinn zu erkennen ihm vor allem am Herzen lag, prägte sich seinen Hörern tief ein.

Albert Henry Newman.

Hadad (הֲדַד). — Vgl. die Artikel „Hadad" in Winers RW. 1847, von Merx in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW², 1893; Ewald, Geschichte des Volkes Israel³, 1864 ff. Bd I, S. 113 f.; Bd II, S. 476; Bd III, S. 294 f.

Speziell über Hadad Nr 3: Ewald III, 294 f.; P. Cassel, Ein König von Edom 1881 (s. A. Edom Bd V, S. 162, 30); Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 301 f.; Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 36. 112 f.; Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen 1892, S. 1—15 („Das elfte capitel des ersten königsbuches u. s. w."); Kittel, Geschichte der Hebräer, Halbband II, 1892, S. 159; Buhl, Geschichte der Edomiter 1893 (s. A. Edom S. 162, 32), S. 57—61; Jos. Lury, Geschichte der Edomiter (Berner Dissertation 1896. s. ThLZ 1899, K. 132 ff.), S. 44 f.

Hadad ist Name eines aramäischen und vielleicht auch edomitischen Gottes (s. A. Hadad-Rimmon). Die Bedeutung als Gottesname ist im AT zweifellos erkennbar in dem aramäischen Königsnamen Hadadeser (s. d. A.). Vielleicht liegt sie auch vor in dem andern aramäischen Königsnamen Benhadad, wofür auch die LA. בן־הדר, minder gut bezeugt (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 310); dieses Ben-hădad ist doch wohl hebraisiert aus aramäischem Bar-hadad, entsprechend dem

keilſchriftlichen Namen eines Mannes auf nordarabiſchem Boden Bir-Dadda, d. i. Bir(Bar)-Hadad (Schrader, Zeitſchr. f. Keilſchriftforſchung Bd II, 1885, S. 365), ebenſo dem Namen eines Zeitgenoſſen Theodorets, *Βαράδατος* im Sprengel von Antiochien (Nöldeke, ZdmG XXXIII, 1879, S. 326, Anmkg. 5) und dem ſyriſchen בר הדד als Name einmal eines meſopotamiſchen Biſchofs im Jahre 503 (v. Gutſchmid, Neue Beiträge zur Geſchichte des alten Orients 1876, S. 48 f.) und dann eines ſyriſchen Mönches (P. Scholz, Götzendienſt und Zauberweſen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern 1877, S. 245). In dieſen verſchiedenen Formen eines Namens Bar-Hadad wird, mag er nun einfach „Sohn Hadads" bedeuten oder eine Ergänzung vorausſetzen, Hadad wohl Gottesname ſein. Der altteſtamentliche Benhadad II. von Damaskus dagegen ſcheint nur durch Verwechſelung mit den andern damasceniſchen Königen dieſes Namens ſo genannt worden zu ſein; nach den aſſyriſchen Inſchriften war ſein Name Hadad-idri oder auch Raman-idri, worin idri aramäiſch = hebräiſch עזר ſein wird (Schrader, Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung 1878, S. 371 ff. 538 f.; derſ., Die Keilinſchriften und das AT², 1883, S. 200 f.; derſ., Die Namen Hadad, Hadadezer, Benhadad und ihre keilinſchriftlichen Äquivalente, in: Zeitſchrift für Keilſchriftforſchung II, S. 365—384; vgl. Wellhauſen in Bleeks Einleitung⁴, 1878, S. 249 Anmkg. 1; Nöldeke, ZdmG XLVII, 1893, S. 101), wenn man nicht etwa mit Friedr. Delitzſch (Der Name Benhadad, in: Zeitſchrift für Keilſchriftforſchung II, S. 161—178) und Winckler (Altteſtamentl. Unterſuchungen 1892, S. 68 ff.) als dritte Möglichkeit die Leſung Bir-idri vorzieht mit Annahme eines aramäiſchen Gottesnamens Bir oder Bur, der freilich kaum nachzuweiſen iſt. Sicher iſt der Gottesname Hadad noch enthalten in dem altteſtamentlichen Namen Hadad-Rimmon (ſ. d. A.), wahrſcheinlich ferner in dem Perſonnamen Chenadad, חנדד (Esr 3, 9 u. ſonſt) aus חן־אדד oder חן־הדד (Studien I, S. 314).

Für ſich allein kommt im AT Hadad nur als edomitiſcher Perſonname vor. Als ſolcher muß er nicht notwendigerweiſe von dem Gottesnamen entlehnt ſein, ſondern kann, von der Bedeutung des Stammes הדד „krachen, laut rufen" aus, ſehr Verſchiedenes bedeuten; doch liegt die Kombination mit dem Gottesnamen nahe, obgleich wir den Gott Hadad bei den Edomitern ſonſt nicht kennen. Über Gottesnamen ohne Zuſatz als menſchliche Perſonennamen ſ. Schröder, Die Phöniziſche Sprache 1869, S. 254 Anmkg. 3; Neſtle, Die israelitiſchen Eigennamen, Haarlem 1876, S. 114—116. 215; Schrader, A. Hadad; Kerber, Die religionsgeſchichtliche Bedeutung der hebräiſchen Eigennamen 1897, S. 10 f. Derartige Perſonennamen ſind anzuſehen als Abkürzungen mit Weglaſſung einer Ausſage von der in dem Namen genannten Gottheit. Die LAA. der Codices ſchwanken faſt überall zwiſchen הדד und הדר; doch iſt erſteres beſſer beglaubigt (ſ. Studien I, S. 309). Da Hadad als Name eines Gottes der Aramäer zweifellos bezeugt iſt, Hadar dagegen ſich nur vereinzelt und nicht mit völliger Sicherheit als phöniziſcher und vielleicht auch als ſyriſcher Gottesname erkennen läßt (ſ. A. Hadad-Rimmon § 2 und A. Adrammelech Bd I, S. 186 f.), ſo iſt mindeſtens wahrſcheinlicher, daß der edomitiſche Perſonname Hadad, als daß er Hadar lautete. Dazu kommt Hadâd als arabiſcher Perſonname (Wellhauſen, Reſte arabiſchen Heidentums², 1897, S. 55 Anmkg. 2), הדדם als himjariſcher (Corp. Inscript. Semitic., Himy. et Sab. n. 55), הדר als nabatäiſcher (G. Hoffmann, Zeitſchr. f. Aſſyriol. XI, 1896, S. 228). Es mag etwa noch verglichen werden der Name eines äthiopiſchen Königs, der bei Theophanes und Cedrenus Adad lautet, anderwärts aber Andas oder Aidog (J. H. Mordtmann jr., ZdmG XXXI, 1877, S. 67).

Es werden im AT mit dem Namen Hadad benannt:

1. Ein edomitiſcher König (Gen 36, 35 f.; 1 Chr 1, 46 f.), der einen Sieg über die Midianiter im Gefilde Moabs errang.

2. In 1 Chr 1, 50 f. ein ſpäterer edomitiſcher König, der letzte der Regententafel; Gen 36, 39 heißt er in dem rezipierten gedruckten Texte nach der Maſora Hadar (viele Varianten הדד, ſ. de Roſſi; LXX *Αραθ*, *Αραδ*).

3. Ein Edomiter aus königlichem Geſchlecht (1 Kg 11, 14—22; v. 17ª אדד; LXX überall *Αδερ*). Er iſt ſchwerlich identiſch mit dem unter Nr. 2 genannten Hadad (ſo A. Bernſtein, Regententafel 1880 [ſ. A. Edom Bd V, S. 162, 28]; dagegen P. Caſſel). Die Angaben der Regententafel über die Gemahlin des Hadad Nr 2 und über die Zeit der Könige Edoms Gen 36, 31 ſtimmen dazu nicht; eher könnte Hadad Nr 3 ein Sohn oder (ſo Ewald) Enkel jenes letzten Königs der Regententafel ſein. In früher Jugend (als na'ar kâtân, was nicht notwendig ein ganz kleines Kind bezeichnet 1 Kg 3, 7), wurde Hadad bei der Eroberung Edoms durch David und dem damals durch Davids Feldherrn Joab unter den edomitiſchen Männern angerichteten Blutbad (vgl. A. Edom

Bd V, S. 168, 9 ff.) von einigen Anhängern seines Vaters nach Ägypten geflüchtet. Als Ausgangspunkt der Flucht sieht Thenius (Kommentar) die edomitische Stadt Maon an, indem er zu v. 18 die nicht unwahrscheinliche Korrektur בּוּעִין statt בּוּצִין des mindestens auffallenden בּוּקִין vorschlägt (dagegen Buhl; Klostermann z. d. St. liest: „es machten sich auf Männer aus der Dienerschaft seines Vaters [מֵעַבְדֵי אָבִיו] und brachten ihn [וַיְבִאֻהוּ]"). Unterwegs in Pharan auf der Sinaihalbinsel wurde die Schar der Flüchtlinge durch Hinzuziehung dort Einheimischer, die wohl als Eskorte in der Wüste dienten, vergrößert. Der Pharao sorgte für den Unterhalt Hadads und wies ihm einen Landstrich an. Hadad fand große Gnade in den Augen Pharaos: die Schwester der Königin Tachpenes wurde ihm zur Gemahlin gegeben. Sie gebar ihm den Genubat. Nach Davids Tode (nach der Stellung dieser Erzählung im Königsbuch gegen das Ende der Regierung Salomos) machte Hadad den Versuch, sein Vaterland zu befreien. Im hebräischen Text ist von einem Erfolg dieses Unternehmens nicht die Rede; da aber v. 22 die Erzählung von Hadad ohne Schluß abbricht und andererseits v. 25 b und c an der jetzigen Stelle nicht in den Zusammenhang passen, wird man hier den durch Abschreiberversehen an einen falschen Ort geratenen Abschluß der Geschichte Hadads zu suchen haben. Indem man mit LXX statt אֲרָם liest אֱדֹם und וַיָּאָת statt רָאָה, ferner nach אֲשֶׁר mit LXX B ergänzt עָשָׂה (so Thenius, Klostermann z. d. St.; s. schon de Rossi, Var. lectiones), ergiebt sich die Aussage: „Das ist das Böse, welches verübte Hadad, und er verachtete Israel und ward König über Edom". Aus LXX ist zu v. 25 am Anfang noch zu ergänzen: „Und Ader kehrte in sein Land zurück". Hadads unabhängige Herrschaft kann sich jedoch nur über einen Teil Edoms erstreckt haben oder sie war nicht von Dauer; die Hafenstadt Esjongeber und eine Straße dorthin blieben im Besitz der Israeliten; denn Salomos Handelsunternehmungen von Esjongeber aus (1 Kg 9, 26 ff.) fallen in spätere Zeit als Hadads Aufstand, wenn dieser, wie doch wahrscheinlich ist, dem Anfang der Regierung Salomos angehört (umgekehrt Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums Bd I, 1884, S. 371). An der Geschichtlichkeit jener Handelsunternehmungen Salomos zu zweifeln (Stade), scheint mir eine Veranlassung nicht vorzuliegen.

Nach Klostermann (Kommentar) ist diese Erzählung von Hadad in der Angabe über seine Ehe und den ihm geborenen Sohn aus der Erzählung über Jerobeam in LXX (ed. Lag. 12, 36 f., Swete 12, 24ᵉ) ergänzt, nach Winckler aus einer nur noch in einigen Resten in 1 Kg 11, 14—22 erhaltenen Erzählung von einem Midianiter (v. 18) Adad (v. 17ᵃ), von dessen Sohne Genubat nach Wincklers Vermutung erzählt gewesen wäre, daß er sich in den Besitz seines Stammlandes Midian zu setzen versucht habe. Klostermann und Winckler finden den Bericht von der Vermählung Hadads, der doch als Knabe genannt worden, auffallend und erwarten eher eine Angabe über die Fürsorge des Pharao für seine Erziehung. Aber die gedrängte Berichterstattung, an deren Schluß ja doch Hadad ein erwachsener Mann ist, kann schon vorher v. 19 unvermittelt von dessen Knabenalter zu seinem Mannesalter übergehen. Es könnte freilich, wie Klostermann und Winckler annehmen, so liegen, daß Angaben über die Erziehung des Kindes Hadad in dem folgenden v. 20 stecken, wo der Bericht über die Geburt des Genubat von der Schwester der Tachpenes und seine Entwöhnung von seiten nicht dieser Schwester, sondern der Tachpenes, nicht in Ordnung zu sein scheint und überhaupt die Angabe über die Erziehung des Genubat nicht von Interesse ist, während dies eine entsprechende Angabe über Hadad allerdings wäre. Allein daraus ist nur zu folgern, daß der kurze Bericht einer vollständigern Quelle entnommen sein wird, in der auch Genubat eine Rolle spielte. Der spezielle Anstoß fällt weg, wenn man statt וַתִּגְמְלֵהוּ „und sie entwöhnte ihn" nach LXX *καὶ ἐξέθρεψεν* liest וַתְּגַדְּלֵהוּ (Klostermann, Winckler, Buhl). Daß die Berührungen des Berichtes über Hadad (Adad) mit dem der LXX über Jerobeam an der zweiten Stelle, in der Geschichte Jerobeams, eingeschoben sind und nicht umgekehrt, möchte Winckler (S. 9 f.) gezeigt haben; namentlich ist höchst unwahrscheinlich, daß der Pharao dem Jerobeam, einem Rebellen niedriger Herkunft, seine Schwägerin zur Frau gegeben habe. Danach ist es jedenfalls, wenn man die Einheitlichkeit der Erzählung nicht aufrecht halten zu können glaubt, wahrscheinlicher, daß zwei verschiedene Berichte über den Edomiter Hadad oder auch über zwei verschiedene Männer des Namens Hadad oder Adad in einander geschoben sind. Notwendig scheint mir (ebenso Buhl) auch diese Annahme nicht zu sein. Die Differenz der Namensformen Hadad und Adad erklärt sich leicht aus Abschreiberversehen. Dagegen ist wohl möglich, daß die Erzählung von Hadad zu bereichern ist aus dem Texte der LXX (ed. Lag. 12, 36) durch den Namen der Schwägerin des Pharao, die dort *Ανω* heißt, ein Name (nach Klostermann = אחנת Achnot, nach Winckler =

אבות), der leicht hinter אחות c. 11, 20 ausfallen konnte (ſo Winckler von der Gemahlin des „Midianiters“ Adad, Buhl von der des Edomiters Hadad).

Mit Unrecht haben Frühere (ſo Preſſel, A. „Hadad“ in Aufl. 1) Hădad 1 Kg 11,25 als Abkürzung für Hădad'ezer genommen und von dem König von Zoba verſtanden. Aus dem maſoret. Text 1 Kg 11, 25 hat Joſephus (Antiq. VIII, 7, 6) die Geſchichte von einem Bündnis des Edomiters Hadad (*Ἄδερος*) mit dem Syrer Rezon (*τινι Ῥάζῳ μὲν τοὔνομα*, ed. Nieſe) und von der Erhebung des erſtern zum König von Syrien gebildet.

4. Einer der Söhne Ismaels wird 1 Chr 1, 30 in der Vulgata und danach in Luthers Überſetzung Hadad genannt; der hebräiſche Text bietet aber חֲדַד mit Chet, LXX *Χορδαν*, *Χοδδαδ*, L *Αδαδ*; vgl. Gen 25, 15 חדר und חדד, Sam. הדד, LXX *Χοδδαν*, *Χαλδα*, L *Χοδδαδ*, vielleicht nach E. Glaſer (Skizze der Geſch. und Geographie Arabiens, Bd II, 1890, S. 310) das Hadatta in dem Feldzug Aſurbanipals.

Wolf Baudiſſin.

Hadadeſer (הֲדַדְעֶזֶר). — Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael[3], Bd III, 1866, S. 202 bis 212; Hitzig, Geſchichte des Volkes Iſrael 1869, S. 143—146; Schrader, Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung 1878, S. 386; Köhler, Lehrb. der Bibliſchen Geſchichte des AT II, 1, 1884, S. 282—285; Ed. Meyer, Geſchichte des Alterthums, Bd I, 1884, S. 363 f.; Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, Bd I, 1887, S. 278; Renan, Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 37—41; Kittel, Geſchichte der Hebräer, Hlbbd II, 1892, S. 140 f. — Vgl. die Artikel „Hadadeſer“ in Winers RW 1847, von Kneucker in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW[2], 1893; auch A. Adad von Kanngießer in der Allg. Encyclopädie von Erſch und Gruber I, 1818.

Der Name Hădad'ezer, den im AT ein König des aramäiſchen Staates Zoba zu Davids Zeit trägt, bedeutet „Hadad hilft“. Daneben die LA. הדרעי (ſ. Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte I, 1876, S. 309 f.; Baers Ausgaben zu 2 Sa 8, 3 und 1 Chr 18, 3; LXX *Αδρααζαρ* [*Αδραζαρει*, *Αδραζαρ*, *Εδρααζαρ*]; Joſephus Antiq. VII, 5, 1 f. *Ἀρτάζαρος*, *Ἀδράζαρος*). Die LA. mit ד iſt unzweifelhaft die richtige, da Hadad, nicht ſicher aber Hadar als aramäiſcher Gottesname bekannt iſt (ſ. A. Hadad-Rimmon § 2). Der Name iſt gebildet wie die altteſtamentlichen Namen 'Ĕli'ezer, Jō'ezer; 'Ăzar'ēl, 'Ăzarjāh und die phöniziſchen אשמנעזר, בעלעזר; עזרבעל. Der Name Hădad'ezer kommt ſonſt noch vor auf einem in Ägypten gefundenen Siegelſtein mit aramäiſcher Inſchrift (להדדעזר), etwa aus dem ſiebenten vorchriſtlichen Jahrhundert (Corp. Inscript. Semit., Aram. n. 124; „ד und ר deutlich unterſchieden“ Euting, SBA 1885, S. 679). Ebenſo oder doch הדדעזר lautete wahrſcheinlich der wirkliche Name des Königs von Damaskus, der im AT als der zweite Benhadad genannt wird (ſ. A. Hadad).

Von dem Namen des Reiches Ṣōbāh (keilinſchriftlich Ṣubiti) hat ſich keine Spur und keine ſichere Tradition erhalten. Jedenfalls iſt die Stadt, von der das Reich den Namen trug, in der Nachbarſchaft von Hamat (Epiphania) zu ſuchen, wahrſcheinlich zwiſchen dem Orontes und Euphrat (ſ. Winers RW, A. Zoba; Schrader, Die Keilinſchriften und das AT[2], 1883, S. 182 f.; Friedr. Delitzſch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 279 f.). Für die Nähe von Hamat kann man ſich allerdings auf 1 Chr 18, 3 ſchwerlich berufen (ſ. Bertheau zu d. St.): „Zoba in der Richtung nach Hamat“; in חמותה ſteckt wohl der Name der Lokalität der Schlacht gegen Hadadeſer, חילם, חלאמה 2 Sa 10, 16 f. (ſo Köhler S. 285). Ebenſo wird „Hamat-Zoba“ 2 Chr 8, 3 eine auf Mißverſtändnis beruhende Bezeichnung ſein. Hadadeſers Herrſchaft muß eine bedeutende Ausdehnung gehabt haben; ſie erſtreckte ſich bis jenſeit des Euphrat (ſ. unten); Könige werden als ſeine „Knechte“, d. h. Vaſallen, genannt (2 Sa 10, 19). Mit dem König To'i (To'u) von Hamat lag er in Fehde (2 Sa 8, 10; 1 Chr 18, 10). Zoba war allem Anſchein nach zu Davids Zeit das mächtigſte aramäiſche Reich. Das Aufblühen des Reiches Iſrael mußte dieſem Nachbarſtaat ebenſo wie den ſüdlicher wohnenden Nachbarn Iſraels bedenklich erſcheinen. So ſuchte und fand Hadadeſer eine Veranlaſſung zum Zuſammenſtoß mit dem neuen Königreich.

Nach 2 Sa 8, 3—8 (1 Chr 18, 3—8) zog Hadadeſer an den Euphrat. Der vorliegende Wortlaut iſt nicht deutlich (vgl. Driver z. d. St.), keinenfalls aber kann er ſich nach der Konſtruktion des Satzes auf David (ſo Thenius, Henry P. Smith zu 2 Sa 8, 3) beziehen; nach einem andern Bericht (ſ. unten) wandte Hadadeſer ſich nach den Euphratgegenden, um von dort Hilfstruppen zu einem Feldzug gegen David zu ſammeln. David trat ihm nach 2 Sa 8, 3 ff. entgegen und beſiegte ihn, trotzdem Hadadeſer von Damaskus Unterſtützung erhielt.

Von demſelben Feldzug, von welchem 2 Sa 8, 3 ff. nur das Reſultat angegeben wird, erzählt augenſcheinlich 2 Sa 10, 16—19 (1 Chr 19, 16—19). Die beiden Darſtellungen gehören verſchiedenen Quellenſchriften an: 2 Sa c. 8 enthält ſummariſche Angaben über die Regierung Davids als Abſchluß eines beſondern Buches über David (1 Sa c. 15 — 2 Sa c. 8); 2 Sa c. 10 gehört zu einer Spezialgeſchichte der Regierung Davids zu Jeruſalem (2 Sa c. 9 — c. 20). Nach 2 Sa 10, 6 ff. waren die Aramäer von Zoba nebſt kleinern aramäiſchen Staaten von den Ammonitern in ihrem Kampfe mit David zum Beiſtand herbeigerufen worden. Die Aramäer wurden von Davids Feldherrn Joab geſchlagen. Nach dieſer Niederlage bot Hadadeſer ſeine Hilfstruppen jenſeit des Euphrat auf. David zog dem von Hadadeſers Feldhauptmann Schobak geführten Heere der Aramäer über den Jordan entgegen. Die entſcheidende Schlacht fand bei einem Orte Chelam oder Chalama ſtatt, deſſen Lage ſich nicht mit Sicherheit beſtimmen läßt (ſ. Henry P. Smith zu v. 16). Die Aramäer wurden beſiegt; Schobak fiel im Kampfe.

Zweifellos bezieht ſich dieſer Bericht ebenſo wie der von 2 Sa 8, 3 ff. auf Hadadeſer, auch wenn deſſen Name in c. 10, wo er nur von v. 16 an vorkommt, erſt ſpäter eingetragen ſein ſollte, wie Ed. Meyer vermutet. Hitzig verlegte die Schlacht, weil 2 Sa 8, 3 (Ketib) und c. 10, 16 der Fluß im maſoretiſchen Texte nicht genannt iſt und LXX 2 Sa 10, 16 als Fluß den *Χαλαμαχ* (L *Χαλααμα*) nennt, nicht an den Euphrat ſondern an den Tamyras, indem er den *Χαλαμαχ*, aus deſſen jenſeitigem Gebiet Hadadeſer Hilfe holte, als einen Namen des Orontes verſtand. Sehr unwahrſcheinlich, da als „der Strom" ſchlechthin ſonſt im AT der Euphrat bezeichnet zu werden pflegt, wie auch in dieſem Fall 1 Chr 18, 3 und das Kerê 2 Sa 8, 3 die Bezeichnung verſtanden haben (vgl. 1 Chr 19, 6; Pſ 60, 2: Aram naharajim); *Χαλααμα* LXX L iſt offenbar durch Mißverſtändnis aus dem Ortsnamen חלאמה entſtanden (ſo Kloſtermann, nachdem ſchon Ewald und Wellhauſen [Text der BB. Samuelis 1871] dasſelbe für die verderbte LA. *Χαλαμαχ* angenommen). Nicolaus Damascenus bei Joſephus (Antiq. VII, 5, 2) verlegt auch ſeinerſeits die entſcheidende Schlacht Davids gegen die Aramäer an den Euphrat, wobei ihn wohl lediglich die auf 2 Sa c. 8 und c. 10 gegründete jüdiſche Tradition geleitet hat. Er nennt den Hadadeſer *Ἄδαδος*, woraus Joſephus einen König von Damaskus gebildet hat, den er von Artazaros, d. i. Hadadeſer, als deſſen Bundesgenoſſen unterſcheidet.

Nach dem Siege Davids über Hadadeſer huldigten ihm die bisherigen Vaſallen Hadadeſers, die kleinern aramäiſchen Könige (2 Sa 10, 19). To'i von Hamat ſandte ſeinen Sohn Hadoram (Joram, ſ. A. Hadoram) mit Huldigungsgaben zu David, um ihn zu beglückwünſchen. Von dem Schickſal Hadadeſers ſelbſt nach der Niederlage ſeines Feldhauptmanns wird uns nichts berichtet. Was 1 Kg 11, 23 innerhalb der Geſchichte der Regierung Salomos erzählt wird, daß Reſon, ein Diener Hadadeſers von Zoba, von dieſem entflohen ſei und eine Streitſchaar um ſich geſammelt habe, mag ſich auf ein Ereignis ſchon zur Zeit der Niederlage der Aramäer beziehen (ſ. Kloſtermann zu d. St.; anders Winckler, Altteſtamentliche Unterſuchungen 1892, S. 60 Anmkg.). Nur daß Reſon ſich der Herrſchaft in Damaskus bemächtigte, wird der Zeit Salomos angehören.

Wolf Baudiſſin.

Hadad-Rimmon (הֲדַדְרִמּוֹן). — Vgl. außer den Kommentaren zu Sacharja die Artikel „Hadad-Rimmon" in Winers RW 1847, von Kneucker in Schenkels BL, Bd II, 1869, von Mühlau in Riehms HW², Bd I, 1893; Baudiſſin, Studien zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte, Hft. I, 1876, S. 293—325: „Die Klage über Hadad-Rimmon", vgl. Hft. II, 1878, S. 215 f.

Ueber den Gott Hadad: Geſenius, A. Adad in der Allg. Encyclopädie von Erſch und Gruber, Thl. I, 1818; derſ., Commentar über den Jeſaia 1821, Bd II, S. 307 f.; Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 196—198. 411; Bd II, 1, 1849, S. 513 f.; derſ., A. „Phönizien" in der Allg. Encyklopädie von Erſch und Gruber, Section III, Thl. XXIV, S. 395 f.; Ed. Meyer, „Hadad", ZdmG XXXI, 1877, S. 734—736; P. Scholz, Götzendienſt und Zauberweſen bei den alten Hebräern 1877, S. 244—247; Halévy, „Hadad" in ſeinen Mélanges de critique et d'histoire, Paris 1883, S. 424; Schrader, Die Keilinſchriften und das AT², 1883, S. 454 f.; Baethgen, Beiträge zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte 1888, S. 67 f.; Winckler, Altteſtamentliche Unterſuchungen 1892, S. 69, Anmkg.; Friedrich Jeremias in Chantepie de la Sauſſayes Lehrb. der Religionsgeſchichte², 1897, Bd I, S. 224. — Vgl. über Jupiter Heliopolitanus: Franç. Lenormant, Jupiter Heliopolitanus, in: Gazette archéologique II, 1876, S. 78—82; Preller, Römiſche Mythologie, 3. A. von Jordan, Bd II, 1883, S. 402—404 („Jupiter O. M. Heliopolitanus"); Drexler, A. „Heliopolitanus" in Roſchers Lexikon der Griechiſchen und Römiſchen Mythologie, Bd I, 2, 1886 — 1890.

Ueber den Gott Rimmon ſ. A. Rimmon.

Zur Frage nach der Lage von Megiddo und Maximianopolis: Reland, Palaestina[1], Traj. Bat. 1714, S. 873. 893—895 (Megiddo und Legio); Robinson, Paläſtina, Bd III, 1 (1841), S. 412—415 (Ledſchun = Legio, identiſch mit Megiddo), S. 792 f. (Maximianopolis verſchieden von Capharcotia); derſ., Neuere Bibl. Forſchungen 1857, S. 153 f. (Legio = Megiddo, verſchieden von Maximianopolis); Ritter, Erdkunde[2], Thl. XVI, 1852, S. 699 f. (Hadad-Rimmon Ortsname); v. Raumer, Paläſtina[4], 1860, S. 446—448 (Maximianopolis identiſch mit Hadad-Rimmon und mit Legio); Baedeker (Socin), Paläſtina 1875, S. 361 (Ledſchun = Megiddo), 3. A. (Benzinger) 1891, S. 229 f.; Conder, Megiddo, in dem Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund 1877, S. 13—30; vgl. S. 190—192 (Megiddo vier engl. Meilen von Beiſan im Jordanthal bei Medſched-de'a); Buhl, Geographie des alten Paläſtina 1896, S. 208 f. (Maximianopolis nicht = Rummane, dagegen wahrſcheinlich = Megiddo-Legio). — Ueber die Lage des Dorfes Rummane: Van de Velde, Reiſe durch Syrien und Paläſtina in den J. 1851 und 1852, Aus dem Niederdeutſchen [1855], 1861, Bd I, S. 267; Guérin, Description géographique, historique . . . . de la Palestine, Seconde partie: Samarie, Bd II, Paris 1875, S. 228—230.

1. Die Erklärungen von Sach 12, 11. Der Name Hadad-Rimmon kommt nur vor Sach 12, 11. Die Codices haben zum Teil Hadar-Rimmon mit Vertauſchung von ד und ר; erſteres iſt aber beſſer bezeugt. Über den Text der LXX ſ. m. Studien I, S. 317. Die Stelle des hebräiſchen Textes lautet: „An jenem Tage (da man klagen wird in Israel um den Durchſtochenen v. 10, d. h. nach alter Erklärung: um den Meſſias oder um den verworfenen Bundesgott; wahrſcheinlich fehlt etwas im Texte, ſo Wellhauſen, Nowack) wird groß ſein die Klage in Jeruſalem wie die Klage Hadad-Rimmons im Thale von Megiddo". Es iſt die Rede entweder von einer Klage eines Ortes Hadad-Rimmon oder auch einer Klage über das zu Hadad-Rimmon Geſchehene oder aber von der Beklagung einer Perſon Namens Hadad-Rimmon. Die ältern Erklärer finden hier faſt alle den Ort einer großen Trauerfeier angegeben; es wäre dann dieſer Ort in der Nähe Megiddos zu ſuchen. Man dachte an eine dort abgehaltene Klage der Mutter Siſeras (Ri 5, 28) um ihren in der Ebene Jesreel geſchlagenen und ebendort oder doch in der Nähe ermordeten Sohn (Preſſel zu Sach 12, 11 [1870]), oder an eine Klage um Ahasja von Juda, der, von Jehus Leuten verwundet, zu Megiddo ſtarb (2 Kg 9, 27; ſo Hitzigs erſte Erklärung), oder an die Klage um den bei Megiddo gefallenen König Joſia (2 Kg 23, 29 f., ſo ſchon die Peſchitto; ebenſo in meinen Studien I a. a. O., ferner Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879 und Ch. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies[2], London 1879 z. d. St.). Seltſam zweierlei kombinierend, erklärt das Targum die Stelle von einer doppelten Klage, der über Ahab, welchen ein Syrer, Hadad-Rimmon, getötet habe, und derjenigen über Joſia, welcher im Thale Megiddos fiel. Später hat Hitzig (Kleine Propheten[1], 1838) die Anſchauung vorgetragen, daß die Klage Hadad-Rimmons zu verſtehen ſei von den Trauerbräuchen im Kultus eines ſyriſchen Gottes Hadad-Rimmon, ähnlich der Totenklage im Dienſte des phöniziſchen Adonis (vgl. Ez 8, 14; ſ. A. Tammuz), mit welcher alljährlich das Abſterben der Vegetation oder wohl zunächſt das Abnehmen der Sonne betrauert wurde. Dieſe Erklärung hat mehrfache Nachfolge gefunden (ſ. Studien I, S. 296, wozu hinzuzufügen: Reuß, Les Prophètes 1876, Bd I, S. 355; Wellhauſen in GgA 1877, S. 185 ff.; derſ., Kleine Propheten 1892 zu Sach 12, 11; Steiner in Hitzig[4] 1881 zu Sach 12, 11; Nowack 1897 zu Sach 12, 11; auch C. Ritter, Erdkunde[2], Thl. XI, 1844, S. 552 verſteht die Klage zu Hadad-Rimmon von einem Trauerkultus für den daſelbſt verehrten Gott gleichen Namens; vgl. noch Schrader in Jenaer Literaturzeit. 1879, S. 19).

2. Der Gott Hadad. So viel iſt jetzt zweifellos, daß der Name Hadad-Rimmon aus zwei Gottesnamen beſteht. Und zwar kann auch daran kaum mehr gezweifelt werden, daß der erſte dieſer Namen Hadad lautet und nicht Hadar (wie ich 1876 a. a. O. annahm, was ich ſchon in Aufl. 2 dieſes Artik. 1879 zurückgenommen habe, vgl. JdTh 1877, S. 316). Allerdings läßt ſich zwiſchen ד und ר in der Quadratſchrift und ebenſo in der phöniziſchen und ſyriſchen Schrift ſchwer unterſcheiden; aber durch die Tranſkriptionen im Griechiſchen und Lateiniſchen, ſo bei Philo Byblius, Plinius, Macrobius und namentlich in den neuerdings bekannt gewordenen Inſchriften von Delos (ſ. unten § 2, a), iſt der Gott Hadad mit d als letztem Buchſtaben außer Frage geſtellt, bei Macrobius beſonders dadurch, daß bei ihm eine Verwechſelung des Gottesnamens Adad = Hadad mit dem aramäiſchen Zahlwort had „eins" vorliegt (Adad = unus unus, d. i. had-had, ſo: Nöldeke, A. „Ben Hadad" in Schenkels BL I, 1869, S. 392; v. Gutſchmid, Jahrbb. f. claſſ. Phil. 1876, S. 518; E. Meyer a. a. O., S. 734; alſo war nicht „in der griechiſchen Quelle Δ aus X verleſen": ΑΔΑΔ ſtatt ΑΧΑΔ, אחד, wie de Lagarde, Geſammelte

Abhandlungen 1866, S. 238, Anmkg. 6 annahm). Einen phönizischen Gottesnamen Adar mag es freilich, wie aus vereinzelten Zeugnissen hervorzugehen scheint, gegeben haben; ein syrischer Gottesname Hadar ist aus dem Namen Hadran bei Pseudo-Melito nicht zu erschließen, da er auf einer Verwechselung mit dem Namen Hadad zu beruhen scheint (s. A. Adrammelech Bd I, S. 187,5 ff.), sondern nur etwa aus dem deo Hadrani und dei Hadaranis in einer neuerdings bekannt gewordenen lateinischen Inschrift aus Cölesyrien (de Vogüé im Journal Asiatique, Série IX, Bd VIII, 1896, S. 325). Daß aber an einen „Hadar" für Hădad-Rimmôn zu denken sei, ist zunächst deshalb unwahrscheinlich, weil der Kultus des Gottes Hadad ohne Frage eine weit größere Bedeutung und Verbreitung in Syrien und darüber hinaus gehabt hat. Noch sicherer glaubt man die Lesung Hădad-Rimmôn aus dem Assyrischen beweisen zu können. In den assyrischen Keilinschriften kommt vor der Gottesname A-da-ad und als Name des Wettergottes im Amoriter-Westland Ad-[d]u und Da-[d]u (?), ferner in west- (und nord-) semitischen Namen Da-di, Da-ad-da (so nach einer gefälligen Mitteilung von P. Jensen), außerdem in den Amarna-Tafeln eine Reihe von Eigennamen, die Addu enthalten (s. unten § 2, a). Der Gott Adad war, wie man meint, mit einem Gott Raman identisch, dessen Namen man gefunden hat in dem Eponymennamen Pur-il-raman (s. mit anderer Beurteilung bei Oppert, „Adad", Zeitschrift f. Assyriologie IX, 1894, S. 312), außerdem in einer Anzahl von Eigennamen in assyrischen Kontrakten (P. Jensen). Offenbar hätte man, die aus den Keilinschriften freilich nicht absolut gesicherte Gleichsetzung Adad = Raman zugegeben, den Raman der Keilinschriften in dem zweiten Teile des Doppelnamens Hadad-Rimmon zu erkennen. Es ist jedenfalls auf anderm Wege zu der Annahme zu gelangen, daß allerdings mit den Namen Hadad und Rimmôn oder Ramman dieselbe Gottesvorstellung bezeichnet werde (s. unten § 3). Danach ist Sach 12, 11 die Lesart Hădad mit d als die richtige anzusehen.

a) Die Verbreitung des Gottesnamens Hadad. Philo Byblius (fr. 2, 24 bei C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, Bd III, S. 569) nennt unter den phönizischen Gottheiten den *Ἄδωδος βασιλεὺς θεῶν*. Macrobius (Saturn. I, 23, 17 ff.) nennt als einen Sonnengott der „Assyrer" den Adad, dessen Name bedeute unus unus (so ist zu lesen); er sei mit der Göttin Adargatis verbunden und werde dargestellt mit gesenkten Strahlen. Aus der Erwähnung der speziell syrischen Göttin Adargatis (s. A. Atargatis Bd II, S. 175 f.) ist deutlich, daß Macrobius mit den „Assyrern" die Syrer meint. Vielleicht redet er in der Beschreibung dieser Gottheiten speziell von dem Kultus zu Heliopolis in Syrien, dessen Tempel und Orakel er unmittelbar vorher besprochen hat. Ganz sicher ist dies indessen nicht. Da eine Hauptkultusstätte der Atargatis und des Hadad Hierapolis am Euphrat war (s. unten) und Macrobius von den Hierapolitanern sagt: qui sunt gentis Assyriorum (Saturn. I, 17, 66), so ist es nicht unmöglich, daß er mit Adad und Adargatis die Götter von Hierapolis meint. Mit den Worten von dem Bilde des „Zeus Heliupolites": diuque habitum apud Assyrios postea Heliopolim commigravit (I, 23, 10) will er vielleicht sagen, daß der Kultus von Heliopolis aus Hierapolis stammte. Dann wäre der Hauptgott von Heliopolis sicher Adad. Der Gott von Heliopolis wurde, wie aus dem jetzigen Namen des Ortes, Baalbek, der jedenfalls aus einem alten Namen entstanden ist, zu erschließen sein wird, Baʿal genannt. Das spricht nicht dagegen, daß auch dieser Gott Hadad hieß; denn die Bezeichnung Baʿal könnte Hadad als allgemeines Gottheitsepitheton getragen haben. Vielleicht ist in Z. 1 der altaramäischen Inschrift auf der Hadad-Statue von Sendschirli Hadad geradezu als Baʿal bezeichnet (s. A. Baal Bd II, S. 326, 4 ff.). Von einem Gotte Hadad hat wohl auch Josephus eine dunkle Kunde, wenn er von dem damascenischen König *Ἄδερ* (so Niese, nicht *Ἄδαδος*) berichtet, er werde in Damaskus bis auf seine Zeit als Gott verehrt (Antiq. IX, 4, 6), denn da dieser *Ἄδερ* dem biblischen Benhadad entspricht, möchte das *ρ* aus semitischem ר entstanden sein. Plinius (Nat. hist. XXXVII, 11 [71] und in der Inhaltsangabe dazu l. I) nennt als Steinnamen: Adadu renis, eiusdem oculus, digitus (Adadu nephros, Adadu ophthalmos, Adadu dactylos) und bemerkt dazu: et hic colitur a Syris (s. zu den angeführten Stellen Studien I, S. 312 ff. und zu der Plinius-Stelle v. Gutschmid, Jahrbb. f. cl. Philol. 1876, S. 518).

Aus der Angabe des Macrobius ergiebt sich, daß der Paredros der Atargatis den Namen Adad oder Hadad führte. Dies wird also (mag nun Macrobius, wo er von dem Kultus des Adad spricht, an Heliopolis oder an Hierapolis denken) der Name des direkt nirgends genannten Hauptgottes von Hierapolis sein, der dort neben der „syrischen Göttin",

d. h. Atargatis (ſ. A. Atargatis S. 176, 33), verehrt wurde. Beſtätigt wird dieſe Vermutung dadurch, daß in griechiſchen Inſchriften auf Delos Kultus der Atargatis und neben ihr des Ἄδαδος oder Ἄδατος um die Zeit des Anfangs unſerer Aera bezeugt iſt; Prieſter dieſer Gottheiten werden als Hierapolitaner bezeichnet (ſ. A. Atargatis S. 174, 13 ff.). Danach kann es jetzt weiter keinem Zweifel (Studien I, S. 313) unterliegen, daß auf ſyriſchen Münzen die Leſung עבדהדד ʿAbd-hadad mit d am Ende korrekt iſt, da auf dem Avers einer dieſer Münzen der Name עתרעתה, d. i. Atargatis, ſteht. Jener Abdhadad, aller Wahrſcheinlichkeit nach ein Dynaſt von Hierapolis, ſcheint auf der einen Münze als Prieſter dargeſtellt zu ſein, dann jedenfalls als Prieſter der Atargatis, deren Bild (Büſte) und Namen die Vorderſeite der Münze trägt (J. P. Six, Monnaies d'Hierapolis en Syrie, in: The numismatic chronicle 1878, S. 105 f.; vgl. G. Hoffmann, Zeitſchr. f. Aſſyriol. XI, 1896, S. 271).

Der Gott Hadad wurde nicht nur in Hierapolis, vielleicht in Heliopolis und, wie ſich aus Joſephus zu ergeben ſcheint, in Damaskus verehrt; in den altaramäiſchen Inſchriften von Sendſchirli am Amanus in Nordſyrien wird ſein Name genannt, in der Panammu-Inſchrift (Z. 22) und mehrmals in der Inſchrift einer Statue, die den Gott Hadad ſelbſt darſtellt (Königliche Muſeen zu Berlin, Mittheilungen aus den orientaliſchen Sammlungen Hft. XI, Ausgrabungen in Sendſchirli I, 1893, S. 68. 51; vgl. die Ueberſetzung der Hadad-Inſchrift bei D. H. Müller, Die altſemitiſchen Inſchriften von Sendſchirli, in: Wiener Zeitſchrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd VII, 1893, S. 51 ff.; Lidzbarski, Handbuch der nordſemitiſchen Epigraphik 1898, S. 440 ff. 156. Taf. XXII).

Der Name des Gottes mag auch zu erkennen ſein in dem Namen eines Königs von Syrien, הדד, der bei Pſeudo-Melito in mythiſcher Umgebung vorkommt (Corpus apologetarum christianorum, ed. Otto Bd IX, S. 426 f. 505). Freilich iſt dieſer Hadad, der durch den Hebräer Eliſa vom Ausſatz geheilt wird, mindeſtens zugleich entſtanden durch eine Verwechſelung des altteſtamentlichen Naeman mit ſeinem König Benhadad.

Die Verehrung des Gottes Hadad hat ſich in alter Zeit auch über Phönizien erſtreckt. In den Tafeln von Tell-el-Amarna ſpielt ein Gebieter von Gebal des Namens Rib-Addi eine Rolle (53 ff.; 129, 21; einmal [R]ib-Ḫad[di] 88, 1 der Ausgabe von Winckler in: Keilinſchriftliche Bibliothek, Bd V, 1896) und kommen mehrere mit Addu anfangende Eigennamen (Winckler, Regiſter S. 35 und dazu Knudtzon, Ergebniſſe einer Kollation der El-Amarna-Tafeln, in: Beiträge zur Aſſyriologie, Bd IV, S. 109), ferner die Eigennamen Abd-Addi (116, 35), Japa-Addi (61, 26 u. ſ. w.), Japaḫi-Addu (85, 19; 123), Muṭ-Addi (237), Natan-Addu (77, 37), Pu-Addi (234—236), Samu-Addu (220, 3), Sum-adda (11, 18), Sipti(?)-Addi (219, 5. 9; vgl. 241 und Knudtzon S. 115) vor, dazu noch Maraki-Addi (41, 15. 18), Sama-Addi (289, 2) und Sumu-ḫad[i] (223, 1) nach Knudtzon (S. 113 f.). Von den Trägern dieſer Namen ſcheint Addamiḫir oder vielmehr Adda-ja (Knudtzon S. 109) nach Gaza zu gehören (185, 19 f.). Auch der Gott Addu ſelbſt wird in den Amarna-Tafeln genannt und zwar als Himmelsgott und Donnerer (149, 14; 150, 7). Allerdings iſt der Gottesname, wo er allein ſteht, nicht phonetiſch ſondern mit dem Ideogramm IM geſchrieben, ebenſo zum Teil in den zuſammengeſetzten Eigennamen. Da aber in dieſen andernteils Addu phonetiſch geſchrieben iſt, ſo iſt anzunehmen, daß das Zeichen IM ebenſo geleſen werden ſoll. Über dieſes Ideogramm ſ. weiter unten.

Danach iſt die Erwähnung des Adodos unter den phöniziſchen Gottheiten bei Philo Byblius (ſ. oben) nicht unrichtig (über die Ausſprache mit o ſ. Movers, A. Phönizien, S. 435; Schröder, Die Phöniziſche Sprache 1869, S. 125). In den phöniziſchen Inſchriften kommt Hadad höchſtens einmal vor. Auf einem Siegelſtein, deſſen Schrift phöniziſchen, nicht aramäiſchen Charakter trägt, findet ſich לעבדהדד (Ledrain, Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale I, 1886, S. 115). Sonſt iſt in phöniziſchen Eigennamen, auch außerhalb der Inſchriften, dieſer Gottesname, ſo viel mir bekannt, nicht enthalten. Möglicherweiſe handelt es ſich auf jenem Siegelſtein um einen entlehnten Namen.

Anſcheinend gehört Hadad auf phöniziſchem Boden im allgemeinen einer ältern Periode an. Sein Kultus ſcheint ſpeziell im nördlichen Phönizien beſtanden zu haben, in den benachbarten Städten Gebal (Byblos) und Berytos: Rib-Addi gebietet zu Gebal, und in Berytos ſcheint noch in römiſcher Zeit Kultus des Hadad gepflegt worden zu ſein, da zu Puteoli cultores Iovis Heliopolitani Berytenses genannt werden (Preller a. a. O., S. 403 Anmkg. 4) und in Nimes die Votivinſchrift eines Mannes aus Berytos für den

Jupiter Heliopolitanus, d. i. aller Wahrscheinlichkeit nach Hadad, erhalten worden ist (s. unten § 2, b).

Das AT hat den Gottesnamen Hadad aufbewahrt in dem Namen eines Königs des aramäischen Zoba, Hădad'ezer (s. A. Hadadeser), was auch (Hadad-idri) der Name eines Königs von Damaskus gewesen zu sein scheint, und wahrscheinlich ferner in dem damascenischen Königsnamen Benhadad sowie vielleicht in dem edomitischen Namen Hadad, ferner sicher in dem Namen Chenadad (s. A. Hadad), wahrscheinlich auch in dem Namen Hadoram (s. d. A., Nr. 2).

In assyrischen Inschriften kommt vielfach der Gottesname IM vor, den man jetzt gewöhnlich liest Raman, da das Ideogramm IM, wo es nicht Gottesname ist, zu lesen ist ramânu in der Bedeutung „Selbstheit" (s. Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch s. v. ramânu). Der betreffende Name wird gleichgesetzt mit A-da-ad in einer Glosse (Oppert a. u. a. O., S. 311) und mit Dadda (Schrader, Zeitschrift f. Keilschriftforschung II, 1885, S. 366). Gewiß auch ist der mit dem Ideogramm IM geschriebene (so nach einer mündlichen Mitteilung von P. Jensen) Gott, dem Salmanassar II. von Assyrien opferte, als er nach Aleppo in Nordsyrien kam, kein anderer als der syrische Hadad (Jensen, Hittiter und Armenier 1898, S. 171). Oppert (Zeitschr. f. Assyriologie IX, S. 310—314) bestreitet, daß das Zeichen IM überhaupt zu lesen sei Raman und will überall Adad lesen. Jedenfalls findet sich der Gottesname Hadad in einer aramäisch-griechischen Bilinguis, nämlich einem Stempel auf Ziegelsteinen von Tello in Südbabylonien, als Bestandteil des Eigennamens הדדנדנאח, *Αδαδναδναχης*, d. i. babylonisch Adad-nâdin-aḫ „Adad schenkt einen Bruder". Die Inschrift scheint dem dritten oder auch zweiten oder ersten Jahrhundert v. Chr. anzugehören (Schrader, Zeitschrift. für Keilschriftforschung II, S. 365; Corp. Inscript. Semitic., Aram. n. 72). Es bleibt zweifelhaft, ob dieser Adadnadinaches babylonischer Herkunft war, also auch ob der in seinem Namen genannte Hadad ein von den Babyloniern verehrter Gott war, da ähnlich gebildete Eigennamen babylonisch-assyrischer Struktur, die einen fremdländischen Gottesnamen enthalten, vielfach vorkommen (P. Jensen). Auch in einem keilschriftlich im siebenten Jahrhundert v. Chr. vorkommenden Personnamen Bir-Dadda, dessen Träger nordarabischem Boden angehört, ist der Gottesname enthalten. Der Personname wird entstanden sein aus Bar-Hadad (Schrader a. a. O., S. 366); es ist also, wenn bar hier „Sohn" bedeutet, ein aramäischer Name. Durch eine Veröffentlichung neuesten Datums, auf die mich H. Zimmern gütigst aufmerksam gemacht hat, ist nun aber wohl sicher Adad als einheimisch-assyrischer Gottesname nachgewiesen. W. Belck und C. F. Lehmann (Bericht über eine Forschungsreise durch Armenien, SBA 1899, S. 119) haben zu Van in einer altarmenischen Keilinschrift den assyrischen Königsnamen Adad-nirari mit phonetisch geschriebenem A-da-di gefunden, d. i. den bisher so gelesenen Namen Raman-nirâri. Durch diesen neuen Fund ist jetzt Raman als der eigentliche Name des assyrischen Gottes IM einigermaßen in Frage gestellt. Jedenfalls kann die Berechtigung, das Ideogramm mit dem Namen Adad, Addu gleichzusetzen, einem Zweifel nicht mehr unterliegen.

Daß Hadad auch bei den Arabern verehrt worden sei (so vermutungsweise Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 55), ist sehr zweifelhaft (Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 712). Aus den Personennamen Hadâd, הדד bei den Arabern und Himjaren für sich allein läßt sich ein entsprechender Gottesname nicht entnehmen, noch weniger aus dem nabatäischen Personnamen הדו (s. A. Hadad) ein gerade arabischer Gottesname.

b) Die Bilder des Gottes Hadad. Die Hadad-Statue von Sendschirli stellt den Gott bärtig dar, auf dem Kopf eine Mütze mit Hörnern an den Seiten (s. die Abbildungen in den „Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen" S. 84 u. Taf. VI). Macrobius (Saturn. I, 23, 12 f.) beschreibt das Bild des Gottes von Heliopolis, also vielleicht das des Hadad (s. oben § 2, a), als von Gold, specie inberbi, in der erhobenen Rechten eine Geißel haltend (wohl das Zeichen der Herrschaft wie vielfach in ägyptischen Darstellungen; oder sollte es sein, was G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol. XI, S. 253 eine „Blitzpeitsche" nennt?), in der Linken Blitz und Ähren. Deutlich ist damit ein Gewittergott charakterisiert, dessen befruchtender Regen die Ähren gedeihen macht. Das Gold des Bildes kann auf die Sonne deuten, auf die sich wohl jedenfalls die gesenkten Strahlen des Bildes des Adad (von Heliopolis?) bei Macrobius (s. oben § 2, a) beziehen. Wahrscheinlich war Hadad zunächst ein Gewittergott, auch wenn die Assyrer ihn nicht Raman „Donnerer" (von רעם; oder aber der „Hohe" von רום) genannt haben

ſollten; denn der Gott IM wird z. B. auch der Gott des birku, d. i. des Blitzes, genannt (P. Jenſen). Nach Lucian (De Syria dea § 31) war das Bild des „Zeus“ zu Hierapolis von Gold wie das der neben ihm thronenden „Here“; Zeus ſaß über Stieren, Here über Löwen. Dieſer „Zeus“ von Hierapolis, den man dort „mit einem andern Namen nannte“, iſt jedenfalls Hadad, der nach den Inſchriften von Delos der Paredros der Atargatis, d. i. der „Here“ Lucians, war. Vermutlich war auch der „Jupiter“ von Doliche in Syrien der Gott Hadad (G. Hoffmann, Zeitſchr. f. Aſſyriol. XI, S. 252 f.). Er ſteht in den Abbildungen meiſt auf einem Stiere, mehrfach mit dem Blitz oder dem Donnerkeil in der Hand, und iſt ſchon im Altertum mit dem Jupiter Heliopolitanus identifiziert worden (Lenormant a. a. O., S. 82). Ebenſo ſcheint die Abbildung eines aſſyriſchen Gottes, der auf einem Stiere ſteht und den Drei- oder Vierzack in der Hand hält, den Gott IM, das Pendant des ſyriſchen Hadad, darzuſtellen (Jenſen, Hittiter, S 143).

Einem ähnlichen Gotte begegnen wir auch in dem erſten Gotte der Götterreihe von Boghaztöi im nördlichen Kleinaſien (Galatien): er hat den vordern Teil eines Stieres vor ſich und ebenſo vor ſich ein Zeichen, das ein Dreizack oder Zweizack ſein kann (Jenſen S. 143 f.). Vielleicht ſind hier, wie Jenſen annimmt, aramäiſch beeinflußte hetitiſche Pendants, in dem Gotte zu Hadad und in der Göttin ihm gegenüber zu Atargatis zu erkennen. Dann wäre es nicht unmöglich, daß der Kultus des Hadad noch weiter in das weſtliche Kleinaſien vordrang. Dies könnte man annehmen, wenn bei Heſychius zu leſen wäre: *ἀδαδούς· θεός τις παρὰ Φρυξίν, ἑρμαφρόδιτος* — ſo Salmaſius (Plinianae exercitationes 1689, S. 248); es wäre dann vielleicht gar nicht notwendig, mit Salmaſius *Φρυξίν* in *Σύροις* zu ändern. Aber nach M. Schmidts Ausgabe iſt zu leſen *ἀδαγυούς*, worin allerdings gewiß ein korrumpierter Gottesname ſteckt und nicht das jener Erklärung des Heſychius nicht bedürftige *ἀδράγυνος*, wie M. Schmidt konjiziert.

Auf einem Basrelief zu Nimes, nach ſeiner Inſchrift die Votivgabe eines Cajus Julius aus Berytus (in Phönizien) für Jupiter optimus maximus Heliopolitanus und Nemauſus, iſt eine Gottheit, jedenfalls Jupiter Heliopolitanus, dargeſtellt, in der Rechten einen Stock haltend, wohl die Geißel bei Macrobius, in der Linken ein Bündel, allem Anſchein nach Ähren. Hinter dem aufrecht ſtehenden Gotte befindet ſich ein vierfüßiges Tier, deſſen ſchlecht erhaltene Form vielleicht auf einen Löwen verweiſt, keinenfalls auf den Stier des Zeus von Hierapolis; auf dem Haupte trägt der Gott einen Polos (Lenormant a. a. O., Tafel 21).

Der aramäiſche Gewittergott ſcheint ſpäter mit dem Sonnengott zuſammengefloſſen zu ſein. Jedenfalls war dies bei dem Gotte von Heliopolis der Fall; er muß nach dem Namen des Ortes ein Sonnengott geweſen ſein und hält doch den Blitz in der Hand. Ebenſo wird zu erklären ſein der mit Adad vielleicht identiſche Gott von Heliopolis in der Geſtalt, wie Macrobius ihn beſchreibt (ſ. oben). Da Macrobius (Saturn. I, 23, 10) angiebt, daß das Bild des Gottes des ſyriſchen Heliopolis aus der ägyptiſchen Stadt Heliopolis gekommen ſei, d. h. aus On, ägyptiſch An, in Unterägypten, dem Mittelpunkt ägyptiſchen Sonnendienſtes, ſo iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß der alte Gewittergott der Aramäer von Ägypten her den Charakter eines Sonnengottes erhalten hat. Ebenfalls ſcheint den Gott Hadad als Sonnengott darzuſtellen die Abbildung eines in Aſſyrien gefundenen Siegels mit aramäiſcher Inſchrift: ſie zeigt die Figur eines Gottes mit einer Strahlenkrone (nicht mit geſenkten Strahlen), die gewiß auf die Sonne verweiſt; er hält in der Rechten einen undeutlichen Gegenſtand, den man für eine Blume (ſo im Corp. I. S.) oder für Ähren (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 122: Blume oder Ähren) gehalten hat. Der Name des Gottes lautet in der Inſchrift allem Anſchein nach deutlich הדד (Corp. Inscript. Semitic., Aram. n. 75); für die ſonſt nur etwa mögliche Leſung הדר (Studien I, S. 313) liegt kein Anhaltspunkt vor. Der unbeſtimmte Gegenſtand in der Hand des Gottes, der durchaus nicht wie eine Blume, auch nicht wie Ähren ausſieht, könnte vielleicht ein Donnerkeil ſein (Baethgen S. 68). Auf die „Blume“ iſt man nur durch eine Verwechſelung gekommen, indem man nämlich den von Macrobius (Saturn. I, 17, 66 ff.) als Apollo bezeichneten Gott von Hierapolis als Hadad verſtand (ſo J. H. Mordtmann jr., ZdmG XXXII, 1878, S. 562). Auf dieſen „Apollo“ bezogen nach Macrobius die „Aſſyrer“ omnes solis effectus atque virtutes; ſein Bild war bärtig und hielt in der erhobenen Rechten eine Lanze, in der Linken eine Blume. Lucians De Syria dea (§ 35) beſchreibt den „Apollo“ von Hierapolis ähnlich wie Macrobius (jedoch ohne Erwähnung der Blume) mit beſonderer Hervorhebung der Darſtellung mit einem Bart und in Bekleidung. Von

dieſem Apollo unterſcheidet aber Lucian ganz beſtimmt den „Zeus“ von Hierapolis (§ 31), und dieſer iſt, wie wir ſahen, für Hadad zu halten (§ 2, a), dann alſo der „Apollo“ nicht. Es iſt ja freilich nicht unmöglich, daß dieſer Sonnengott „Apollo“ mit Hadad irgendwo identifiziert worden wäre; aber einen beſtimmten Anhaltspunkt für dieſe Annahme haben wir nicht.

c) Die Bedeutung des Namens Hadad. Der Name Hădad iſt unſicherer Bedeutung. Da Hadad ein Gewittergott war, ſo liegt es nahe, an die Bedeutung des Stammes hdd im Arabiſchen „krachen“ zu denken und ſie auf das Krachen des Donners zu beziehen (Friedrich Delitzſch, Zeitſchrift für Keilſchriftforſchung II, 1885, S. 166 Anmkg. 1). Bei dem Gottesnamen an einen Ruf der Winzer und Kelterer (vgl. הֵידָד) zu denken (G. Hoffmann, Zeitſchrift für Aſſyriol. XI, S. 228), liegt keine Veranlaſſung vor, obgleich G. Hoffmann vielleicht mit Recht eine Nebenform des Gottesnamens, הֲדַ, annimmt, die dann den eigentlichen Jubelruf repräſentieren ſoll. Eine ſolche kürzere Form des Gottesnamens iſt vielleicht in aramäiſchen Perſonennamen wie הדעדר, הדבשר u. a. zu erkennen, wo aber überall zweifelhaft iſt, ob nicht ſtatt הד vielmehr הר zu leſen. Die Form הד ließe ſich jedenfalls auch ohne jenen vermuteten Jubelruf erklären, und dafür, daß Hadad der Gott der Winzer war, liegt keinerlei Anzeichen vor. Eine dritte Deutung des Namens ſ. Studien I, S. 315f.

3. Der Name Hadad-Rimmon. Ebenſo ſicher wie Hadad, iſt auch Rimmon als aramäiſcher Gottesname bezeugt (ſ. A. Rimmon). Die maſoretiſche Punktation des Namens wird auf einer Verwechſelung mit dem Namen des Granatbaums beruhen; der wirkliche Name des Gottes lautete wohl nach LXX Ramman (Remman). An dieſen Gottesnamen wird man für den zweiten Teil des Doppelnamens Hadad-Rimmon beſonders deshalb zu denken haben, weil aller Wahrſcheinlichkeit nach der aramäiſche Ramman ein Gewittergott war (ſ. A. Rimmon) ebenſo wie Hadad. Wir haben es alſo anſcheinend in den beiden Namen mit verſchiedenen Bezeichnungen derſelben Gottesvorſtellung zu thun. Movers u. A. verſtehen den zweiten Teil des Doppelnamens Hadad-Rimmon nicht als Gottesnamen ſondern als eine andersartige nähere Bezeichnung des Gottes Hadad, nämlich nach dem Granatapfel (ſo Movers und Steiner) oder Granatbaum (ſo Nowack), der ihm heilig geweſen wäre. Aber abgeſehen davon, daß wir von einer Beziehung gerade des Gottes Hadad zu dem in den Kulten Vorderaſiens allerdings vielfach bedeutſamen Granatbaum nichts wiſſen, wäre die Anhängung des Namens einer heiligen Frucht oder eines heiligen Baumes an einen Gottesnamen meines Wiſſens wenigſtens auf weſtſemitiſchem Boden ohne Analogie (vgl. ThLZ 1899, K. 105f.). Aber allerdings kenne ich auf weſtſemitiſchem Boden auch keinen Gottesnamen, der aus zwei parallelen eigentlichen Gottesnamen zuſammengeſetzt wäre. Bei den Griechen und anderwärts kommen derartige Zuſammenſtellungen vielfach vor; aber in weſtſemitiſchen zuſammengeſetzten Gottesbezeichnungen iſt, ſo viel ich ſehe, entweder die eine Epitheton zu dem eigentlichen Gottesnamen, wie in Baal-Chamman (wenn es ſich hier überhaupt um zwei Gottesnamen handelt, ſ. Bd II, S. 330f.), oder die eine Gottheit iſt als in einem Abhängigkeitsverhältnis zu der andern ſtehend gedacht, ſo wahrſcheinlich Aſchtar-Kemoſch „Aſtarte (Gemahlin) des Kemoſch“ (ſ. Bd II, S. 156, 52 ff.). Deshalb liegt es allerdings nahe, anzunehmen daß in Hădad-Rimmôn der zweite Name nicht identiſch mit dem erſten ſondern irgendwie eine nähere Beſtimmung zu dem erſten ſein ſoll (ſ. unten).

Wenn die Ausſage der prophetiſchen Stelle ſich direkt auf einen Gott Hadad-Rimmon bezieht, ſo muß man annehmen, daß in dem Kultus dieſes Gottes Trauerfeiern vorgekommen ſeien. Davon iſt weder für den Gott Hadad noch für den Gott Rimmon etwas bekannt. Wohl aber waren im Altertum weit verbreitet Trauerfeiern, die dem Kultus des Gottes von Byblos, des Adonis der Griechen, entſtammten oder dem des entſprechenden aſſyriſchen Gottes Tammuz (ſ. A. Tammuz), einem Gotte der Sonne oder der Vegetation in ihrem Abſterben und Wiedererwachen. Hădad-Rimmôn kann nun allerdings nach dem, was wir jetzt über die Gottesnamen Hadad und Rimmon wiſſen, nicht ein Adonisname ſein in dem Sinne wie Paul Boetticher [de Lagarde] (Rudimenta mythologiae semiticae 1848, S. 16) es annahm, indem er den Doppelnamen erklärte amasius summi dei; wohl aber iſt nicht unmöglich, daß mit dem Gewittergott der Gott „Adonis“ oder Tammuz verſchmolzen wurde, wie wir Verſchmelzung des Hadad mit einem Sonnengott in der That beobachtet haben (ſ. oben § 2, b). Es iſt jenes um ſo eher anzunehmen, als eine örtliche Berührung des Hadad- und des Adoniskultus vorliegt: Byblos war einerſeits der Ausgangspunkt des Adonisdienſtes; in Byblos wurde andererſeits zur Zeit der Amarna-Tafeln Addu, d. i. Hadad, verehrt, und in dem benachbarten

Berytos bestand in der römischen Zeit Kultus des Jupiter Heliopolitanus, eines Gottes, der allem Anschein nach kein anderer als Hadad war. Es soll keineswegs behauptet werden, daß (wie Movers annahm) der Gott von Byblos, den die Griechen Adonis nannten, Hadad oder Hadad-Rimmon hieß, sondern nur, daß, wenn beide neben einander verehrt wurden, sie mit einander verschmolzen werden konnten.

Ein aramäisch-phönizischer oder auch etwa aramäisch-assyrischer oder aramäisch-babylonischer Kultus konnte in der Ebene Megiddo wohl bestehen, sei es als uralt, sei es als durch die fremden Kolonisten im alten Reiche Samarien dorthin gebracht. Die Vergleichung der Buße Israels mit einer heidnischen Kultushandlung wäre freilich im Munde eines vorexilischen Propheten (so urteilte ich 1876 und Aufl. 2 dieses Artik. 1879) befremdlich; sie wäre es weniger in einer nachezechielischen Apokalypse, was Sach 12, 1—13, 6 zu sein scheint.

Gegenüber der Erklärung von der Klage um einen Gott des Namens Hadad-Rimmon habe ich aber doch den Eindruck, daß die Aussage: „Hadad-Rimmon im Thale Megiddos" es näher legt, Hadad-Rimmon als einen Ortsnamen aufzufassen. Sollte von einem Gotte die Rede sein, so würde für seine Verehrung doch wohl ein bestimmter Kultusort angegeben sein statt der weiten Ebene von Megiddo. Überdies wäre für eine Klage über den Gott „Hadad-Rimmon" statt des Genetivs eher die Präposition עַל (Sach 12, 10) oder אֶל (Ez 27, 31) zur Einführung des Gottesnamens zu erwarten, obgleich nach Analogie von אֲבֵל יָחִיד „Trauer um einen Einzigen" (Am 8, 10; Jer 6, 26) der Genetiv nicht unmöglich wäre.

Es muß aber bemerkt werden, daß ein Ort Hadad-Rimmon sonst nicht nachweisbar ist; nur Hieronymus (zu Sach 12, 11) nennt einen Ort Adadremmon als in der Nähe Jesreels gelegen und zu seiner Zeit Maximianopolis genannt. Seine Aussage hat man mit Rücksicht auf seine anderweitigen unzuverlässigen geographischen Angaben für wertlos gehalten, für erfunden zum Zwecke der Erklärung unserer Stelle. Aber mit Recht haben neuere Reisende auf einen heutigen Ort Rummane in der Ebene Jesreel, etwa $^3/_4$ Stunden südlich von Ledschun verwiesen, worin sich der zweite Bestandteil des alten Namens Hadad-Rimmon erhalten haben könnte, obgleich freilich der Name Rummane ebenso wie der im AT mehrfach vorkommende Ortsname Rimmon auf einen Granatapfelbaum an dem Orte verweisen könnte, also der Ergänzung Hădad nicht bedürftig ist. Ein Dorf in der angegebenen Lage nennt Van de Velde unter dem Namen Rümmuni; Guérin, der im Jahr 1863 selbst in dem Dorfe war, schreibt seinen Namen Roummaneh (رمانة).

Dieses Dorf würde seiner Lage nach passen; denn das alttestamentliche Megiddo ist aller Wahrscheinlichkeit nach das heutige Ledschun, das römische Legio. Maximianopolis ist wahrscheinlich mit Legio identisch, nicht mit Rummane. Danach wäre es doch möglich, daß Hieronymus von einem vollern Namen des jetzigen Rummane etwas wußte und daß er diesen Namen irrtümlich dem nahe gelegenen bekanntern Maximianopolis beilegte. Denselben Ortsnamen Hadad-Rimmon restituierte Hitzig (Kl. Proph.[1]) in Am 4, 3 aus dem הַהַרְמֹנָה des überlieferten Textes (ebenso Steiner in Aufl. 4); der Text dieser Stelle ist aber zu dunkel, um eine sichere Vermutung zu ermöglichen.

Wenn es wirklich einen Ortsnamen Hadad-Rimmon gab, so war er ohne Frage ursprünglich Name der dort verehrten Gottheit, als Ortsname entstanden aus „Tempel (bêt) des Hadad-Rimmon" wie der Ortsname Baal-Gad aus „Tempel des Baal-Gad". Es ist aber schon oben darauf hingewiesen worden, daß die Bezeichnung eines Gottes durch zwei selbstständige, mit einander identifizierte Gottesnamen auf westsemitischem Boden auffallend wäre. Deshalb ist daran zu zweifeln, daß der Gottesname oder auch Ortsname Hădad-Rimmôn bedeute: „Hadad, welcher Rimmon ist". Bei andern Gottesnamen ist die nähere Bestimmung häufig Name des Kultusortes. Man nannte den Baal-Lebanon, die Balaat-Gebal, die Aschtart-Karnajim und meinte damit den Baal des Libanon, die Baalat von Gebal, die Astarte von Karnajim (Gen 14, 5 zu lesen ʿAštĕrot-Ḳarnajim und so zu erklären nach G. F. Moore im Journal of Biblical Literature 1898, S. 155 ff., gegen A. Astarte Bd II, S. 154, 38 ff.). Danach könnte Hădad-Rimmôn bedeuten: der Gott Hadad des Ortes Rimmon. Diese vollere Bezeichnung des Gottes wäre dann zum Ortsnamen geworden, wie Baal-Gad vielleicht bedeutet „der Baal des Ortes Gad" und dann auch den Ort selbst bezeichnet (s. A. Gad Bd VI, S. 329, 1 ff). Allerdings wäre es kaum zufällig, daß der Ort dieses Hadad-Kultus Rimmon geheißen hätte, da der Name Rimmon ebenfalls ein Gottesname ist, vielleicht (vgl. assyr. Raman?) ein anderer Name

des Gottes Hadad. Man kann deshalb kaum den Ortsnamen Rimmon in diesem Falle, wie in andern, von einem Granatbaum ableiten. Der Sachverhalt ließe sich etwa so denken, daß bei Megiddo ein nach der Zerstörung Samariens von assyrischen Kolonisten bewohnter Ort von ihrem (?) Gott Rimmon oder Raman den Namen erhielt. In dem zu „Rimmon" verehrten Gotte könnten dann dort etwa zugleich oder später angesiedelte Aramäer ihren Hadad erkannt haben. Sie hätten diesen Gott Hadad-Rimmon „Hadad von Rimmon" genannt, und auch der zusammengesetzte Gottesname wäre zum Ortsnamen geworden. Aber der assyrische Gott Raman ist keineswegs zweifellos. Vielleicht auch stammt der Ortsname, wenn Hadad-Rimmon ein solcher war, nicht erst aus der Zeit nach der Zerstörung Samariens, sondern aus vorhebräischer Zeit (so scheint es sich gedacht zu haben Vatke, Religion des Alten Testamentes 1835, S. 370 f.); in Megiddo blieben Kanaaniter zurück (Ri 1, 27). In dem Doppelnamen Hadad-Rimmon würde dann etwa die Kombination eines altkanaanitischen Kultus mit dem eines andern Volkes zu erkennen sein. Rimmôn wird in jedem Falle der ältere, zunächst zum Ortsnamen gewordene Gottesname, Hădad der später hinzugekommene sein.

4. Die Klage Hadad-Rimmons. Da es mindestens nicht unwahrscheinlich, daß Hădad-Rimmôn Ortsname ist, so bleibt meines Erachtens eine nicht unannehmbare Erklärung der Aussage Sach 12, 11 noch immer die Beziehung auf den Tod Josias; mit Hadad-Rimmon wäre dann genauer die Lokalität seines Todes (2 Kg 23, 29 f.) oder (2 Chr 35, 23 f.) seiner tötlichen Verwundung angegeben als im Königsbuch und in der Chronik, wo als nächste größere Ortschaft Megiddo genannt wird. Von Klagefeiern zu Hadad-Rimmon redet der Text nicht, sondern, wenn der Name Ortsname ist, entweder von solchen des Ortes Hadad-Rimmon, d. h. der Bevölkerung des Ortes, oder vielleicht auch von Klagen über Hadad-Rimmon, d. h. über das dort Vorgefallene. Von Klagen um den Tod Josias in Trauerliedern wird 2 Chr 35, 25 ausdrücklich berichtet. Diese Stelle sagt aus, daß Jeremia eine Klage sprach auf Josia und daß alle Sänger und Sängerinnen „bis auf diesen Tag" von Josia in ihren Klageliedern sprachen und sie zu einem Brauche machten in Israel, „und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern". Es ist aus dieser Stelle nicht deutlich, ob der Chronist oder auch ob eine von ihm benutzte Quelle (abgesehen von dem kanonischen Buche der Klagelieder, das in Wirklichkeit von Josia nicht handelt) eine noch lebendige Sitte der Klage auf Josia kannte. Jedenfalls aber setzt die Stelle, auch wenn eine irrtümliche Beziehung des kanonischen Buches der Klagelieder auf Josia darin vorliegt, voraus, daß Klagen auf den Tod dieses Königs lange Zeit Sitte waren. Diese Sitte kann also dem nacherilischen Verfasser von Sach 12, 1—13, 6 bekannt und vielleicht zu seiner Zeit noch bestehend gewesen sein.

Unmöglich ist die Beziehung von Sach 12, 11 auf die Klagen um Josia nicht. Aber auch wenn Hădad-Rimmôn ein aus zwei Gottesnamen zusammengesetzter Ortsname ist, scheint mir jetzt doch die Beziehung der Klage, als einer von dem Orte Hadad-Rimmon angestellten (הַדַדְרִמּוֹן Genet. subj.), auf eine Kultushandlung der andern Erklärung von der Totenklage für Josia vorgezogen werden zu müssen. Gegen die Beziehung auf die Klagefeiern über den Tod Josias spricht, daß diese schwerlich speziell oder vorzugsweise von dem Orte Hadad-Rimmon ausgeführt wurden; wären aber Klagen über das zu Hadad-Rimmon Vorgefallene gemeint, so würde auch in diesem Falle statt Hădad-Rimmôn im Genetiv eher die Einführung des Namens durch die Präposition ʿal zu erwarten sein. War Hadad ein zu Byblos und Berytos verehrter Gott (s. oben § 2, a) und andererseits Byblos die Stätte der Klagefeiern für den von den Griechen Adonis genannten Gott, so liegt es überaus nahe, die Klage Hadad-Rimmons auf den Gott Hadad zu beziehen, der wahrscheinlich irgendwie mit dem „Adonis" kombiniert wurde. Um der Vergleichung in Sach 12, 11 willen muß jene Klage jedenfalls besonders feierlich und imponierend gedacht werden. Sie wurde nach einem Orte Hadad-Rimmon genannt, vermutlich weil sie dort erhoben wurde als an der Kultusstätte des Gottes Hadad.

Wolf Baudissin.

Hades. — Fr. Böttcher, De inferis I, 1, 1846; C. Fr. Oehler, Vet. Testamenti sententia de rebus post mortem futuris, 1846; Oertel, Hades, 1863; B. Stade, Ueber die alttestamentl. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877, Geschichte des Volkes Israel I, 1887, 387 ff.; H. W. Rink, Zustand nach dem Tode[3], 1878; H. Oort, De doodenvereering bij de Israëliten, Theol. Tijdschr. XV, 1881, 350 ff.; L. Atzberger, Christliche Eschatologie, 1890; F. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel, 1892; J. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, 1898; Güder, A. „Hades" in Aufl. 2 der PRE. Ueber die alttestamentl. Vorstellungen s. die Lehrbücher der bibl. Theologie des AT von Oehler, Riehm, Duhm, H. Schultz, Smend, Dillmann, Marti; über die neu-

teſtamentl. Vorſtellungen die Lehrbücher von B. Weiß, Beyſchlag, Holtzmann und Cremer, Wörterbuch der neuteſtamentl. Gräcität; über die jüdiſchen Vorſtellungen: Eiſenmenger, Entdecktes Judentum II, 322 ff.; Weber, Jüdiſche Theologie², 1897, 341 ff. S. auch die bei A. „Gehenna" genannte Litteratur, ſowie die A. „Auferſtehung" Bd II S. 219 ff., „Gehenna" Bd VI S. 418 ff. in dieſer Encyklopädie.

Die hebräiſche Bezeichnung für den Ort der Toten iſt שְׁאוֹל, das — wie תֵּבֵל „Welt der Lebenden" ſtets und תְּהוֹם „Ocean" meiſt — ohne Artikel ſteht und weiblichen Geſchlechtes iſt. Das Wort iſt dem Hebräiſchen eigentümlich und von da in die aramäiſchen (bezw. ſyriſchen) Überſetzungen des AT übergegangen, während nicht bekannt iſt, daß die Aramäer einen entſprechenden eigenen Ausdruck gehabt hätten. Auch im Aſſyr.-Babyloniſchen iſt ein Äquivalent noch nicht ſicher nachgewieſen. Die Etymologie iſt ungewiß. שָׁאַל „fordern" liegt ſicher nicht zu Grunde, eher ein Stamm שׁאל = שׁעל „hohl ſein" (ſo ſchon Hitzig, Böttcher, Geſenius, im Thes.). Die LXX haben für שְׁאוֹל faſt durchgängig Ἅιδης geſetzt, was bei der nahen Verwandtſchaft der israelitiſchen und griechiſchen Vorſtellungen vom Orte der Toten ſich als Äquivalent empfahl.

Die israelitiſche Vorſtellung von der שְׁאוֹל beruht auf der Überzeugung, daß die Verweſung des Leichnams, mit welcher der Staub zum Staube zurückkehrt (1 M 3, 19; Pſ 146, 4; Prd 12, 7), nicht volle Vernichtung der Exiſtenz des Menſchen bedeutet, ſondern daß ſich im Tode ein Schattenbild des lebenden Menſchen vom Leibe trennt, deſſen Behauſung eben die Sch. iſt. Bei dieſem Schattenbild hat man urſprünglich nicht an „Seele" (נֶפֶשׁ) oder „Geiſt" (רוּחַ) des Menſchen gedacht. Nicht „Seelen" oder „Geiſter" hauſen in der Sch., ſondern רְפָאִים „Matte" (Jeſ 14, 9; 26, 14. 19; Pſ 88, 11; Spr 2, 18; 9, 18; 21, 16; Hi 26, 5), in denen alle Eigenheiten des Individuums erhalten ſind, nur in einer Exiſtenzweiſe, welcher alle die Impulſe fehlen, die mit der Fähigkeit des Genießens, Empfindens, Wollens und Wirkens gegeben ſind, und ſomit nach hebräiſcher Denkweiſe alles, was „Leben" genannt werden kann. Nur Hi 14, 22, wo Leib und Seele getrennt als Schmerz empfindend geſchildert werden, ſcheint die Seele der in der Sch. weilende Teil des Menſchen zu ſein, vgl. Joſephus, Antt. XVIII, 1, 3. Der Ausdruck „lebend in die Sch. hinabſteigen" (4 M 16, 30. 33; Pſ 55, 16; vgl. Spr 1, 12) beſagt nur ein plötzliches außergewöhnliches Hinweggeriſſenwerden aus dem Leben, ohne daß für die Exiſtenzweiſe in der Sch. daraus beſondere Schlüſſe zu ziehen wären. Ein ſolches Sterben vor der Zeit gilt dem Israeliten als ſchlimmſte göttliche Strafe, als ſchlimmes Geſchick auch ein Sterben in Kümmernis (1 M 37, 35; 44, 29. 31; Tob 3, 10), während das ruhige Sterben des vom Leben Geſättigten (1 M 15, 15; 25, 8; Hi 42, 17) als harmoniſcher Abſchluß des irdiſchen Daſeins ohne Grauen betrachtet zu werden pflegt. Nachdem im Alter die Fähigkeit des Lebensgenuſſes aufgehört hat (Prd 12, 1 ff.), wird der Abſchluß des Lebens nicht als ein Unglück empfunden. Es findet ſich kein Anzeichen für die Anſicht, daß die Art des Todes nachgewirkt habe auf das Befinden in der Sch. Dies iſt bei allen Toten das gleiche. Man hat ein lebhaftes Intereſſe daran, daß der Leichnam durch Beſtattung vor jeder Beſchimpfung und Schädigung durch Menſchen und Tiere bewahrt werde. Es gilt als ſchlimmes Geſchick, von der Familiengruft ausgeſchloſſen zu ſein (Jeſ 14, 19 f.; Jer 26, 13), vollends aber, gar nicht beſtattet zu werden wie die ſieben vor Jahve ausgeſetzten Nachkommen Sauls (2 Sa 21, 9 f.), die vom Feinde getöteten Israeliten (Jer 16, 4. 6), oder der übermütige Weltherrſcher (Sa-Pſ 2, 31), beſonders, wenn dies im fremden Lande geſchah (Jeſ 22, 16, 18; Ez 31, 18; 32, 19. 20). Auch hier wird aber nicht klar, daß man das Befinden der Schatten in der Sch. durch die Behandlung des Leichnams beeinflußt gedacht hätte (anders PRE VI, 420 u. viell. Jeſ 66, 24, vgl. 50, 11). Eine Königstochter ſollte nach 2 Kg 9, 34 die Ehre eines Begräbniſſes haben wegen der Stellung, die ſie im Leben einnahm, aber nicht, weil man für die Ruhe ihres Schattens in der Sch. hätte Sorge tragen wollen. Hi 14, 22 erſcheinen „Fleiſch" und „Seele" eines Geſtorbenen als über ihn ſelbſt Schmerz empfindend. Aber es handelt ſich dabei nur um die ſchmerzliche Erinnerung an das entſchwundene Leben, nicht um irgendwelche Widerfahrniſſe während des Todeszuſtandes. Gewaltſam vergoſſenes Blut bringt Unheil über Stadt und Land, ſo lang keine Sühne ſtattgefunden hat (1 M 4, 10; 5 M 21, 1 ff.; 2 Sa 21, 1 ff.; Ez 24, 7). Die Ruhe des Entſchlafenen wird davon nicht berührt. Die Sch. iſt ein „Land des Vergeſſens" (Pſ 88, 13), wo man nicht weiß, was auf der Oberwelt vor ſich geht (Hi 14, 21). Prd 9, 5 f. 10 wird ſogar jedes Wiſſen und Empfinden in der Sch. geleugnet. In älterer Zeit würde man ſich ſo nicht ausgedrückt haben. Ein wenn auch nur ſtrauchelndes Gehen der Schatten dachte man als möglich nach Jeſ 59, 10, ein zirpendes Reden nach Jeſ 8, 19; 29, 4. Irdiſche äußere

Erſcheinung wird auf die Toten übertragen Jeſ 14, 9; 1 Sa 28, 13, ein Genuß an den dem Toten vorgeſetzten Speiſen als möglich gedacht 5 M 26, 14. Doch vielleicht erſcheint auch hier völlige Apathie als das im Todeszuſtande Vorwiegende. Die Unterbrechung derſelben durch Beſchwörung und Befragung empfinden die Toten als unangenehme Störung (1 Sa 28, 15). Von Stade, Schwally, Benzinger, Nowack, Marti u. a. ſind Totenbefragung und Totenſpeiſung als Reſte früheren Ahnenkults bezeichnet worden, der dann eine Vorſtellung von übermenſchlicher Macht des Verſtorbenen zur Vorausſetzung hätte. Aber das einzige uns überlieferte Beiſpiel einer Totenbefragung (1 Sa 28) beruht auf der Anſchauung, daß ein mit übernatürlichem Wiſſen ausgeſtatteter Menſch wie der Seher Samuel, auch im Tode dieſe Fähigkeit nicht verloren hat, ähnlich, wie nach 2 Kg 13, 21 die Gebeine Elias noch die Kraft beſitzen Tote lebendig zu machen, wie ſie dem lebenden Eliſa eigen geweſen war. Das Weib von Endor vergleicht den in unerwarteter Majeſtät auftretenden Samuel mit einem gottheitlichen Weſen (אֱלֹהִים, 1 Sa 28, 13), woraus aber nicht folgt, daß jeder Tote als eine Gottheit betrachtet worden wäre. Wenn einmal der Tote als für immer der Sch. anheimgefallen galt (2 Sa 12, 23; Hi 7, 9; 14, 12; Jeſ 26, 14), war eine derartige Vorſtellung auch gar nicht zu erwarten. Speiſung von Toten, d. h. das Setzen von Speiſen auf bezw. in das Grab, wird zwar noch To 4, 17; Si 30, 18 bezeugt. Aber ſchon zur Zeit des Dt, welches nur will, daß man nicht heilige Abgaben dafür verwende (5 M 56, 14), hat man nicht die Vorſtellung von einem Opfer damit verbunden. Für den Siraciden war es eine inhaltsloſe Ceremonie. Die altisraelitiſche Sitte erinnert an die ägyptiſche Totenſpeiſung, durch welche man den Entſchlafenen vor dem ſchlimmen Geſchick zu ſchützen ſuchte, daß er aus Nahrungsmangel „ſeinen eigenen Kot eſſen müſſe“ (Erman, Ägypten 415). Im 2. nachchriſtlichen Jahrhundert war den Juden kein entſprechender Brauch mehr bekannt, wie aus Maas.ſch. V, 12 und Siphre zu 5 M 26, 14 zu erſehen. Die Totenſpeiſung war wohl ſchon früh (ob ſchon zur Zeit des Dt?) zu einem den Hinterbliebenen von ihren Freunden geſpendeten Troſtmahl geworden (ſ. 2 Sa 3, 35, Jer 16, 7; Ez 24, 17. 23; Mo. K. III 7; Toſ. Mo. K. II 17; b. Mo. K. 24b; j. Mo. K. 83d; Sanh. II, 1). Auch das Verbrennen von Spezereien bei der Leichenfeier, das noch in nachbibliſcher Zeit vorkam (Jer 34, 5; 2 Chr 16, 14; 21, 19; b. Ab. z. 11a), war für das Gefühl der Hebräer nur eine Ehrenbezeugung, keine Apotheoſe.

Daß man die Sch. unter der Erdoberfläche ſuchte, erhellt aus den Redeweiſen „hinabſteigen zur Sch.“ (1 M 37, 35; 1 Sa 2, 6; Jeſ 14, 11. 15; Ez 31, 15; Hi 21, 13; Bar 3, 19), „hinabführen in die Sch.“ (1 M 44, 29. 31; 1 Sa 2, 6; 1 Kg 2, 6. 9; Ez 31, 16; 32, 18; To 13, 2; Wei 16, 13) und aus den Ausdrücken שְׁאוֹל תַּחְתִּית (5 M 32, 22), שׁ׳ תַּחְתִּיָּה (Pſ 86, 13), שׁ׳ מִתַּחַת (Jeſ 14, 9), עִמְקֵי שְׁאוֹל (Spr 9, 18), אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת (Ez 26, 20; 32, 18. 24), א׳ תַּחְתִּית (Ez 31, 14. 16. 18), תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ (Jeſ 44, 23; Pſ 63, 10; 139, 15), בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת (Klagelieder 3, 55; Pſ 88, 7), תַּהוֹמוֹת הָאָרֶץ (Pſ 71, 20). Sie iſt das Tiefſte, was ſich nennen läßt (Jeſ 7, 11; 57, 9; Hi 11, 8); ſie liegt noch tiefer als der Meeresgrund (Hi 26, 5), bei den Grundfeſten der Berge (5 M 32, 22). Da dorthin kein Sonnenlicht dringt, herrſcht völlige Finſternis (Hi 10, 21 f.; Pſ 88, 7. 13; 143, 3; Klagel. 3, 6; Sa-Pſ 14, 6; 15, 11; Wei 17, 13). Als eine Wohnſtätte kann ſie mit einem Hauſe verglichen werden, man redet von ihren Kammern (Spr 7, 27), ihren Thoren (Jeſ 38, 10; Hi 38, 17; Pſ 9, 14; Sa-Pſ 16, 2; 3 Mak 5, 51), und Riegeln (Hi 17, 16, aber mit zweifelhaftem Texte). Ein anderes Bild iſt die in der Poeſie häufige Bezeichnung der Sch. als בּוֹר „Grube“, wobei der Gedanke an das Grab ebenſo eingewirkt haben wird, wie die Vergleichung mit der Fanggrube des Jägers (Pſ 7, 16) und dem Verließ des Gefängniſſes (Jer 37, 16). Die „äußerſten Enden der Grube“ (יַרְכְּתֵי בוֹר, Jeſ 14, 15; Ez 32, 23) ſind die entlegenſten Teile der Sch. Die Vergleichung mit der Fanggrube iſt noch deutlicher in dem ebenfalls gern angewandten Ausdrucke שַׁחַת (ſo z. B. Hi 33, 24. 28; vgl. Ez 19, 4. 8). Einem unerſättlichen Tier, welches ſeine Beute verſchlingt, gleicht die Sch. nach Jeſ 5, 14; Hab 2, 5; Spr 27, 20; 30, 16, einem Jäger, der Stricke und Netz zu brauchen weiß, nach 2 Sa 22, 6; Pſ 18, 5. 6; 116, 3; ſie iſt unüberwindlich ſtark nach HL 8, 6. Sehr oft iſt indes Sch. gleichbedeutend mit „Tod, Todeszuſtand“, ohne daß eine beſondere Örtlichkeit dabei ins Auge gefaßt wäre, ſ. Jeſ 28, 15, 18; Ho 13, 14; Pſ 18, 6; 30, 4; 31, 18; 49, 15; 88, 4; 89, 49; 116, 3; Spr 5, 5; 7, 27; 15, 24; Si 28, 21; 51, 5. 6; Ba 3, 11; Wei 1, 14; 2, 1; 2 Mak 6, 23; 3 Mak 4, 8; 5, 42; 6, 31. Darum kann auch אֲבַדּוֹן „Verderben“ Bezeichnung der Sch. ſein (Pſ 88, 12; Hi 26, 6; 31, 12; Spr 15, 11; Sa-Pſ 14, 6; 15, 11). Trotz der Entlegenheit der Sch. gilt es

als selbstverständlich, daß sie sich innerhalb des Machtbereiches Gottes befindet (5 M 32, 22; Jes 7, 11; Ho 13, 14; Am 9, 2; 1 Sa 2, 6; Hi 26, 5, 6; Ps 86, 13; 139, 8; Spr 15, 11; To 13, 2). Zwar ist der Mensch in der Sch. vom Lobpreise Gottes abgeschnitten (Jes 38, 18; Ps 6, 6; 88, 12 f.; Ba 2, 17; Si 17, 27 f.), göttliche Zurechtweisung reicht nicht dahin (Si 41, 4). Aber das hängt damit zusammen, daß in der Sch. keine Erfahrung göttlicher Güte und göttlichen Zornes möglich ist, weil die Güter fehlen, durch deren Mitteilung oder Entziehung Gott Gnade und Zorn den Menschen fühlen lassen könnte.

Das trostlose Dunkel der Sch. wurde etwa seit dem Ende des 3. Jahrhunderts vor Chr. für viele gelichtet durch das Aufkommen der Lehre einer Rückkehr wenigstens einiger oder aller entschlafenen Frommen in diesseitiges Dasein (Da 12, 2; Jes 26, 19; Hen 90, 33; Sa-Ps 3, 16) am Ende dieser Weltzeit, oder durch die Lehre von der Hinwegnahme der Frommen in die Nähe Gottes nach dem Vorbilde Henochs (1 M 5, 24), s. Ps 49, 16; 73, 24; Hen 39, 5 ff.; Wei 3, 1 ff. 10. 14; 4, 2; 6, 20. Das erstere lehrten zur Zeit Jesu die Pharisäer, das letztere die Essäer, während die Sadducäer die althergekommene Denkweise festhielten, aber wahrscheinlich noch überboten. S. die A. „Auferstehung" Bd II S. 319 ff., „Gehenna" (wo aber Bd VI S. 420 Z. 59 die Erwähnung des slavon. Henoch zu streichen). Als dann auch eine Lehre von einem gleich nach dem Tode beginnenden Strafzustande entwickelt worden war, traten Strafort und Seligkeitsort an die Stelle der alten Scheolvorstellung. Da die alttestamentlichen Aussprüche über die Sch. auf den Seligkeitsort oft nicht angewandt werden konnten, lag es nahe, sie auf den Strafort zu beziehen, sodaß dann Scheol und Gehinnom zusammenfielen.

Im Neuen Testament ist *Ἅδης* ein selten gebrauchter Ausdruck. Mt 11, 23 (Lc 10, 15) besagt Erniedrigung zum Hades nur tiefste Demütigung einer stolzen Stadt. Daß die Pforten des Hades Jesu Gemeinde nicht überwältigen werden (Mt 16, 18), wird bedeuten sollen, daß der Tod ihr nichts anhaben kann, d. h., daß sie nie untergehen wird. Lc 16, 23 befindet sich der Reiche im Hades in der Qual und sieht von da aus Lazarus im Schoße Abrahams. Es wird als selbstverständlich angesehen, daß er durch das Begräbnis dahin gelangt, während Lazarus außerordentlicherweise durch Engel in Abrahams Schoß getragen wird. Der Ort des Lazarus wird im Himmel zu suchen sein, der Ort des Reichen in der Unterwelt. Hades und Strafort sind dasselbe (s. o.). So erklärt sich auch der Ausdruck *τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* „die draußen befindliche Finsternis" (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30) für den Ort der von der Gottesherrschaft Ausgeschlossenen. Ebenso ist der „Abgrund" *ἡ ἄβυσσος* (Lc 8, 31) erst der zukünftige Strafort der Dämonen. Lukas hat den Ausdruck „Hades" außer Evg 16, 23 nur AG 2, 27. 31 in alttestamentlichen Citaten, in welchen ihm Hades Bezeichnung des Todeszustandes ist. — Bei Paulus wird 1 Ko 15, 55 in einer Anspielung an Ho 13, 14 *θάνατε* bessere Lesart sein als *ᾅδη*. Für ihn ist *ἡ ἄβυσσος* Rö 10, 7 der Ort der Toten. Nach Eph 4, 9 stieg Christus sterbend hinab *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*. Die Toten sind „Unterirdische" (*καταχθόνιοι*) Phi 2, 10. Der Hades ist hier ein Strafort insofern, als der Tod Strafe der Sünde ist. Alle Menschen fallen ihm anheim, um da der Entscheidung über ihr endgiltiges Geschick zu harren. Auch die entschlafenen Christgläubigen weilen wohl nach 1 Th 4, 16; 1 Ko 15, 23 im Hades bis zur Auferstehung. Abweichend ist Phi 1, 23, wonach die Gläubigen im Tode *σὺν Χριστῷ* sind, also nicht am Orte der Toten, sondern bei Gott, in Übereinstimmung mit einer oben erwähnten jüdischen Anschauung. — So stellt es auch die Offb dar, da nach Offb 6, 9; 7, 9 ff.; 15, 2 ff. die entschlafenen Gläubigen sich im Himmel befinden. Ihre „Auferstehung" (20, 4. 5) kann nur die Begabung ihrer Seelen (vgl. 6, 9) mit einem Leibe bedeuten. Alle anderen Toten befinden sich im Hades (20, 13), zu welchem Christus den Schlüssel hat (1, 18), der aber auch (6, 8) als eine Macht zu töten dargestellt wird, über welche der „Tod" das Regiment führt. Vom Hades wird unterschieden der „Abgrund" (*ἡ ἄβυσσος*, 9, 1. 2. 11; 11, 7) als der Ort, aus welchem die bösgeistigen Mächte hervorkommen, an deren Spitze 9, 11 *Ἀβαδδών* steht. In diesen Ort wird am Ende der Satan auf tausend Jahre verschlossen (20, 3). Der endgiltige Ort der bösen Menschen und Geister ist aber der „Feuersee" (19, 20; 20, 10). Das Johannesevangelium, nach welchem der Glaubende keinem wirklichen Todeszustand anheimfällt (Jo 11, 25. 26), obwohl der Gedanke an eine Auferweckung aus den Gräbern dabei festgehalten wird (Jo 5, 28. 29), unterscheidet sich weniger durch seine thatsächlichen Angaben, als durch die Betonung, daß der Stand der Gläubigen von allem Anfange an „ewiges Leben" in sich schließt, so daß Sterben und Auferstehung nur verschiedene Phasen ihres „Lebens" bedeuten. — Der 1. Petrusbrief er-

wähnt das „Behältnis“ (φυλακή), in welchem bis zu Christi Tod alle Toten sich befanden (3, 19). Der Ort der entschlafenen Gläubigen wird nicht bestimmt. Nach 2 Pt 2, 17; Ju 13 ist ὁ ζόφος τοῦ σκότους „die dunkelste Finsternis“ jetzt der Ort der gefallenen Engel, einst die Stätte der Irrlehrer. Das ist offenbar ein mit den Farben der Sch. ausgemalter Strafort, dessen Verhältnis zum Hades ungewiß bleibt. — Das Christentum hat nach dem Obigen gegenüber dem pharisäischen Judentum nicht eigentlich die Vorstellungen vom Todeszustande und dem Orte der Toten modifiziert, wohl aber hat es durch die ihm eigene Bestimmung der Vorbedingungen für das Gelangen an den Seligkeitsort und die von ihm für das wirkliche Erreichen des Zieles gebotene Sicherheit, der Lehre vom Zustande nach dem Tode eine neue Grundlage gegeben. Die wirkliche Ueberwindung des Todes durch das Leben wurde erst hier gewonnen, und zwar grundleglich durch die Thatsache der Rückkehr Jesu aus dem Totenreich. **Gustaf Dalman.**

Hadoram (הֲדוֹרָם, הֲדֹרָם). — Vgl. die Artikel „Hadoram“ in Winers RWB 1847, von Steiner in Schenkels BL II, 1869 und von Riehm in s. HWB., 6. Liefer. 1877, 2. A. Bd I, 1893. — Zu Nr. 1: E. Glaser, Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, Bd II, 1890, S. 426f. 435.

1. Hadoram (הֲדוֹרָם) wird in der Völkertafel Gen 10, 27 (Samar. אדורם, LXX *Οδορρα*, L *Οδορραμ*) und 1 Chr 1, 21 (LXX A *Κεδουραν*, L *Αδωραμ*) genannt als einer der Söhne Joktans. Er repräsentiert also einen arabischen Stamm; denn einige Namen, die unter denen seiner Brüder genannt werden (Chaṣarmawet, Uzal, Scheba), weisen deutlich nach Arabien, und bei den Arabern selbst gilt Joktan unter der Namensform Ḳaḥṭân als Vater der reinen Araber (vgl. A. Völkertafel). In der Form הדרם kommt der Name als Person- oder Stammname in einer sabäischen Inschrift vor (Corp. Inscript. Semitic. IV, 1, S. 1). Mit welchem anderweitig bekannten arabischen Stammnamen Hadoram zu identifizieren ist, bleibt dunkel, nach dem Namensklang schwerlich mit den Drymati am persischen Meerbusen bei Plinius (N. h. VI, 28 [32], 152), ebenso kaum mit dem arabischen Ortsnamen Ḥaḍrameh oder dem alten Volksnamen Ḥaḍûra (A. von Kremer, Über die südarabische Sage 1866, S. 25), vielleicht mit den *Ἀδραμῖται* des Ptolemäus (VI, 7, 10). Dagegen scheint bei Plinius, N. h. VI, 28 [32], 155; XII, 14 [30], 52, der seine Angaben wahrscheinlich aus Juba entlehnt hat, statt Atramitae und XII, 16 [35], 69 statt Atramitica die besser bezeugte LA. Astramitae, Astramitica aufzunehmen sein (s. Detleffsens Ausg.); Plinius nennt so einen Stamm der Sabäer mit der Hauptstadt Sabota. Er erwähnt neben den Astramitae die Catamotitae l. Chatramotitae (VI, 28 [32], 154) und in Verbindung mit letztern die Stadt Sabatha. Diese sind jedenfalls identisch mit den *Χατραμωτῖται*, die Eratosthenes bei Strabo (XVI, 4, 2; ihr Land *Χατραμωτῖτις* § 3) als einen der vier Hauptstämme des südlichen Arabiens mit der Hauptstadt Sabata nennt; es sind die Bewohner des heutigen Ḥaḍramaut, d. i. חֲצַרְמָוֶת, nach Gen 10, 26 ein Bruder Hadorams. Aus Chaṣarmawet, Ḥadramaut, könnte aber auch Astramitae gebildet sein, so daß dann die von Plinius unterschiedenen Astramiten und Chatramotiten identisch sein würden. Man hat mit Ḥadramaut auch die *Ἀδραμῖται* des Ptolemäus identifizieren wollen (Blau, ZDMG XXII, 1868, S. 658; Dillmann zu Gen 10, 27), so daß also auch diese nicht dem Hadoram gleichzusetzen wären. E. Glaser identifiziert Hadoram mit dem inschriftlich vorkommenden Dauram oder Dûram im Wadi Dhahr (vgl. D. G. Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabiens, SWA, philos.-hist. Cl. 1879, S. 360), einer Stadt, die zu einem Königreich Našân in der Gegend des alten Minäa gehörte.

2. Hadoram (הֲדוֹרָם) wird 1 Chr 18, 10 (LXX *Ιδουραμ*, *Ιδουραμ*, *Λουραμ*, L *Αδωραμ*) als Sohn des Königs To'u (oder To'i) von Hamat genannt; sein Vater schickte ihn, um Glück zu wünschen, zu David, als dieser Hadadeser, den König von Zoba, besiegt hatte. 2 Sa 8, 10 heißt der Sohn To'is Joram, in LXX (auch L) dagegen *Ιεδδουραν*, vielleicht entstanden, wie etwa auch *Ιδουραμ* 1 Chr 18, 10, durch Verwechselung von phönizischem ה und ר. Kittel (zu 1 Chr 18, 10) liest mit LXX הֲדוֹרָם als ursprüngliche Form; aber was sollte sie bedeuten? Gewiß ist, da es sich um einen nichtisraelitischen Namen handelt, die Namensform הדורם die ursprüngliche, obgleich die andere, Jôram „Jahwe ist erhaben“, sich etwa durch Aufnahme des Gottes der Hebräer unter die Götter Hamats erklären ließe (m. Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876, S. 223; Nestle, Die israelitischen Eigennamen, Haarlem 1876, S. 85). Renan (Histoire du peuple d'Israël, Bd II, Paris 1889, S. 40) liest statt הדורם: הדדרם (vgl. Budde, ThLZ 1896, K. 567). Das wird dem Sinne nach richtig sein: „Hadad ist erhaben“; die

Korrektur iſt aber kaum erforderlich: הדד kann andere Form des Gottesnamens Hadad ſein, der in den Amarna-Tafeln Addu lautet (ſ. A. Hadad-Rimmon § 2, a); vgl. auf babyloniſchem Boden den Eigennamen Addu-rammu (Hilprecht, The Babylonian expedition of the University of Pennsylvania, Cuneiform texts, Bd IX, Philadelphia 1898, S. 27. 48). Dieſe Erklärung iſt, da Hadad der höchſte Gott der Aramäer war, wahrſcheinlicher als die von Baethgen (Beiträge zur ſemitiſchen Religionsgeſchichte 1888, S. 67, Anmkg. 6) mit Acceptierung der ΣΑ. der LXX 2 Sa 8, 10 vorgetragene: יְהוֹרָם „der Geliebte des Erhabenen".

3. Hadoram (הֲדוֹרָם) hieß nach 2 Chr 10, 18 (LXX *Αδωνειραμ*, A *Αδωραμ*, L *Αδωνιραμ*) der Frohnmeiſter Rehabeams, dagegen nach 1 Kg 12, 18 Adoram (אֲדֹרָם, LXX *Αρραμ*, AL *Αδωνιραμ*). Vom König zur Unterhandlung mit dem Volk abgeſchickt, wurde er von dieſem geſteinigt. „Adoram" hieß nach 2 Sa 20, 24 (LXX *Αδωνειραμ*, *Αδωνιραμ*, L *Ιεζεδραν* [= יחזרם = הדרם? Kloſtermann]) auch der Frohnmeiſter Davids; es iſt nicht ganz unmöglich, aber wenig wahrſcheinlich, daß er eine Perſon iſt mit dem gleichbenannten Frohnmeiſter Rehabeams. Hădōrām und ʾĂdōrām ſind anſcheinend nur verſchiedene Formen desſelben Namens, in welchem der Gottesname Had[ad] oder Addu enthalten zu ſein ſcheint. Wahrſcheinlich iſt mit dem einen oder dem andern Adoram, vielleicht auch mit beiden, identiſch der Frohnmeiſter Salomos, der 1 Kg 4, 6; 5, 28 Adoniram (LXX *Αδωνειραμ* und [ſo auch L] *Αδωνιραμ*) genannt wird mit Subſtituierung eines bei den Hebräern anerkannten Gottesnamens für den heidniſchen Hadad. Schwerlich iſt ʾĂdōnīrām die urſprüngliche Form und daraus ʾĂdōrām verkürzt; denn ſolche Verkürzung von ʾĂdōnī kommt ſonſt nicht vor. Da der Kultus des Hadad im älteſten Kanaan weit verbreitet geweſen zu ſein ſcheint (nach den Amarna-Tafeln, ſ. A. Hadad-Rimmon § 2, a), ſo iſt ſehr wohl annehmbar, daß auch unter den Hebräern ein mit dieſem Gottesnamen zuſammengeſetzter Eigenname vorkam, wie bei den ſpätern Juden Ḥēnādād, d. i. Ḥēn-ʾĂdād. **Wolf Baudiſſin.**

Hadrach (חַדְרָךְ). — Die vielen verſchiedenen ältern Vermutungen über Hadrach ſ. am ſorgfältigſten verzeichnet bei Aug. Köhler zu Sach 9, 1 (Der Weiſſagungen Sacharjas zweite Hälfte 1863), dazu jetzt noch: Hitzig, Kleine Propheten[3], 1863 (חדרך = arab. ḥâtirak) „lebewohl", als ſpeziell (?) ſyriſche Sprechweiſe, Name des Landes, wie „Languedoc" (!); Keil, Kleine Propheten 1866, 2. A. 1873 (wie Hengſtenberg, ſ. unten n. 3); Preſſel, Hagg, Sach u. Mal 1870 (Hadrach eine ſyriſche Stadt, vielleicht Palmyra); Delitzſch, Geneſis[4], 1872, S. 536 („emblematiſche Benennung des Zwillingsſtromlandes, in welcher חד auf den Tigris und דך auf den Euphrat deutet"); Schrader, Die Keilinſchriften und das AT (1872) 2. A. 1883, S. 453 (= Ḥatarakka); J. P. Lange, Hagg, Sach, Mal 1876 („Land deines Umkreiſes" [alſo חַדְרְךָ mit Suff., wie ſchon Frühere], d. h. „der feindliche Umkreis des theokratiſchen Centrums"!); Reuß, Les Prophètes 1876 (Gottesname); Bredenkamp, Der Prophet Sacharja 1879 (zu 9, 1 wie v. Ortenberg, ſ. unten n. 5, dagegen S. 212 wie Schrader); Ch. H. H. Wright, Zechariah and his prophecies[2], London 1879 (= Ḥatarika); Friedr. Delitzſch, Wo lag das Paradies? 1881, S. 279 (= Hatarikka); Steiner in: Hitzig, Kl. Proph.[4], 1881 (= Hatarakka); Wellhauſen, Die Kleinen Propheten 1892, 3. A. 1898 (wahrſcheinlich die Landſchaft von Antiochien); H. Winckler, Altteſtamentliche Unterſuchungen 1892, S. 126—134: „Der ausſpruch über Hadrach, Sach. 9, 1—8 und die ereigniſſe des jahres 733" (= Hatarikka); Nowack, Kleine Propheten 1897 (wie Wellhauſen). — Die Spezialabhandlung von H. S. v. Alphen, De terra Chadrach, Traj. ad Rh. 1723 (auch in Ugolinus, Thesaurus antiq., Bd VII) trägt eine Kombination des Namens Chadrach mit dem der ſyriſchen Göttin Atargatis vor, die etymologiſch vollkommen unmöglich iſt. — Vgl. ferner die Artikel „Hadrach" in Winers RW (1847), von Steiner in Schenkels BL II, 1869 (wie früher Hitzig, ſ. unten n. 2), von Schrader in Riehms HW[2], Bd I, 1893.

חַדְרָךְ, wahrſcheinlich Pauſalform von חַדְרַךְ, wird nur einmal genannt Sach 9, 1: „Ausſpruch des Wortes Jahwes über das Land Hadrach, und Damaskus iſt ſein (des Wortes) Ruheort." Aus dem Zuſammenhang ſcheint hervorzugehen, daß „Land Hadrach" entweder das Land bezeichnet, worin Damaskus lag, oder ein anderes in ſeiner Nachbarſchaft, daß es alſo in Syrien oder auch an der phöniziſchen Küſte zu ſuchen iſt.

Dieſen Landesnamen konnte man früher nicht nachweiſen. Deshalb haben 1. Viele zu der Annahme gegriffen, Hadrach ſei Name des Königs des gemeinten Landes (vgl. Mi 5, 5: „das Land Nimrods"; Neh 9, 22: „das Land Sihons"); nur läßt ſich Hadrach, als Perſonname überhaupt nicht ermitteln (die Endung wäre wie in שַׁדְרַךְ Da 1, 7). Auch nicht 2. als Gottesname iſt das Wort nachweisbar (die Endung wie in עִזְרַךְ) ſodaß das Land von dem darin verehrten Gotte den Namen tragen könnte. Movers (Die

Phönizier, Bd I, 1841, S. 478 f.) kombinierte den ſyriſchen Gott Hadrak, den er hier zu finden glaubte, mit einem aſſyriſchen Gott Adar, der aber ebenfalls zweifelhaft iſt. Auch der von Hitzig (früher, zu Da 1850, S. 10) verglichene menſchliche Perſonname Sadrach (Übergang von ח in שׁ) kommt als Gottesname, was er nach Hitzig ſein ſollte, nicht vor. Ewalds (GgA 1856, S. 665) Vergleichung mit dem Gotte von Hierapolis in der ſyriſchen Apologie des Pſeudo-Melito Hadran (Corpus apologetarum, ed. Otto Bd IX, S. 505. 426) iſt gänzlich unſtatthaft; hier das Schluß-n in k zu verwandeln, ſind wir nicht berechtigt, und auch der Wechſel von ח und ה iſt nicht zu überſehen. Deshalb iſt ebenfalls die Meinung Köhlers nicht annehmbar, ak ſei andere Nominalendung für an in Hadran. Zudem kann als einigermaßen ſicher angenommen werden, daß bei Pſeudo-Melito zu emendieren iſt Hadĕdan (Verwechſelung von ˙ und ;, ſ. JdTh 1877, S. 316; vgl. A. Adrammelech Bd I, S. 187, 5 ff.). Allerdings iſt jetzt durch eine lateiniſche Inſchrift aus Cöleſyrien ein Gott Hadran[es] oder Hadaran[es] bekannt (ſ. A. Hadad-Rimmon § 2 Anfang); auch er aber kann aus den angeführten Gründen zur Erklärung des Namens Hadrak nicht dienen. 3. Die Meinung des Hieronymus und Neuerer, Hadrach ſei ſymboliſcher Name in der Bedeutung „ſtarkſchwach" (aus חַד „ſcharf" und רַךְ „zart") hat nur den Wert einer Kurioſität (nach Hieronymus iſt „ſtarkſchwach" Bezeichnung des „Herrn", d. i. Jahwes, alſo Land Hadrachs = das heilige Land; nach Hengſtenberg „Land Starkſchwach" = medoperſiſches Reich). 4. Ebenſo gezwungen ſind die Deutungen von חדרך als Appellativum, z. B. Maurer (z. d. St.) von חָדַר = penetralia terrae als Bezeichnung des von Libanos und Antilibanos eingeſchloſſenen Cöleſyrien. 5. Es wird nichts Anderes übrig bleiben, als Hadrach für einen Landesnamen zu halten. Einen ſolchen würde man gewinnen mit der zuerſt durch v. Ortenberg (Die Beſtandteile des Buches Sacharja 1859, S. 40 f.), dann von Olshauſen (Lehrbuch der hebr. Sprache 1861, S. 411) vorgeſchlagenen Korrektur חַוְרָן (Ez 47, 16. 18), d. i. Hauranitis (ſ. dagegen Wetzſtein in Delitzſchs Job[3], 1876, S. 597—599). 6. Dieſe Emendation erſcheint aber jetzt überflüſſig. Vielleicht iſt ſchon beachtenswert das Zeugnis eines Rabbi Joſe aus Damaskus (oder „Sohn einer Damascenerin"?), der einen Ort Hadrach bei Damaskus gekannt haben will (im Jalkut Schimeoni). Die mit R. Joſe übereinſtimmende Ausſage des Arabers Joſeph Abaſſi gegenüber J. D. Michaelis im Jahr 1768 kann dagegen auf keinen Fall in Betracht kommen, weil dieſer „Abaſſi", abgeſehen davon, daß er ein Betrüger war, nach ſeinen Einzelausſagen offenbar Edrei im Sinne hatte (ſ. Köhler a. a. O., S. 5—7). Was Kirchenväter (Euſebius, Theodor. Mopſ., Cyrill. Al., Theodoret) von einem Land Edrach, Adrach u. ſ. w. berichten, ſcheint lediglich aus der Sacharjaſtelle entnommen zu ſein. Überdies lag die Verwechſelung von Hadrach (Ἐδράχ) mit Edrei bei Damaskus nahe; möglicherweiſe dachte an dieſes auch R. Joſe. Einen zuverläſſigern Anhaltspunkt aber bietet das in aſſyriſchen Inſchriften neben ſyriſch-kanaanitiſchen Oertlichkeiten (ſo neben Zoba, Damaskus, Hamat) genannte Land Hatarakka oder Hatarika, Hatarikka, auch als „Stadt" bezeichnet (Schrader, Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung 1878, S. 122). Auffallend bleibt freilich die in ſyriſchen Namen ſonſt nicht vorkommende Endung ak; aber daran, daß mit dem aſſyriſchen Hatarakka eine Landſchaft gemeint ſei, die in Syrien oder in deſſen Nachbarſchaft zu ſuchen iſt, läßt ſich kaum zweifeln. Allerdings fordert Sach 9, 1 der Zuſammenhang nicht unbedingt, das Land Hadrach um Damaskus herum zu ſuchen. Das Wort Gottes könnte ſeinen Ausgangspunkt haben etwa im fernen Oſten und ſich weſtwärts niederlaſſen auf Damaskus und die benachbarten Städte. Immerhin mag es auch jetzt noch (wie ſchon in Aufl. 2 dieſes Artik.) erlaubt ſein, hinzuweiſen auf den zu u. St. ſonſt nicht in Betracht gezogenen Ort in Aſſyrien *Χατράχαρτα* bei Ptolemäus (VI, 1, 6), vielleicht identiſch mit *Σάδρακαι* (ח geht häufig über in einen Ziſchlaut: LXX Sach 9, 1 *Σεδραχ*, *Σεδρακ*, vgl. Sirom = Chirom), das Strabo (XVI, 1, 4) als Reſidenz des Darius Hyſtaspis zwiſchen Babylon und Arbela anführt. Andererſeits mag hingewieſen werden auf die Hochebene Merg el-Ḥadr auf dem Wege zwiſchen Banias und Damaskus (ſ. Baedeker [Socin-Benzinger], Paläſtina[3], 1891, S. 268). **Wolf Baudiſſin.**

Hadrian I., Papſt, geſt. 795. — Quellen: Briefe an Karl den Großen in dem Codex Carolinus: Jaffé, Bibliotheca rerum germanicarum tom. IV, Berlin 1867; MSL 96 S. 1203—1242; Jaffé, Regesta pontificum Romanorum, tom. I, 2. Aufl., Leipzig 1885, S. 289—306; die vita Hadriani: L. Duchesne, Le liber pontificalis, (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 2e série), Paris 1886, tome I, S. 486 ff.; Einhard, vita Caroli magni: MG SS II; Annales Laurissenses majores; Annales Laurissenses

minores; Annales Einhardi: ib. I; Annales Mosellani: ib. XVI; W. Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen I, 6. Aufl., 1894; J. F. Böhmer, Regesta imperii I. Die Regeſten des Kaiſerreichs unter den Karolingern 751—918 neu bearbeitet von E. Mühlbacher, 2. Aufl., Innsbruck 1899.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der römiſchen Päpſte, 2. Aufl., Göttingen 1758, S. 167 ff.; A. Bower, Unparth. Hiſtor. der Röm. Päpſte, überſetzt v. Rambach, 5. Tl., Magd. u. Leipzig 1762, S. 295 ff.; J. G. Schubert, Abhandlung von den Thaten Karls des Großen bei den Römern, 1789; Hald, Donatio Caroli Magni ex codice Carolino illustrata, Havniae 1836; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, herausgegeben v. Räß und Weis, 2. Bd, Mainz 1837, S. 103—125; E. Hegel, Geſchichte der Städteverfaſſung von Italien, Bd I, Leipzig 1847, S. 213 ff.; S. Sugenheim, Geſch. der Entſtehung und Ausbildung des Kirchenſtaates, Leipzig 1854, S. 37 ff.; Papencordt, Geſch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, S. 133 ff.; A. F. Gfrörer, Gregor VII., 5. Bd, Schaffhauſen 1860, S. 40–99; Mock, De donatione a Carolo Magno sedi apostol. a 774 oblata, Monasterii 1861; Krosta, De Donationibus a Pippino et Carolo Magno sedi apostolicae factis, Regimontii, Pr. 1862; Abbé Dehaisnes, Dissertation critique sur la donation promise par Charlemagne au saint-siége en 774, Arras 1862; S. Abel, Papſt Hadrian I. und die weltliche Herrſchaft des römiſchen Stuhls: FdG, Göttingen 1862, Bd I, S. 453 ff.; A. Pichler, Geſch. der kirchl. Trennung zwiſchen dem Orient u. Occident, 2. Bd, München 1865, S. 662 f.; J. Döllinger, Das Kaiſertum Karls des Großen: München. hiſt. Jahrbuch, 1865, S. 326 ff.; Th. Sickel, Acta Regum et Imperatorum Karolinorum, 2. Bd, Wien 1868, S. 380 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch v. Konſtantinopel, 1. Bd, Regensb. 1867, S. 247 ff.; A. v. Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1867, S. 123 ff.; A. Thijm, Karel de Groote, Amſt. 1867, S. 220 ff.; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII., 1. Tl., Elberf. 1868, S. 273 ff.; J. Ficker, Forſchungen zur Reichs- u. Rechtsgeſch. Italiens, Bd II, Innsbruck 1869, S. 329 ff., S. 347 ff.; L. Oelsner, Jahrb. des fränkiſchen Reiches unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 135 ff.; F. Hirſch, Papſt Hadrian I. und das Fürſtenthum Benevent: FdG, Bd XIII (1873), S. 33 ff.; O. Lorenz, Papſtwahl und Kaiſerthum, Berlin 1874, S. 35 f.; E. Bernheim, Das unächte Dekret Hadrians I. im Zuſammenhang mit den unächten Dekreten Leo VIII. ꝛc. FdG Bd XV (1875), S. 618 ff.; W. Wattenbach, Geſchichte des römiſchen Papſtthums, Berlin 1876, S. 47 ff.; B. Malfatti, Imperatori e papi ai tempi della signoria dei Franchi in Italia, 2. Bd, Mailand 1876, S. 95 ff.; F. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom, 2. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1876, S. 324 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeſchichte Bd III, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1877, S. 441 ff., S. 620 ff.; B. Niehues, Geſch. des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſerthum und Papſtthum im Mittelalter, Bd I, 2. Aufl., Münſter 1877, S. 513 ff.; Henaux, Charlemagne, Liège 1878, 6. édit. p. 70 ss.; O. Kühl, Der Verkehr Karls des Großen mit Papſt Hadrian I., Diſſ., Königsberg 1879; W. v. Gieſebrecht, Geſchichte d. deutſchen Kaiſerzeit, 1. Bd, 5. Aufl., Leipzig 1881, S. 112 ff.; H. Engelen, Die erſten Verſuche zur Gründung des Kirchenſtaates, Halle 1882; Harttung, Diplomatiſch-hiſtor. Forſchungen, Gotha 1879, S. 109 f., S. 365 u. ſ. w.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttg. 1883, ſiehe den ind. nomin.; derſ., Acta pontificum Romanorum inedita, 2. Bd, Stuttg. 1884, S. 22 ff.; Duchesne, Le liber pontificalis, Introduction p. CCXXXIV sq.; R. Genelin, Das Schenkungsverſprechen und die Schenkung Pippins, Wien 1880, S. 27 ff.; Rohrbacher, Univerſalgeſchichte der kathol. Kirche, 11. Bd, bearbeitet von Kellner, Münſter 1880, S. 477 ff.; G. Kaufmann, Deutſche Geſchichte bis auf Karl d. Gr., 2 Bd., Leipzig 1881, S. 307 ff.; W. Martens, Die römiſche Frage unter Pippin und Karl dem Großen, Stuttgart 1881, S. 129 ff. (Rec. L. Weiland, ZKR 17. Bd [1882] S. 368—387; Funk, ThQS 64. Bd [1882] S. 480 ff.); derſ., Neue Erörterungen über die Römiſche Frage unter Pippin und Karl dem Großen, Stuttg. 1882, S. 21 ff.; H. v. Sybel, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpſte HZ 44 (1880) S. 47—85 (= Kl. hiſtor. Schriften 3 S. 65—115); B. Niehues, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpſte, HJG 2. Bd (1881) S. 227 ff.; G. Hüffer, Die Aechtheit der Schenkung Karls d. Gr. von 774, ibid. 2. Bd, S. 242. 253; H. Thelen, Zur Löſung der Streitfrage über die Verhandlungen König Pippins mit Papſt Stefan II. und das Schenkungsverſprechen Pippins und Karls des Großen, Bonn 1882; F. Hirſch, Die Schenkungen Pippins u. Karls d. Gr. an d. röm. Päpſte, Feſtſchr. d. Königsſtädt. Realſchule, Berlin 1882, S. 3—40; Funk, Die Schenkungen d. Karolinger an die röm. Kirche. ThQS 64. Bd, 1882, S. 603–643; Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiastic., t. III, Ratisb. 1882, p. 140 sq.; Th. Sickel, Das Privilegium Otto I. für die röm. Kirche vom Jahre 962, Innsbruck 1883, S. 132 ff.; G. Waitz, Deutſche Verfaſſungsgeſchichte, 3. Bd, 2. Aufl., Kiel 1883, S. 180 ff., 278 ff.; P. Scheffer-Boichorſt, Pipins und Karls des Gr. Schenkungsverſprechen, Mt. des Inſtituts für Oeſterr. Geſchichtsforſchung, V. Bd, (Innsbruck 1884), S. 193—212; J. Langen, Geſchichte der röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, S. 704 ff.; L. v. Ranke, Weltgeſchichte, 5. Tl., 1. Abtl., Leipzig 1884, S. 117; Duchesne, l'historiographie pontificale au VIIIe siècle: Extrait des Mélanges d'archéol. et d'hist., 1884, S. 267 ff.; W. Martens, Die Beſetzung des päpſtlichen Stuhles unter den Kaiſern Heinrich III. und Heinrich IV., Freiburg i. B. 1886, S. 281 ff.; derſ. Die drei unächten Kapitel der Vita Hadrians I. ThQS LXVIII, 1886, S. 601 ff.; S. Abel, Jahrbücher des fränkiſchen Reiches unter Karl d. Großen,

Bd I, 768—788, 2. Aufl. bearb. von B. Simſon Leipzig 1888, Bd II, 789—814, von B. Simſon ebend. 1883; H. Kohl, Annalen des fränkiſchen Reichs im Zeitalter der Karolinger: G. Richter, Annalen d. deutſchen Geſchichte im Mittelalter II, 1887, S. 674—696; K. Lamprecht, Die römiſche Frage von König Pippin bis auf Kaiſer Ludwig d. Fr. in ihren urkundlichen Kernpunkten erläutert, Leipzig 1889; A. Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands, 2. Tl., Leipzig 1890; J. v. Döllinger, Das Papſtthum, Neubearbeitung von Janus, „Der Papſt u. d. Konzil" von J. Friedrich, München 1892, S. 9, 30 f.; R. Weyl, Die Beziehungen des Papſtthums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern, Breslau 1892; Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, vol. I. Roma 1893, S. 141; P. Kehr, Die ſogenannte Karolingiſche Schenkung von 774: HZ Bd 70 (NF 34) 1893 S. 385—441; G. Schnürer, Die Entſtehung des Kirchenſtaates, Köln 1894, vgl. Rec. v. Kehr, GgA 1895, S. 694 ff.; A. Schaube, Zur Verſtändigung über das Schenkungsverſprechen von Kierſy und Rom, HZ 72, NF. 37, (1894) S. 193—222; A. Dove, Corſika und Sardinien in den Schenkungen an die Päpſte: SMA 1894, I, S. 183—238; W. Sickel, Die Verträge der Päpſte mit den Karolingern u. d. neue Kaiſerthum; Deutſche Zeitſchr. f. Geſchichtswiſſ. XI (1894) S. 301—351, XII (1895) S. 1—43; E. Sackur, Die Promiſſio Pipins v. J. 754 und ihre Erneuerung durch Karl d. Gr.: Mt Inſt. öſterr. Geſch. XVI (1895), S. 385—424; K. Hampe, Hadrians I. Vertheidigung der zweiten nicäniſchen Synode gegen die Angriffe Karls d. Gr.: NA XXI (1895) S. 83—113; derſ., ib. XXII S. 748—754; A. Potthaſt, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. Berlin 1896, I S. 566, II S. 1360; E. Mühlbacher, Deutſche Geſchichte unter den Karolingern (= Bibliothek deutſcher Geſchichte), Stuttgart 1896; Th. Lindner, Die ſogenannten Schenkungen Pippins, Karls d. Gr. und Ottos I. an die Päpſte, Stuttgart 1896 (Rec. v. Kehr: GgA 1896 Nr. 2 S. 128—139); W. Martens, Beleuchtung der neueſten Kontroverſen über die römiſche Frage unter Pippin und Karl d. Gr., München 1898.

Hadrian I., Papſt von 772 bis 795, war ein Römer aus angeſehenem Geſchlecht, durchlief unter Paul I. die niederen Stufen des geiſtlichen Standes, wurde von Stefan III. zum Diakon, und nach deſſen Tode auf den Stuhl Petri erhoben (am 1. Februar 772), aber wohl nicht ſo einſtimmig wie das Wahldekret glauben machen will, denn gleich nach ſeiner Erhebung tritt Hadrian I. in die ſchärfſte Oppoſition zu der von Paul Aſiarta geführten longobardiſchen Partei in Rom. Der Anſchluß des Papſtes an die fränkiſche Faktion, ſeine Weigerung, die Söhne Karlmanns, die nach Pavia geflüchtet waren, zu Königen zu weihen und damit als Kronprätendenten Karl dem Großen gegenüberzuſtellen, ſchließlich die auf ſeinen Befehl vollzogene Verhaftung des Aſiarta durch den Erzbiſchof Leo von Ravenna, der dann den Eingekerkerten hinrichten ließ, alle dieſe Vorgänge bewogen den Longobardenkönig Deſiderius in das römiſche Gebiet raubend und plündernd einzufallen, ſchließlich ſogar ſich gegen Rom ſelbſt mit ſeinem Heere in Bewegung zu ſetzen. Da entſchloß ſich Hadrian, durch eine Geſandtſchaft um die Hilfe Karls des Großen zu bitten und erreichte ſchließlich, daß dieſer im September 773 in Italien erſchien und alsbald den Deſiderius zwang, ſich in das ſtark befeſtigte Pavia zurückzuziehen. Während der Belagerung dieſer Stadt, die erſt im Juni 774 fiel, brach König Karl plötzlich nach Rom auf und traf daſelbſt am 2. April, dem Samstag vor Oſtern, ein. Hadrian I., nicht vorher unterrichtet, erſchrack über ſein Kommen, bereitete ihm aber einen glänzenden Empfang. Mittwoch den 6. April fand nach der Vita Hadriani eine Zuſammenkunft in der Peterskirche ſtatt, bei welcher der Papſt den König dringend ermahnte (cap. 41), ut promissionem illam, quam eius sanctae memoriae genitor Pippinus quidem rex, et ipse praecellentissimus Carolus cum suo germano Carlomanno atque omnibus iudicibus Francis fecerunt beato Petro et eius vicario sanctae memoriae domno Stephano iuniori papae, quando in Franciam perrexit pro concedendis diversis civitatibus ac territoriis istius Italiae provinciae et contradendis beato Petro eiusque omnibus vicariis in perpetuum possidendis adimpleret in omnibus. (cap. 42) Cumque ipsam promissionem, quae in Francia in loco qui vocatur Carisiaco facta est, sibi relegi fecisset, complacuerunt illi et eius iudicibus omnia quae ibidem erant adnexa, et propria voluntate, bono et libenti animo aliam donationis promissionem ad instar anterioris ipse antedictus praecellentissimus et revera christianissimus Carolus Francorum rex adscribi jussit per Etherium religiosum ac prudentissimum capellanum et notarium suum: ubi concessit easdem civitates et territoria beato Petro, easque praefato pontifici contradi spopondit, per designatum confinium, sicut in eadem donatione contineri monstratur: id est, a Lunis cum insula Corsica, deinde in monte Burdone, inde in Berceto, deinde in Parma, deinde in Regio, et exinde in Mantua atque in monte Silicis, simulque et universum exarchatum Ravennatium, sicut antiquitus erat atque provincias Venetiarum et Istriam nec non cunctum du-

catum Spoletinum seu Beneventanum. (cap. 43) Facta autem donatione, propria sua manu ipse christianissimus Francorum rex eam corroborans, universos episcopos, abbates, duces et grafiones in ea adscribi fecit. Quam prius super altare beati Petri, et postmodum intus in eius sancta confessione ponentes, tam ipse Francorum rex, quamque eius iudices beato Petro et eius vicario sanctissimo Hadriano papae, sub terribili sacramento, sese omnia conservaturos, quae in eadem donatione continentur, promittentes tradiderunt. Apparem vero ipsius donationis per eundem Etherium adscribi faciens ipse christianissimus Francorum rex, intus super corpus beati Petri, subtus evangelia, quae ibidem continentur et osculantur, pro firmissima cautela et aeterna nominis sui ac regni Francorum memoria, propriis suis manibus posuit: aliaque eiusdem donationis exempla per scriniarium huius sanctae Romanae ecclesiae adscripta eius excellentia secum deportavit. Die vorſtehenden Sätze haben eine ausgedehnte und ſich noch immer erweiternde Speziallitteratur hervorgerufen wie wenige andere Streitfragen der mittelalterlichen Kirchengeſchichte. Denn die hier berichtete ſogenannte karolingiſche Schenkung hat für die Erörterung der weltlichen Souveränität des Stuhles Petri begreiflicherweiſe nach der rechtlichen wie nach der politiſchen Seite eine große Bedeutung erlangt. Aber ſchon die eminente Tragweite der an den Namen Karls des Gr. ſich knüpfenden Konzeſſion für die Geſchichte Italiens und des Kirchenſtaates im Zeitalter der Karolinger mußte der vita Hadriani, der einzigen Quelle, weitgehende Beachtung ſichern. Für die Geſchichte dieſer berühmten Frage iſt es charakteriſtiſch, daß die Forſchung bisher zu keinen ſicheren, allgemein anerkannten Reſultaten gelangt iſt und daß der Zwieſpalt der Auffaſſungen mit dem Gegenſatz kurialer und hiſtoriſcher Auffaſſung ſich durchaus nicht deckt, vielmehr in der Beſchaffenheit der Quelle ihre Urſache hat. Noch gegenwärtig (vgl. Kehr S. 388 N. 1; Martens, Beleuchtung S. 88 ff.; Abel-Simſon S. 161) wird der Bericht der Vita von den einen als freie Erfindung verworfen (Sybel, Ranke, Martens), von den anderen als glaubwürdig anerkannt (Ficker, Duchesne, Kehr S. 437 ff.: Karl wiederholte das Eventualverſprechen von Kierſy), auch die Annahme einer partiellen Interpolation wird vertreten (Scheffer-Boichorſt). Nur die Thatſache, daß Karl ein Schenkungsverſprechen gegeben hat, kann als ſicher behauptet werden (Abel-Simſon S. 163), während die geographiſchen Beſtimmungen ſchweren Bedenken unterliegen.

In den nächſten Jahren nach der Rückkehr Karls aus Italien wurden die freundlichen Beziehungen zwiſchen dem Könige und dem Papſte durch mancherlei Vorgänge getrübt. Der Erzbiſchof Leo von Ravenna, der dem römiſchen Stuhle einige Städte entriſſen, fand zum Kummer des Papſtes, der ihn bei Karl verklagte, keine ungünſtige Aufnahme, als er, um ſich perſönlich zu verantworten, an den fränkiſchen Hof eilte (Abel-Simſon S. 213 ff.). Die Verſtimmung des Königs gegen Hadrian muß damals einen hohen Grad erreicht haben, zog er doch einen päpſtlichen Geſandten wegen ungeziemender Reden zur Verantwortung (ebenda S. 236 f.). Die unaufhörlichen Geſuche des Papſtes um endliche Erfüllung des 774 gegebenen Verſprechens, die Anweiſungen desſelben auf den „Lohn in den ewigen Himmelsburgen" für den Fall, daß Karl die Güter der Kirche vermehre, die vielfachen Beglückwünſchungen Hadrians zu den Siegen des Königs über die Sachſen, welche nur auf Fürbitten des für die Wiedererſtattung ſeiner Gebiete dankbaren Petrus erfolgt ſeien, der von dem Papſte gezogene Vergleich zwiſchen Karl und dem „allergottesfürchtigſten Konſtantin, dem großen Kaiſer", der „durch ſeine Freigebigkeit die Kirche Gottes zu Rom erhöht und ihr Gewalt in Heſperien (Italien) geſchenkt" habe (Cod. Carol. 61, Jaffé Nr. 2423; Bibl. IV p. 199. Darüber herrſcht Streit, ob hier eine Erwähnung der erdichteten donatio Constantini vorliegt vgl. Abel-Simſon S. 319 N. 2; G. Krüger ThLZ 1889, Nr. 17. 18. E. Löning, HZ Bd 65, 1890, S. 193 ff.), alle dieſe Äußerungen mußten dem ſcharfblickenden Könige als der Erguß einer ſchlecht maskierten Habſucht erſcheinen. — Wie ſehr übrigens das Selbſtbewußtſein des Papſtes ſich geſteigert hatte, erſehen wir daraus, daß er, der im Anfange ſeines Pontifikats nach den Regierungsjahren der griechiſchen Kaiſer ſeine Urkunden datiert hatte, ſeit dem 1. Dezember 781 nach den Jahren ſeiner Amtsführung gerechnet hat (Jaffé, Regesta I, p. 289). Doch waren ihm die Griechen, insbeſondere der Patrizius von Sizilien, nicht ungefährlich, denn ſie vereinigten ſich mit den longobardiſchen Herzögen von Benevent und Spoleto, und nötigten ihn, ſich an Karl den Großen mit dringenden Bitten um Hilfeleiſtung zu wenden. Dieſer folgte ihnen jedoch erſt im Jahre 780, nachdem er ſich 776 begnügt hatte, durch einen ſchnellen Übergang über die Alpen den gegen ihn und den Papſt konſpirierenden Herzog von Friaul zu

ſchrecken. Auch jetzt begab ſich Karl wieder nach Rom (781), wo ſeine Söhne Pippin und Ludwig vom Papſte zu Königen, jener von Italien, dieſer von Aquitanien, geſalbt wurden (über die damalige Schenkung vgl. Abel-Simſon S. 377). Als dann der Frankenkönig im Jahre 786 zum viertenmal Italiens Boden betrat, um Arichis von Benevent zu demütigen, gelang es dem Papſte wiederum, von ſeinem freigebigen Beſchützer neue Beſitzungen in Süditalien dem römiſchen Stuhle verſchreiben zu laſſen (ebend. S. 571). — Doch haben Mißhelligkeiten verſchiedenſter Art während der letzten Lebensjahre Hadrians das gute Einvernehmen zwiſchen ihm und ſeinem königlichen Freunde geſtört, es konnte das Gerücht entſtehen, der Beherrſcher des Frankenreichs und König Offa von Mercia unterhandelten wegen ſeiner Abſetzung (Cod. Carol. 96; Jaffé Nr. 2476, Bibl. IV, p. 280 ff.).

Die Bilderſtreitigkeiten (vgl. Bd III S. 224, 24 ff.) bereiteten dem Papſte neue Demütigungen von ſeiten Karls, zugleich aber auch von ſeiten des griechiſchen Kaiſers Konſtantin VI. und deſſen Mutter, der Kaiſerin Irene, die für ihren unmündigen Sohn die Regentſchaft führte. Als dieſe nämlich mit dem Plan umging, den Bilderdienſt in der griechiſchen Kirche wieder herzuſtellen, wandte ſie ſich auch an den Papſt mit der Bitte, zu einem demnächſt ſtattfindenden allgemeinen Konzil ſich perſönlich einzufinden, oder wenigſtens geeignete Legaten zu ſenden (785). In ſeinem Antwortſchreiben (Jaffé Nr. 2448) erſuchte Hadrian die Kaiſerin und ihren Sohn, nachdem er ſeine hohe Freude über ihren Entſchluß der Wiederherſtellung des Bilderdienſtes ausgeſprochen, um Rückerſtattung der von dem bilderfeindlichen Kaiſer Leo III. ſchon 732 eingezogenen Patrimonien Petri und der von dieſem entriſſenen Patriarchalrechte des römiſchen Stuhles in Calabrien, Sizilien und den illyriſchen Provinzen. Er erneuerte zugleich die bereits von Gregor dem Großen erhobene Einſprache gegen den im kaiſerlichen Schreiben dem Patriarchen von Konſtantinopel beigelegten Titel eines universalis patriarcha. Aller dieſer Forderungen wurde aber auf dem im Jahre 787 in Nicäa zuſammentretenden allgemeinen Konzil, welches unter Zuſtimmung der päpſtlichen Legaten das Bilderverbot aufhob, mit keinem Worte gedacht. — Die Akten dieſer Synode, die Hadrian an König Karl 790 überſandte, erregten deſſen lebhaften Widerſpruch und führten ſchließlich zur Abfaſſung der libri Carolini (ſ. d. A. „Karoliniſche Bücher"), in welchen im Auftrage des Kaiſers der Standpunkt der fränkiſchen Kirche gegenüber der römiſchen und griechiſchen auseinandergeſetzt und die Beſtimmungen der bilderfreundlichen Synode von Nicäa verworfen wurden. Obwohl der Papſt für dieſe Beſchlüſſe nach Empfang eines Auszuges der libri Carolini gegenüber dem Könige kräftig eintrat (Alcuini epist. 33; Jaffé Nr. 2483, Bibl. VI, S. 243 ff.), ließ letzterer die Auffaſſung der libri Carolini auf der Synode von Frankfurt 794 beſtätigen und die Beſchlüſſe des erwähnten Konzils von Nicäa verdammen. Einen Erſatz für dieſe Kränkung mußten die in Frankfurt befindlichen Geſandten Hadrians darin finden, daß der von Rom wie von der fränkiſchen Kirche in gleicher Weiſe bekämpfte ſpaniſche Adoptianismus (ſ. d. A. Bd I S. 181 5c) hier öffentlich verdammt wurde. — Bald darauf, am 25. Dezember 795, ſtarb Hadrian, aufs tiefſte von Karl betrauert, der für die Seele des Verſtorbenen Gebete zu verrichten in ſeinem weiten Reiche gebot (Simſon II. Bd S. 108 ff.). Hat auch Hadrian I. ſich während ſeines langen Pontifikats nur allzuſehr von dem einen Streben beherrſchen laſſen, aus dem Kampfe der Franken mit den Longobarden möglichſt großen Gewinn an Gütern und Rechten für die römiſche Kirche zu ziehen, ſo darf ihm doch der Ruhm nicht vorenthalten werden, für die Stadt Rom in jeder Weiſe trefflich geſorgt zu haben, indem er die Stadtmauern erneuerte, die durch Jahrhunderte hindurch verſchütteten Waſſerleitungen wieder herſtellte, in größerem Umfange als irgend einer ſeiner letzten Vorgänger die verfallenden Kirchen reſtaurierte und ſie aufs herrlichſte mit goldenen und ſilbernen Statuen, koſtbaren Teppichen, muſiviſchen Bildern ſchmückte. Eine groß angelegte Perſönlichkeit iſt Hadrian aber nicht geweſen und es war ihm verſagt einen führenden oder auch nur ſtärker ſich geltend machenden Einfluß auf die abendländiſche Politik auszuüben.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Hadrian II., Papſt, 867—872. — Quellen: Vita Hadriani II.: liber pontificalis ed. L. Duchesne (= Bibliothèque des écoles francaises d'Athènes et de Rome, 2e série, Paris 1886) tome II, p. 173 f.; Briefe H.s Mansi XV, p. 819 sq. MSL t. 122 p. 1259—1320, t. 129 p. 1015—1022; Hincmari Annales: MG SS I, p. 452 ss.; Ado, Chronicon ib. II, p. 323; Regino, Chronicon ib. I, p. 580 ss.; Annales Fuldenses ib. I, p. 476 ss.; Hincmari opera ed. Jac. Sirmond, 2 vol., Paris 1645, beſonders wichtig ſind die hier am vollzähligſten enthaltenen Briefe Hinkmars; Baronii Annales ecclesiastici; Hart-

tung, Diplomatiſch-hiſtoriſche Forſchungen, Gotha 1879, S. 151 ff.; J. v. Pflugk-Harttung, Iter Italicum, Stuttgart 1883 (cf. index); Jaffé, Regesta pontificum Romanorum 2. ed. t. I, Lips. 1885, p. 368 sq.; J. F. Böhmer, Regesta imperii, I, Die Regeſten des Kaiſerreichs unter den Karolingern 751—918, neu bearbeitet von E. Mühlbacher, 1. Bd, Innsbruck 1889, S. 460 ff. — Litteratur: A. Bower, Unparth. Hiſtorie der Röm. Päpſte, überſ. von Rambach, Magdeb. und Leipzig 1765, Tl. VI, S. 131 ff.; Rothenſee, Der Primat des Papſtes, herausgeg. v. Räß u. Weis, Mainz 1837, Bd II, S. 180—187; A. F. Gfrörer, Geſch. d. oſt- u. weſtfränkiſchen Carolinger, Bd II, Freib. i. Br. 1848, S. 1 ff.; F. Papencordt, Geſch. der Stadt Rom, herausgegeben v. C. Höfler, Paderborn 1857, S. 164; Weizſäcker, Hincmar und Pſeudo-Iſidor: ZhTh 1858, S. 346 f., 414 ff. ꝛc.; E. Dümmler, Geſchichte des Oſtfränkiſchen Reiches, Bd I, 2. Aufl. Leipzig 1887; C. v. Noorden, Hinkmar Erzbiſchof von Rheims, Bonn 1863, S. 237 ff.; A. v. Reumont, Geſch. der Stadt Rom, Berlin 1867, S. 206 ff.; J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konſtantinopel, Bd II, Regensburg 1867, S. 31 ff.; S. 42 ff., R. Baxmann, die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII. 2. Tl., Elberfeld 1869, S. 28 ff.; F. Maaſſen, Eine Rede des Papſtes Hadrian II. v. J. 869, die erſte umfaſſende Benutzung der falſchen Dekretalen: SWA 1872, LXXII, 521; W. Wattenbach, Geſchichte des röm. Papſttums, Berlin 1876, S. 69 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeſchichte, Bd IV, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1879, S. 308 ff., 360 ff., 489 ff.; F. Gregorovius, Geſchichte der Stadt Rom, 3. Bd, 3. Aufl. Stuttg. 1876, S. 157 ff.; P. A. Lapôtre, Hadrian II. et les fausses décrétales: Revue des questions historiques 27. t., 1880, p. 377 sq.; Griſar, Hadrian II. und die pſeudoiſidoriſchen Dekretalen, ZkTh. 1880, 793 ff.; H. Schrörs, Hinkmar, Erzbiſchof von Reims, Freiburg i. Br. 1884, S. 291 ff.; Rohrbacher, Univerſalgeſch. der kath. Kirche, 13. Bd, herausg. von Tenſi, Münſter 1882, S. 129 ff; Jungmann, Dissertationes selectae in hist. eccl., t. III, Ratisb. 1882, p. 214 sq., 241 sq., 314 sq., 386 sq.; Ranke, Weltgeſch., 6. Tl., 1. Abtl., Leipz. 1885, S. 196 ff.; B. Niehues, Geſch. des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſert. u. Papſttum im MA, 2. Aufl. 2. Bd, Münſter 1887, S. 317 ff.; A. Hauck, KG Deutſchlands 1890, S. 515. 643; J. Langen, Geſch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 113—170; H. Gerdes, Geſch. des deutſchen Volks u. ſeiner Kultur im MA, Leipzig 1891, 1. Bd; E. Mühlbacher, Deutſche Geſch. unter d. Karolingern, (= Bibliothek deutſcher Geſchichte) Stuttgart 1896.

Hadrian, des Talarus Sohn, ſtammte aus einem römiſchen Geſchlechte, welches ſchon zwei Päpſte, Stephanus IV. (768—772) und Sergius II. (844—847), geliefert hatte. Als er in den geiſtlichen Stand eintrat, war er verheiratet. Durch Gregor IV. zum Kardinal von S. Marco erhoben, gewann er durch ſeine unbegrenzte Wohlthätigkeit bald die Herzen der Römer. Zweimal, nach dem Tode Leos IV. (855) und nach dem Ableben Benedikts III. (858) hatte er den Stuhl Petri zu beſteigen ſich geweigert, wurde aber nach dem Ableben Nikolaus I. (13. November 867) durch die einmütige Wahl des Klerus und Volkes im Alter von 75 Jahren zur Annahme der Papſteswürde genötigt. Die Beſtätigung von ſeiten des Kaiſers Ludwig II. erfolgte unverzüglich, am 14. Dezember 867 wurde der neue Papſt konſekriert. Ein übler Anfang war es, daß Herzog Lambert von Spoleto in Rom (lib. pont.: tempore consecrationis) erſchien, ſich mit der noch nicht völlig ausgeſöhnten fränkiſchen Partei verband und die Stadt brandſchatzte. Bald mußte der Papſt noch Schmerzlicheres erleben, ſeine Tochter ward entführt, und als die kaiſerlichen Geſandten den Frevel ahnden wollten, von dem Entführer mitſamt ihrer Mutter Stephania ermordet.

Manches ſchwierige von Nikolaus I. angebahnte Unternehmen blieb Hadrian II. durchzuführen überlaſſen. Zunächſt galt es, endlich eine definitive Entſcheidung in der die fränkiſche Kirche ſo lange und tief bewegenden Angelegenheit, dem Eheſtreit des Königs Lothar II., herbeizuführen. Hadrian II. forderte daher dieſen dringend auf, ſeine rechtmäßige, von ihm aber verſtoßene Gattin Thietberga wieder aufzunehmen (Jaffé Nr. 2892, Mansi XV, 833). Aber gleichzeitig löſte er die von ſeinem Vorgänger gebannte Walrade, die Buhle des Königs, auf Bitten des Kaiſers Ludwig II. vom Banne, unter der Bedingung, daß ſie jeden Umgang mit Lothar aufgebe (Mansi XV, 834; Jaffé Nr. 2897). Letzterer unternahm nun im Jahre 869 eine Reiſe nach Rom, um perſönlich vom Papſt die Zuſtimmung zur Scheidung von ſeiner Gattin zu erlangen. Doch gewährte ihm Hadrian nur die Berufung eines neuen Konzils behufs nochmaliger Unterſuchung der Scheidungsangelegenheit und ließ ſich bereit finden, Lothar das Abendmahl zu reichen (1. Juli 869 in Monte Caſſino), nachdem dieſer vorher beſchworen, gemäß den Befehlen Nikolaus I. mit der gebannten Walrade keinen Verkehr gehabt zu haben. Als Gottes Strafgericht wurde es aufgefaßt, daß den heimkehrenden König in Piacenza am 8. Auguſt 869 ein raſcher Tod hinraffte. Die Bemühung des Papſtes, das Erbrecht des Kaiſers Ludwig II., des Bruders des Verſtorbenen, auf Lothringen zur Anerkennung zu bringen (Jaffé

Nr. 2917 ff. 2926 ff.), waren erfolglos, denn ſofort nach dem Tode Lothars riß ſein Oheim Karl der Kahle, König des weſtfränkiſchen Reichs, Lothringen an ſich und ließ ſich in Metz krönen (9. September), wurde allerdings dann durch Ludwig den Deutſchen zu einer Teilung der von ihm bereits angetretenen Hinterlaſſenſchaft des Verſtorbenen genötigt, in dem Vertrag zu Meerſen (8. Auguſt 870).

Die Verſuche Hadrians, in die fränkiſchen Angelegenheiten ſich einzumiſchen, fanden eine ſchroffe Zurückweiſung durch ein Schreiben (ep. 27) des Metropoliten Hinkmar von Rheims (ſ. den A.), in welchem Hadrian, angeblich als Meinung einiger dem weſtfränkiſchen Könige befreundeter Männer, zu hören bekam, daß ein Papſt nicht zugleich Biſchof und König ſein könne, daß ſeine Vorgänger nur in kirchlichen Dingen Entſcheidungen gefällt hätten, und daß derjenige, der ohne Recht einen Chriſten exkommuniziere, nicht dieſen des ewigen Lebens, ſondern ſich ſelbſt der Schlüſſelgewalt beraube. Als dann eine Synode zu Douzy bei Sedan im Auguſt 871 den Biſchof Hinkmar von Laon, einen Neffen des gleichnamigen Metropoliten von Rheims, infolge ſchwerer vom Könige wie von ſeinem ebengenannten Oheime erhobenen Anſchuldigungen, der biſchöflichen Würde beraubte, der Papſt aber den Verurteilten zur erneuten Unterſuchung der Klagen vor eine römiſche Synode vorlud (Jaffé Nr. 2945), ließ Karl der Kahle durch die Feder des Rheimſer Metropoliten Hadrian eine noch derbere Verwarnung erteilen (MSL 124, 881). Mit Klagen über den päpſtlichen Hochmut begann es und ſchloß mit der Drohung, er ſelbſt werde nach Rom kommen und hinlänglich Zeugen gegen den Biſchof von Laon (Dümmler II, 346 dagegen, daß hier mit einem Zug nach Rom gedroht wird) mitbringen, Hadrian möge ſich hüten, daß ihm nicht das Schickſal bereitet werde, welches den Papſt Vigilius traf, der von der fünften allgemeinen Synode in die Verbannung geſchickt wurde. Jetzt vollzog Hadrian einen ruhmloſen Rückzug. Er ſchrieb dem weſtfränkiſchen König einen Brief (Mansi V, 857; Jaffé Nr. 2951), in dem er ſeine Tugenden und Wohlthaten gegen die Kirche rühmte, ihm für den Fall, daß Ludwig II. ſterbe, die Kaiſerkrone verſprach und die beſchwichtigende Erklärung abgab, daß ſeine früheren, nicht ſo milde lautenden Schreiben ihm während ſeiner Krankheit entlockt, oder gefälſcht ſeien. In dieſem Streite berief ſich der Papſt auf die pſeudo-iſidoriſchen Dekretalen (ſ. den A. Kanonen- und Dekretalenſammlungen), mußte es ſich aber gefallen laſſen, daß Hinkmar von Rheims dieſen neuen Geſetzen ſcharf entgegentrat. Auch in der Angelegenheit des Biſchofs von Laon gab er teilweiſe und Johann VIII., der ihm auf dem Stuhle Petri folgte, völlig nach.

Dagegen ſchien der von Nikolaus I. gegen den Patriarchen Photius von Konſtantinopel gewaltig geführte Kampf unter dem Pontifikate Hadrian II. einen günſtigen Ausgang zu nehmen, inſofern als Photius zuerſt durch eine römiſche Synode am 10. Juni 869 (Mansi XIV, 122 sq.; vgl. Jaffé, Nr. 2913 f.), ſodann durch das allgemeine Konzil zu Konſtantinopel in demſelben Jahre verdammt wurde, und bei dieſer Gelegenheit die römiſchen Primatsanſprüche durch ſeine Legaten mit Erfolg geltend gemacht wurden. Doch der Kaiſer Baſilius Macedo wußte noch in der letzten Stunde dem römiſchen Stuhl einen harten Schlag zuzufügen, indem er durch die Geſandten der Bulgaren den päpſtlichen Legaten erklären ließ, daß die Bulgarei nicht zum römiſchen, ſondern zum konſtantinopolitaniſchen Patriarchate gehöre. Vergeblich waren die Proteſte des Papſtes, ein griechiſcher Erzbiſchof ging zu den Bulgaren und die lateiniſchen Prieſter und Miſſionare wurden von den griechiſchen aus der Bulgarei vertrieben. Dagegen wurde Mähren an den römiſchen Stuhl geknüpft, indem Hadrian den Gebrauch der ſlaviſchen Sprache im Gottesdienſt geſtattete und Methodius zum Erzbiſchof von Sirmium ernannte (Jaffé Nr. 2924). Der auf der ganzen Linie geſchlagene Hadrian II. ſtarb Ende des Jahres (zwiſchen 13. November und 14. Dezember) 872. **R. Zoepffel † (Carl Mirbt).**

Hadrian III., Papſt, 884—885. — Quellen: Liber pontificalis ed. L. Duchesne, tome II, Paris 1892, S. 225; Annales Benedicti MG SS III, p. 199; Annales Fuldenses ib. I, p. 402; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae tom. I, Lips. 1862 p. 29, 650 f. 718; Baronii annales ecclesiastici; Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum tom. I, Ed. II, Lips. 1885, S. 426 f. — Litteratur: E. Dümmler, Geſch. d. Oſtfränkiſchen Reiches, Bd II, Berlin 2. Aufl. 1888 S. 247 f.; R. Baxmann, Die Politik der Päpſte von Gregor I. bis auf Gregor VII., Bd II, Elberf. 1869, S. 60 ff.; O. Lorenz, Papſtwahl und Kaiſertum, Berlin 1874 S. 52; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom, 3. Bd, 3. Aufl., Stuttg. 1876, S. 207 ff.; B. Riehues, Geſch. des Verhältniſſes zwiſchen Kaiſert. u. Papſtt. im Mittelalter, 2. Bd, Münſter 1887, S. 438 f.; J. Langen, Geſchichte d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 298 ff.; E. Mühlbacher, Deutſche Geſch. unter den Karolingern (= Bibl. deutſch. Geſch.) S. 610.

In Rom geboren, Sohn eines Benedikt, wurde H. im Mai 884 zum Nachfolger des Papſtes Marinus gewählt. Die Nachricht, daß er einen gewiſſen Gregor vom Aventin blendete und die Gattin eines Superiſten (über dieſes Amt vgl. Gregorovius Bd II S. 420 f.) nackt durch die Straßen Roms peitſchen ließ, deutet auf Unruhen in der Stadt. Daß Hadrian bereits beſtimmt haben ſoll, die Ordination eines neugewählten Papſtes könne auch vor ſich gehen, ohne daß das Eintreffen der kaiſerlichen Beſtätigung abgewartet werde, und daß die Kaiſerkrone fortan einem Fürſten Italiens übertragen werden ſolle, ſind durch kein zeitgenöſſiſches Zeugnis beglaubigte Nachrichten des unzuverläſſigen Martinus Polonus. Als H. der Einladung des Kaiſers Karl des Dicken zu dem Reichstag nach Worms Folge leiſten wollte, ſtarb er auf dem Wege dahin in der Nähe Modenas im Auguſt 885 und wurde in Nonantula begraben (Lib. pontific.). **R. Zoepffel † (Carl Mirbt).**

Hadrian IV., Papſt, 1154—1159. — Quellen: Vita Hadriani IV. a Bosone cardinali conscripta: Liber pontificalis ed. L. Duchesne, tome II Paris (1892) p. 388 ff.; J. M. Watterich, Pontificum Romanorum vitae, tom. II, Lips. 1862, p. 323 ss.; Guilelmus Neubrigensis, Rerum Anglicarum libri V, ed. Thomas Hearne, Oxonii 1719, vol. I, p. 126 ss.; Otto von Freiſing, Gesta Friderici I.: MG SS XX, p. 403 ss.; 420 ss.; Radevicus von Freiſing, continuatio der von Otto von Freiſing verfaßten Gesta, ibid. p. 454 ss.; Sigeberti Continuatio Aquicinctina ib. VI, p. 408; Centius Camerarius, Liber censuum: Watterich, tome II, p. 342 s.; Romualdus Salernitanus, Chronicon: Muratori, Rerum Italicarum scriptores tom. VII, p. 196 ss.; Hadriani IV. et Wilhelmi regis concordia Beneventana: Watterich II, p. 352 ss.; Guilelmus Tyrius, Belli sacri historia: Bongarsius, Gesta Dei per Francos, Hanoviae 1611, p. 932; die Briefe und Bullen Hadrians IV.: MSL t. 188 p. 1361 ss.; Baronii Annales eccles.; Jaffé, Regesta Pont. Rom., 2. Aufl. tom. II, p. 102—145, 760 f.; J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum inedita Rom., I. Bd, Tüb. 1880 S. 216 ff.; 2. Bd, Stuttg. 1884, S. 357 ff.; 3. Bd Stuttg. 1886, S. 162 ff.; derſ., Iter Italicum, Stuttg. 1883 (ſ. index); Löwenfeld, Epistolae pontif. Rom. ineditae, Lipsiae 1885, p. 119 sq.

Litteratur: Chr. W. Fr. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der römiſchen Päpſte, 2. Ausg., Göttingen 1758, S. 255 ff.; A. Bower, Unparth. Hiſtorie der römiſchen Päpſte, überſetzt von Rambach, Tl. VII, Magdeb. u. Leipz. 1768, S. 237 ff.; R. Raby, Pope Hadrian IV., an historical sketch, Lond. 1849; J. Ficker, Reinald von Daſſel, Erzbiſchof v. Köln, Köln 1850, S. 15 ff.; J. Janſſen, Wibald von Stablo u. Corvey, Münſter 1854, S. 206 ff.; F. Papencordt, Geſch. der Stadt Rom im MA, herausg. von C. Höfler, Paderb. 1857, S. 262 ff.; C. de Cherrier, Histoire de la lutte des Papes et des Empereurs de la maison de Souabe, t. I, Paris 1858, p. 113 ss.; H. Reuter, Geſch. Alexander III., Bd I, 2. Aufl., Leipz. 1860, S. 3 ff.; W. Wattenbach, Iter Austriacum: Arch. f. öſterr. Geſch., Bd XIV, S. 60 ff.; Tourtual, Böhmens Anteil an den Kämpfen Kaiſer Friedrich I. in Italien, Tl. II, das Schisma, München 1866, S. 195 ff.; A. v. Reumont, Geſch. d. Stadt Rom, Bd II, Berl. 1867, S. 442 ff.; H. Prutz, Studien zur Geſchichte Kaiſer Friedrich I., Progr., Danzig 1868, S. 27 ff.; J. Ficker, Forſchungen zur Reichs- und Rechtsgeſchichte Italiens, Bd II, Innsbruck 1869, S. 137, S. 265 f., S. 295, 302, 306, 311, 317, 323 ꝛc.; Fr. J. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 78 ff.; H. Prutz, Kaiſer Friedrich I., Bd I, Danzig 1871, S. 65 ff.; Fr. v. Raumer, Geſchichte der Hohenſtaufen, 4. Aufl. 1871, Bd II; M. Meyer, Die Wahl Alexander III. u. Victor IV., Götting. 1871, S. 60 ff.; F. Baumbach, Arnold v. Selenhofen, Erzb. v. Mainz, Göttingen 1871, S. 44 ff.; H. Jungfer, Unterſuchung der Nachrichten über Friedrich I., griech. u. norm. Politik, Berl. 1874, S. 20 ff.; W. Wattenbach, Geſch. d. röm. Papſtthums, Berlin 1876, S. 170 ff.; F. Gregorovius, Geſch. d. Stadt Rom, 4. Bd, 3. Aufl., Stuttg. 1877, S. 490 ff.; W. v. Gieſebrecht, Geſch. der deutſchen Kaiſerzeit, 5. Bd, Braunſchw. 1880, S. 54 ff.; W. Ribbeck, Friedrich I. u. die römiſch Kurie in den Jahren 1157—1159, Leipzig 1881, S. 8 ff.; Langer, Pol. Geſchichte Genuas und Piſas im XII. Jahrhundert, Leipzig 1882, S. 61 ff.; Wolfram, Friedrich I. und das Wormſer Concordat, Marb. 1883; Jungmann, Dissertationes selectae in histor. ecclesiast., t. V, Ratisb. 1885, p. 105 sq.; A. Wagner, Die unteritalieniſchen Normannen und das Papſttum in ihren beiderſeitigen Beziehungen von Viktor III. bis Hadrian IV., Breslau 1884; Malone, Adrian IV, and Ireland: Dublin Review, 1884, p. 316 ff.; J. v. Hefele, Conciliengeſchichte, 5. Bd, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1886; O. Pfülf, Papſt Hadrian IV. und die Schenkung Irlands: Stimmen a. Maria Laach XXXVII, 1890, S. 382—396, 487—517; v. Pflugk-Harttung, ZſKG XIII, 1892, S. 110—114; Scheffer-Boichorſt, Hat Papſt Hadrian IV. zu Gunſten des engliſchen Königs über Irland verfügt?: Mt Oeſt. Geſch. IV Erg. Bd 1893 S. 101 ff. (Plan, Irland als päpſtliche Lehen dem König von England zu übertragen, nicht ausgeführt); J. Langen, Geſchichte d. röm. Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III., Bonn 1893, S. 417—438; J. Jaſtrow und G. Winter, Deutſche Geſchichte im Zeitalter der Hohenſtaufen 1. Bd (1125—1190), Stuttgart 1897 (= Bibl. deutſch. Geſch.) S. 442 f. 454—460, 497—500; A. Hauck, Friedrich Barbaroſſa als Kirchenpolitiker (akadem. Rede), Leipzig 1898;

Fr. Cerroti, Bibliografia di Roma medievale e moderna, Roma 1893, p. 144 f.; vgl. die Artikel Arnold von Brescia, Alexander III.

Nikolaus Breakſpear war als Sohn eines Prieſters Robert im Beginn des 12. Jahrhunderts in England geboren. Von ſeinem Vater verſtoßen, wanderte er nach Frankreich aus und fand endlich nach einer Schule ſchwerer Entbehrungen in Paris und Arles, woſelbſt er ſtudierte, im St. Rufuskloſter, nicht weit von Avignon, als Mönch eine Zufluchtsſtätte. Hier zum Prior, dann zum Abte erhoben (1137), hatte er den Mönchen ſeines Kloſters gegenüber, welche in ihm nur den Fremden und läſtigen Reformator ſahen, einen ſchweren Stand. Ihren Anfeindungen wurde er durch Papſt Eugen III. entzogen, der ihn zum Kardinalbiſchof von Albano ernannte. Wie hoch dieſer Papſt ihn ſchätzte, beweiſt die ſchwierige Miſſion (1152), das Verhältnis der Kirchen von Norwegen und Schweden zum Erzbistum Lund zu regeln. Dies geſchah dann in der Weiſe, daß durch die Erhebung Drontheims zur Metropole Norwegen unabhängig wurde, während Schweden dem Erzbiſchof von Lund als apoſtoliſchem Legaten und Primas von Schweden unterſtellt bleiben ſollte. Den im November 1154 nach Rom zurückkehrenden Kardinalbiſchof empfing Anaſtaſius IV. mit den höchſten Ehrenbezeugungen, um ihm dann bald auf dem Stuhl Petri Platz zu machen. Der am 4. Dezember 1154 zum Papſte erwählte und am folgenden Tag konſekrierte Kardinalbiſchof Nikolaus von Albano nannte ſich Hadrian IV., es iſt der einzige Engländer, den die Reihe der Päpſte aufweiſt.

Einen gefährlichen Gegner fand er in Rom an Arnold von Brescia (vgl. Bd II, S. 121, 23 ff.), der neben ſeiner religiös-ethiſchen Oppoſition gegen die Hierarchie, ihre Reichtümer, Anmaßungen und Laſter für die Wiederherſtellung der Herrlichkeit des alten Rom und die Unabhängigkeit der Stadt von der päpſtlichen Gewalt eintrat. Vergeblich forderte Hadrian IV. die Vertreibung Arnolds; erſt das 1155 über die Stadt verhängte Interdikt nötigte die Senatoren, in die Verbannung des gewaltigen Reformators zu willigen. Des unſtät umhergetriebenen Arnolds ſich zu bemächtigen und ihn der Kurie auszuliefern, war die Bedingung, die der Papſt dem aus Norditalien herbeieilenden Könige Friedrich I. für die Übertragung der römiſchen Kaiſerkrone ſtellte. Dadurch, daß Friedrich dieſem Anſinnen entſprach, beraubte er ſich eines wichtigen Werkzeuges für die ſpäteren Kämpfe mit eben dieſem Papſte.

Schon bei der erſten perſönlichen Berührung Hadrians mit Friedrich I. am 9. Juni 1155 kam es zu einem Zuſammenſtoß. Die Weigerung Friedrichs, dem Papſte den Steigbügel zu halten, hätte, wenn jener ſie nicht noch zur rechten Zeit fallen gelaſſen, ſchon damals Hadrian zum unverſöhnlichen Feinde des Königs gemacht. Dem ſich Demütigenden, der durch die Erneuerung des Konſtanzer Vertrages (vgl. V. Bd S. 586, 33 ff.) zur Unterwerfung der Römer unter den Stuhl Petri und zum Kampf gegen die Normannen ſich verpflichtete, ſetzte er am 18. Juni 1155 in St. Peter die Kaiſerkrone aufs Haupt. Hierdurch verdarb es aber Hadrian völlig mit den Römern, die dem Kaiſer ihre Anerkennung verſagten. Mit dem von Rom aufbrechenden Friedrich verließ der Papſt in Begleitung ſeiner Kardinäle als Flüchtling die Stadt und folgte dem Heere. — An dem ernſten Willen des Kaiſers, ſein Verſprechen der Unterwerfung des Königs Wilhelm I. von Sizilien einzulöſen, hat es nicht gefehlt, aber die auf die Rückkehr nach Deutſchland drängenden deutſchen Fürſten haben es ihm unmöglich gemacht. Als Friedrich I. Italien verlaſſen, hat dann der Papſt gegen den Beherrſcher Siziliens ſich ſelbſt zu helfen geſucht, rief die mit ihrem Könige unzufriedenen Barone zu den Waffen, und errang einen ſolchen Erfolg, daß ſich Wilhelm I. bald zu den unterwürfigſten Bitten und weitgehendſten Verſprechungen genötigt ſah. Als er aber bei Hadrian kein Gehör fand, ermannte ſich der ſchwer gekränkte König und kämpfte gegen die Aufſtändiſchen mit ſolchem Glücke, daß er ſeinem Gegner auf dem Stuhle Petri einen Frieden und in dieſem die Belehnung mit Sizilien, Apulien und Capua, ſowie in betreff Siciliens wichtige kirchliche Vorrechte abnötigte (Vertrag zu Benevent Juni 1156). Nach dieſem Friedensſchluß konnte H. Ende 1156 nach Rom zurückkehren.

Doch dieſe Ausſöhnung mit Wilhelm von Sizilien brachte Hadrian in eine ſchwierige Stellung zum Kaiſer, der in dem einſeitigen Friedensſchluß des Papſtes mit dem Könige von Sizilien eine Verletzung des mit dem Papſte vor der Kaiſerkrönung geſchloſſenen Übereinkommens und in der Belehnung des Königs durch den Papſt einen Eingriff in ſeine Souveränitätsrechte ſah. Die eingetretene Verſtimmung ging in offene Feindſchaft über, als die Kardinäle Roland, der ſpätere Alexander III., und Bernhard dem Kaiſer auf dem Reichstage zu Beſançon Okt. 1157 einen Brief ihres Herrn überreichten, in welchem dieſer von der Uebertragung der Kaiſerkrone und den „Benefizien“ ſprach, welche Friedrich von ihm empfangen habe. Ob das Wort beneficium in der techniſchen Bedeutung

„Lehen“ oder in dem urſprünglichen Sinn „Wohlthat“ aufgefaßt werden ſollte, war nicht klar und wurde nicht geprüft. Als der Kanzler Reinald von Daſſel bei der Uebertragung des päpſtlichen Schreibens ins Deutſche das Wort in dem erſten Sinn wiedergab, brach in der Verſammlung ein Sturm der Entrüſtung los und die ihres Lebens in Beſançon nicht mehr ſicheren Legaten wurden zur ſchleunigſten Rückkehr nach Rom genötigt. Ein kaiſerliches Rundſchreiben gab dem geſamten Volke zu wiſſen, wie anmaßend ſich der Papſt benommen und rief einen ſo heftigen und allgemeinen Unwillen gegen die Kurie hervor, daß die Erzbiſchöfe und Biſchöfe Hadrian IV., als dieſer ſich mit der Aufforderung an ſie gewandt hatte, Friedrich I. zu einer Genugthuung gegenüber den beiden zurückgewieſenen Kardinälen zu bewegen, ihre entſchiedene Mißbilligung des vom Papſte gewählten, anſtößigen Ausdrucks, ausſprachen. Hadrian, der ſich Anfang 1158 durch das Erſcheinen eines griechiſchen Heeres in Italien und durch einen Aufſtand der Römer in gefährlicher Lage befand, lenkte nun ein und überſandte an Friedrich I. ein Schreiben, in welchem er erklärte, das Wort beneficium in der That nur im Sinne von Wohlthat gebraucht zu haben. — Das Nachgeben des Papſtes als ein Zeichen ſeiner Schwäche auffaſſend, ſtellte der Kaiſer, als er 1158 zur Demütigung der lombardiſchen Städte über die Alpen eilte, an die italieniſchen Biſchöfe die Forderung, ihm den Lehnseid zu ſchwören und ihm das Fodrum (Proviantlieferung) zu leiſten. Der nach der Eroberung Mailands (8. September 1158) auf der Höhe der Macht angelangte Kaiſer ließ auf den roncaliſchen Feldern vor verſammeltem Reichstag (11. November) von den angeſehenſten Juriſten Bolognas die Imperatorenrechte feſtſtellen. Die hier proklamierten Beſchlüſſe machten den Kaiſer zur Quelle aller irdiſchen Gewalt und Macht und bedeuteten eine ſchroffe Ablehnung der weltlich politiſchen Anſprüche des Papſttums wie ſie auf der anderen Seite die Intereſſen der lombardiſchen Städte ſchwer verletzten. Der Gegenſatz zwiſchen der Kurie und Friedrich wurde noch durch die Weigerung des Papſtes verſchärft, einen vom Kaiſer für den Erzſtuhl von Ravenna vorgeſchlagenen Kandidaten zu beſtätigen, und nahm bald einen akuten Charakter an. Hadrian brüskierte den Kaiſer dadurch, daß er ihm durch einen Mann von niederem Stand und in zerlumptem Aufzug ein Schreiben überbringen ließ, Friedrich ſeinerſeits revanchierte ſich dadurch, daß er in dem an den Papſt gerichteten Schreiben ſeinen Namen dem Hadrians vorſetzte und der Anrede im Singular ſich bediente. Noch heftiger wurde Friedrich zum Zorne gereizt, als päpſtliche Legaten ihm neben der Beſchwerde über den Bruch des Konſtanzer Vertrages die Forderung überbrachten, von den Biſchöfen Italiens ſich weiterhin keinen Lehenseid leiſten zu laſſen, die Mathildiſchen Güter, das Herzogtum Spoleto, Sardinien, Corſika, Ferrara ꝛc. entweder dem Stuhle Petri zurückzugeben oder Tribut zu zahlen, ſowie das Anrecht des heiligen Petrus auf jedes Amt und alle Regale in Rom anzuerkennen. Dieſen Anmaßungen begegnete der Kaiſer ſchließlich mit der ſcharfen Erklärung, daß, ſtreng genommen, der Lehenseid ihm auch vom Papſte geleiſtet werden müſſe, daß alles, was dieſer beſitze, ein von Konſtantin dem Biſchof Sylveſter verliehenes Regal ſei. — Für den bevorſtehenden Kampf ſuchten die beiden Gegner Bundesgenoſſen, und während Hadrian, der der römiſchen Republik und ihrer Freiheit den Tod geſchworen, ſich mit den für ihre Freiheit ſtreitenden lombardiſchen Städten verband, ſetzte ſich der Kaiſer, der dieſe zur Rettung ihrer Selbſtſtändigkeit ſich bewaffnenden lombardiſchen Kommunen niedertrat, mit den die Grundſätze Arnolds nach wie vor vertretenden Römern ins Einvernehmen. Schon beriet Hadrian mit den Kardinälen über den gegen den Kaiſer zu ſchleudernden Bann, als ihn, am 1. September 1159 in Anagni der Tod ereilte. — Hadrian IV. war ein Hierarch, der das Ideal des nach der Univerſalmonarchie ſtrebenden Papſttums klar erfaßte und mit Leidenſchaft für dasſelbe kämpfte. Daß er auch Stimmungen zugänglich war, in denen ihm die Laſt ſeiner Würde unerträglich ſchien, bezeugt Johann von Salisbury (Polycraticus VIII 23), der als Geſandter des engliſchen Königs in Rom Gelegenheit hatte, ihm näher zu treten.

R. Zöpffel † (**Carl Mirbt**).

Hadrian V., Papſt, 1276. — Quellen und Litteratur: Potthast, Regesta Pontificum Romanorum, Berl. 1874, p. 1700s; A. Chroust, Ein Brief Hadrians V. NA XX, p. 233f.; F. Gregorovius, Geſch. der Stadt Rom, Bd V, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 452f.

Der Kardinaldiakon von St. Adrian, Ottobuono de' Fieschi, Neffe Innocenz' IV., der von Clemens IV. nach England mit dem ſchwierigen Auftrag geſandt war, den Frieden zwiſchen Heinrich III. und ſeinen Baronen wiederherzuſtellen, ging aus einem Konklave, welches Karl von Anjou die ganze Härte der Wahlkonſtitution Gregors X. (vgl.

oben S. 125, 30 ff.) hatte koſten laſſen, als Papſt Hadrian V. am 12. Juli 1276 hervor. Sogleich nach ſeiner Erhebung widerrief er das genannte Konklavegeſetz als ein die Kardinäle durch Einſchließung und Hunger allzuſchwer bedrückendes. An der Aufſtellung eines neuen Wahlmodus wurde er verhindert durch den Tod, der ihn, den noch nicht einmal zum Prieſter Geweihten, in Viterbo am 18. Auguſt 1276 ereilte.

R. Zöpffel † (Carl Mirbt).

Hadrian VI., Papſt, 9. Jan. 1522 bis 14. Sept. 1523. — Litteratur. I. Quellen und Quellennachweiſe. Aeltere, z. T. gleichzeitige Darſtellungen, welche ſtellenweiſe als Quellen benutzt werden können, ſind abgedruckt bei Burmannus, Hadrianus VI. sive Analecta historica de H. VI., Trajecti ad Rh. 1727; dort auch Urteile älterer Autoren über H., S. 321 f., u. die Korreſpondenz des Papſtes, ſoweit ſie damals bekannt war (S. 443 f.). Danz, Anal. crit. de H. I, II (Jenae 1813 sq.) enth. den Briefwechſel mit Erasmus; Gachard, Correspondance de Charles V. et d'Adrien VI, Bruxelles 1859. Dazu Berichtigungen bei E. von Höfler, Zur Kritik und Quellenkunde der erſten Regierungsjahre Karls V. (Denkſchr. der Wiener Akad., hiſt. Klaſſe Bd 25, S. 337 ff., 1876); Lanz, Correſpondenz Kaiſer Karls V., Bd 1 (1844); Brewer, Letters and Papers . . . of the reign of Henry VIII. (1884 ff.) beſ. Bd III; Bergenroth, Calendar . . relating to the negotiations between England and Spain II (1866); derſelbe, Supplement to vol. I u. II (1868); Sanuto's Diarien ad 1522 f. (Venezia). — Die Frage nach dem Verbleib der von Hadrian hinterlaſſenen Papiere hat zuerſt de Ram, Notice sur les papiers d'Etat du pape Adrien VI., transportés à Liège... (Bulletins de la Commission royale II, 1. XI, p. 59, Brüſſel 1858) verhandelt und zwar mit negativem Reſultat: er bleibt bei der Angabe Gregors XIII. ſtehen, daß der Sekretär Hezius nach dem Tode des Papſtes alle „scripturae" mit ſich genommen habe und ſie dann verſchwunden ſeien. Dem tritt v. Höfler (ſ. oben) auch in der Monographie über H. (Wien 1880) bei; im weſentlichen auch Bacha, Nouvelles recherches sur A. (Compte rendu de la Commission etc., Brüſſel 1890, S. 125 ff.) Dagegen hat neuerdings v. Domarus, Die Quellen zur Geſch. Papſt H. VI. (HJG XVI [1896] mit Recht darauf hin- bezw. nachgewieſen, daß der noch vorliegende Beſtand authentiſchen und offiziellen Materiales ein recht erheblicher iſt, insbeſondere in Geſtalt von Regiſter-, Cameral u. Supplikenbänden in römiſchen Sammlungen. Mit Rückſicht darauf will denn auch Pieper (HJB ebd.) die „scripturae" jenes Breves Gregors XIII. in weit engerem Sinne als bisher verſtanden wiſſen. Uebrigens würde ſchon ein Blick in Gachard's Archives du Vatican [187]4, S. 114 gezeigt haben, daß unter den 1810 nach Paris transportierten römiſchen Archivbeſtänden ſich 49 Supplikenbände aus Hadrians Pontifikat und unter den Breven- und Bullenkonzeptbänden ſich jedenfalls auch eine entſprechende Anzahl von ihm erlaſſener Schreiben befunden haben müſſen, von denen vorauszuſetzen war, daß ſie aus der übrigen Maſſe wieder nach Rom zurücktransportiert worden ſeien.

II. Schriften Hadrians. Ueber dieſ. vgl. Burmannus a. a. O. Es ſind Commentarius ad l. IV. Sententiam; Quaestiones quodlibeticae; Computus hominis agonizantis und De Saeculo pertuso sive de superbia (zwei Traktate); regulae Cancellariae apostolicae. Ungedrucktes verzeichnet Reusens, Syntagma doctr. theol. Hadriani VI. Lovanii 1861, p. XXIII, über Gutachten deſſ. ebd. p. 235 ff. Die Inſtruktion an Chieregati iſt vielfach gedruckt, auch bei Raynaldus z. J. 1522.

III. Bearbeitungen. Aeltere Darſtellungen ſ. bei Burmannus. Zur Zeitgeſchichte: Prescott, Geſch. der Regierung Ferdinands und Iſabellas von Spanien Bd II (1842); de Leva, Storia documentata di Carlo V. ... (Venezia 1864), t. II. p. 127 ff.; Bergenroth, Kaiſer Karl V. und ſ. Mutter Johanna (H. Z. XX. 1868), S. 260 ff.; v. Reumont, Geſch. d. Stadt Rom III, 2 (1870); Gregorovius, daſſ., VIII S. 382 ff.; Ranke, D. Geſch. im Zeitalter der Ref. II.; Broſch, Geſch. d. Kirchenſt. I (1880); Maurenbrecher, Kath. Ref. I (1880) S. 65 ff. — Spezielle Darſtellungen: v. Höfler, Wahl und Thronbeſteigung des letzten deutſchen Papſtes, SWA Bd 72, 1872, dazu die Kritik von Reumont, arch. stor. it. III vol. 18; derſelbe, Papſt Adrian VI. [Wien 1880]; derſelbe, Zur Kritik ꝛc. (ſ. o.); derſelbe, Karl V. und H. VI. (SWA 1876); v. Ranke, Die röm. Päpſte Bd I (6. Aufl. 1874), S. 59 ff.; Rippold, Die Reformbeſtrebungen P. Hadrians VI. ꝛc. (Hiſt. Taſchenb. V, 1875, S. 183 ff.); H. Bauer, Hadrian VI. (Heidelberg 1876); Lepitre, Adr. VI., Paris 1880; Marchesi, Papa Adriano VI, Verona 1882; Gſell, Der Pontifikat Adr. VI. (Theol. Zeitſchrift a. d. Schweiz 1894).

Hadrian war im Jare 1459 in Utrecht als Sohn eines gewiſſen Florentius geboren; ob der Familienname ſeines Vaters — jedenfalls lautete derſelbe nicht Boeyens — Rodenburgh oder Dedel hieß, läßt ſich nicht mit Sicherheit ſagen, doch ſprechen gewichtige Gründe dafür, daß er der letztgenannten Familie entſtammte. Dem Knaben ward der als rechtſchaffen und fromm gerühmte Vater bald entriſſen. Den Unterricht enthielt er zuerſt in ſeiner Heimatsſtadt, dann in einer Schule der Brüder des gemeinſamen Lebens, ſei es nun in Zwolle, wie Moring, der Zeitgenoſſe und Biograph Hadrians behauptet, oder in Deventer, wie ſpätere Schriftſteller annehmen. Vielleicht erklärt die die Verweltlichung der Kirche, die Entſittlichung der Welt- und Kloſtergeiſtlichkeit bekämpfende Richtung der

Brüder des gemeinſamen Lebens zum Teil die ſpätere Geneigtheit des Papſtes Hadrian zu Reformen auf dem kirchenrechtlichen und ſittlichen Gebiete. Zu ſeiner weiteren Ausbildung begab er ſich nach Loewen, wo er ſich zunächſt reiche Kenntniſſe in der Philoſophie erwarb, beſonderen Fleiß aber auf ein gründliches Studium der Theologie und des Kirchenrechts verwandte. Auf das Eingehendſte machte er ſich mit den Scholaſtikern, vor allem mit Thomas von Aquino und Petrus Lombardus, bekannt.

Von dem Ernſt ſeiner wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung mit der Theologie hat er ſpäter Zeugnis abgelegt in ſeinem Commentarius in lib. IV. Sententiarum Petri Lombardi, ſowie in den Quaestiones quodlibeticae. Er begann nun ſelbſt in Loewen zu lehren und gewann durch ſeinen trefflichen Vortrag, durch ſeine Gewandtheit im Disputieren ein großes Auditorium. Ihm, dem Unbemittelten, verlieh die verwitwete Herzogin Margaretha von Burgund eine Geldunterſtützung zur Erlangung des Grades eines Doctor Theologiae. Einige Zeit darauf wurde er Dekan der Stiftsherren von St. Peter zu Loewen und Vizekanzler der dortigen Hochſchule. Schon damals ſuchte er die Sitten und Gebräuche des ihm untergebenen Klerus zu beſſern, ſtieß aber auf den heftigſten Widerſtand. Aus ſeiner bisherigen Thätigkeit wurde Hadrian durch den Auftrag Kaiſer Maximilians, den Unterricht ſeines Enkels Karl zu übernehmen, im Jahre 1507 geriſſen; ihm gelang es, die Zuneigung ſeines Schülers zu erwerben, obwohl er denſelben — allerdings vergebens — anzuhalten ſuchte, die Wiſſenſchaft nicht über die Waffenübungen zu vernachläſſigen. Bei Gelegenheit einer Reiſe an den Hof Ferdinands des Katholiſchen von Spanien, um Mißhelligkeiten zwiſchen dieſem und ſeinem Großſohn Karl beizulegen (1515) wurde er zum Biſchof von Tortoſa und zugleich zum Inquiſitor in Aragonien ernannt; 1517 erhob ihn dann Leo X. zum Kardinal. Ihn, der ſchon nach Ferdinand des Katholiſchen Tode in Gemeinſchaft mit dem Kardinal Ximenez die Verwaltung Spaniens übernommen hatte, ſetzte daſelbſt Karl 1520, als er in die Niederlande und von dort zur Kaiſerkrönung ging, zu ſeinem Stellvertreter ein. Noch ſtand er an dieſem ſchwierigen Platze, den ihm die über die Wahl eines Ausländers zum Reichsverweſer erzürnten Spanier völlig unleidlich machten, als ihn in Vittoria die Nachricht von ſeiner Erhebung auf den Stuhl Petri traf. Dieſelbe erfolgte am 9. Januar 1522 faſt einſtimmig. Der Kardinal Giulis de Medici ſoll, als er erkannte, daß die Stimmen der Wähler ſich nicht auf ihn — wie er gehofft — einigen würden, den Biſchof von Tortoſa in Vorſchlag gebracht haben. Die Rückſicht auf den Kaiſer beſtimmte die Kardinäle wohl in erſter Linie, den durch ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen frommen Lebenswandel beſtens empfohlenen Niederländer mit der Tiara zu ſchmücken; eine direkte Beeinfluſſung des Konklaves durch Karl V. läßt ſich jedoch nicht nachweiſen. Der Verdruß der Römer war groß, als ſich die Nachricht von der Erhebung Hadrians — der als Papſt ſeinen Namen nicht wechſelte — durch die Stadt verbreitete, und ſteigerte ſich noch, als dieſer dann ohne allen Prunk in Rom einzog, und in demſelben Grade zu ſparen ſuchte, in welchem ſein Vorgänger verſchwendet hatte. Hadrian ging von Kampf zu Kampf. In Spanien hatte, als die Empörung der Städte ausbrach, die in dem Namen derſelben handelnde heilige „Junta“ ſich ſeiner bemächtigt, um ihn zur Niederlegung ſeines Amtes zu zwingen, jedoch entkam er ſeinen Bedrängern. Er ſehnte ſich nach Ruhe, als ihn die Nachricht von ſeiner Wahl einer noch ſchwierigeren Stellung entgegenführte. In Deutſchland durften alle reformfreundlichen Elemente ihn auf dem Stuhle Petri mit Freuden begrüßen. Hatte er auch als ſtreng ſcholaſtiſcher Geiſt das Verdammungsurteil der Loewener Univerſität über Luthers Schriften, das ihm, dem damals noch in Spanien weilenden Biſchof zugeſandt worden war, nicht bloß gebilligt, ſondern in einem Briefe an die Loewener Theologen ſich auch dahin geäußert, daß ſo grobe Ketzereien, wie Luther ſich deren ſchuldig mache, kaum einem Schüler in der Theologie zugetraut werden könnten, mag er auch als Großinquiſitor von Aragonien und ſpäter als Generalinquiſitor von ganz Spanien 25 000 Angeklagte verurteilt und als ſolcher der Verbreitung der Schriften Luthers in Spanien alle erdenklichen Hinderniſſe in den Weg gelegt haben, ſo mußte es doch immerhin ein gutes Vorurteil erwecken, daß er noch als Kardinal ſich in ſeinem Kommentar zum Lombarden klar gegen die Infallibilität der Päpſte ausgeſprochen. In ihm ſah Erasmus den rechten Steuermann der Kirche in dieſen ſtürmiſchen Tagen, von ihm hoffte er die Abſtellung der Mißbräuche an der Kurie; an ihn wandte ſich der Spanier Vives mit ſeinen Reformvorſchlägen, von ihm verkündete Aurelius von Gouda, der Verfaſſer einer Apokalypſe, werde die Beſſerung der Kirche ausgehen; bei ihm beklagt ſich Pirkheimer über die Dominikaner, welche die ganze Schuld an Luthers Oppoſition trügen. Auch die reformfreundliche Richtung im Kardinalkollegium kam ihm mit der Erwartung entgegen, daß er dem gänzlichen Zerfall

der Kirche durch eine Reformation an Haupt und Gliedern vorbeugen werde. Der Sprecher dieſer kleinen Partei war der Kardinalspresbyter Aegidius von Viterbo (ſ. d. A. Bd I, S. 202), der Hadrian ein eingehendes Promemoria übergab, in welchem das Verderben der Kirche in den dunkelſten Farben geſchildert, die Mittel zur Abhilfe ausführlich beſprochen wurden; der Inhalt dieſes Schriftſtückes entſprach völlig den Anſichten des Papſtes. Sarpi hat uns in ſeiner Geſchichte des Tridentiner Konzils den Kontraſt zwiſchen der Stellung klar gezeichnet, die Hadrian den Reformideen gegenüber perſönlich einnahm und dem Verhalten, zu dem ihn das in der Mehrzahl widerwillige Kardinalkollegium zwang. Er ging von der Vorausſetzung aus, daß an der Lehre der Kirche nichts zu ändern, nichts zu beſſern ſei, daß dagegen auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Kirchenzucht in betreff der Indulgenzen und Exſpektanzen, der Pfründenvergebung ꝛc. ſchwere Mißſtände gehoben, daß die Simonie beſeitigt und der Ablaß nur den ihre Sünden wahrhaft Büßenden erteilt werden müßte; mit den geiſtesverwandten und angeſehenſten Kardinälen will er ſich über den behufs der Reformen einzuſchlagenden Weg beraten. Aber ſein Gedanke, den Ablaß von der Tiefe der Bußſtimmung und der Größe der Bußleiſtung abhängig zu machen, wird hier ſofort von Cajetan bekämpft mit dem Argument, daß dann der Ablaß dem eigenen Thun des Menſchen werde zugeſchrieben und nicht mehr vom Papſte gefordert, damit aber die Autorität des Stuhles Petri außerordentlich erſchüttert werden. Dieſe Argumentation Cajetans wird dann in der Beratung abgelöſt durch die noch tiefer ſtehende des Großpönitentiarius Pucci, der da rät, über den Ablaß ganz zu ſchweigen, jede Erörterung desſelben könne die päpſtlichen Einnahmen ſchmälern, und der Biſchof von Praeneſte, Soderinus, wagte es ſchließlich in der Verſammlung ſogar zu erklären, daß es eines Papſtes unwürdig ſei, auf Andringen von Ketzern auch nur die geringſte Reform zu unternehmen, dieſe müßten, wie die Albigenſer, durch Kreuzheere, die gerade durch reichliche Abläſſe zuſammenzubringen ſeien, vernichtet werden. Nach ſolchen Erfahrungen, wie er ſie in dieſen Beratungen gemacht, erklärte Hadrian: die Stellung eines Papſtes ſei bedauernswürdig, weil er nicht einmal die Freiheit habe, das Gute auszuführen, das er erſtrebe. Was hat Hadrian erreicht? Ebenſowenig wie eine Abſtellung des Ablaßunfugs glückte ihm die Verminderung der Ehedispenſe: dieſe mußte unterbleiben, weil ſein Vorgänger die Erträge derſelben ſchon für Jahre voraus verpachtet hatte. Wohl verringerte er den glänzenden Hofſtaat Leos X., entzog den Künſtlern und Gelehrten, die von dem Gelde der Kirche unterhalten worden waren, die Unterſtützung, wohl ſuchte er die Pluralität von Pfründen zu beſchränken, ſteuerte der Simonie und machte ſich nie — ſelbſt auf dem Sterbebette verweigerte er, ſeine Neffen, wie es die Kardinäle ihm rieten, mit dem Purpur zu ſchmücken — des Nepotismus ſchuldig; was wollte das alles aber beſagen verglichen mit dem Plane einer durchgreifenden Reform der an der Kirche ſo reich wuchernden Mißbräuche? Wegen dieſer kleinen Anſätze zu einer Verbeſſerung mußte er aber nicht bloß den beißenden Spott und die niedrigſten Verleumdungen — ſelbſt Unzucht und Knabenſchändung ſagten ihm ſeine unverſöhnlichen Gegner nach — über ſich ergehen laſſen, ſondern ſogar ſich von Dolch und Gift bedroht ſehen. In Rom ſtanden ihm nur ſeine beiden Landsleute, der Pater Enkefort, den er noch kurz vor ſeinem Tode zum Kardinal ernannte, und ſein Geheimſchreiber Hezius nahe, ſeiner übrigen Umgebung mißtraute er, und mit Recht, denn wie die Berichte des ſpaniſchen Botſchafters in Rom bekunden, war das ganze päpſtliche Hausgeſinde, vom Barbier bis zum Beichtvater Hadrians, von jenem beſtochen. Auch der Verſuch, die religiöſe Bewegung in Deutſchland durch die von ihm angebotenen Reformen zu beruhigen, ſcheiterte völlig. Hatte er es hierbei vor allem auf die Unterſtützung des Erasmus abgeſehen, ſo zeigte doch dieſer wenig Neigung, auf den Wunſch des Papſtes einzugehen und ſeine Feder gegen Luther zu richten. Ebenſowenig gelang es ihm, Zwingli aus einem Gegner der katholiſchen Kirche in ſeinen Bundesgenoſſen durch einen die Frömmigkeit des Reformators anerkennenden Brief umzuwandeln. Die Frage über die an den Kurfürſten Friedrich von Sachſen gerichteten Breven (2? oder 3?) iſt auch durch neuere Unterſuchung nicht klargeſtellt; ſoviel jedoch tritt heraus, daß das gleich zu erwähnende Eingeſtändnis der kirchlichen Verderbnis nicht ſo gemeint war, als ob dadurch Luthers Vorgehen irgend legitimiert werde. Das zeigen alle anderen Schreiben gleichfalls. Seinen Standpunkt gegenüber den Reichsſtänden in ihrer Geſamtheit zu vertreten, bot ſich ihm Gelegenheit, als im Dezember 1522 der Reichstag zu Nürnberg eröffnet wurde. In einem Breve an die Reichsſtände beklagte ſich Hadrian, daß Luther trotz der von Rom und vom Kaiſer gefällten Urteile noch immer ungeſtraft das Gift ſeiner Lehre verbreite; unerhört ſei es, daß ein ſo frommes Volk, wie das deutſche, ſich von dem rechten Wege abwendig machen laſſe durch ein einziges Brüderlein, das ſein Ge-

lübde gebrochen habe; er fordert den Reichstag auf, da gelinde Mittel das ekelhafte Geſchwür nicht mehr heilen könnten, ſchmerzhafte, glühende Eiſen anzuwenden und das Beiſpiel der Verurteilung eines Hieronymus und Huß nachzuahmen. Einen anderen, den deutſchen Reichsſtänden ſympathiſcheren Ton ſchlug die Inſtruktion Hadrians für ſeinen Bevollmächtigten in Nürnberg Chieregati, an. Hier wurden „Frevel", „Mißbräuche", „Übergriffe" bei der Kurie zugeſtanden, ſowie, daß „die Krankheit von dem Haupte zu den Gliedern, von den Päpſten zu den dieſen unterſtellten Prälaten hinuntergeſtiegen" ſei. Dieſer Selbſterkenntnis entſprach dann auch das in jener Inſtruktion enthaltene Verſprechen des Papſtes, „die Kurie, welche vielleicht an allem Unheil ſchuld ſei, zu reformieren" und ſo die Heilung der ganzen Hierarchie zu bewirken. Doch ſei die Krankheit zu tief eingewurzelt, als daß ſie auf einmal geheilt werden könne, Schritt für Schritt müſſe die Reform vorwärts ſchreiten, und bei den ſchwerſten Schäden den Anfang machen. Dem Papſt auf Beſchwerden und Anträge zu antworten, wurde von dem Reichsregiment ein Ausſchuß eingeſetzt, in welchem Johann von Schwarzenberg, Hofmeiſter von Bamberg, ein Mann, der ſich mit voller glühender Seele die Gedanken Luthers zu eigen gemacht, die Hauptrolle ſpielte; ihm war es zu verdanken, daß ein der Reformation überaus günſtiges Gutachten den Ständen unterbreitet wurde. Iſt von dieſen dasſelbe auch in unweſentlicheren Punkten umgeſtaltet worden, die hauptſächlichſten Ausführungen fanden in der Antwort der Stände an Hadrian VI. Aufnahme. Dieſe nimmt zunächſt Akt von der Erklärung des Papſtes in betreff der Verderbtheit der Kurie, lehnt dann die Vollziehung des Wormſer Edikts ab, fordert die Berufung eines Konzils in eine deutſche Stadt, verheißt dafür Luther und die Seinigen an der Veröffentlichung neuer Schriften zu hindern und die Prediger anzuhalten, nichts anderes zu lehren, „als das rechte, reine, lautere und hl. Evangelium", und zwar „nach der Lehre und Auslegung der bewährten und von der chriſtlichen Kirche rezipierten Schriften". Die Proteſte des päpſtlichen Legaten gegen dieſe Erklärung der Stände veranlaßten dieſe ebenſowenig zu einer Reviſion ihrer Antwort, wie die erneute Forderung desſelben, das Wormſer Edikt zur Ausführung zu bringen, einen Erfolg aufzuweiſen hatte. Ohne ſich vom Reichstag zu verabſchieden, verließ Chieregati Nürnberg, aus Furcht, man werde ihm zur Weiterbeförderung an den Papſt — wie man es gedroht — eine Zuſammenſtellung aller gegen die Kurie von den Ständen ſchon ſeit langer Zeit erhobenen Beſchwerden mitgeben. Die Zugeſtändniſſe, die Hadrian in Nürnberg den der Reform zugethanen Ständen in ſeiner Inſtruktion für Chieregati gemacht, hatten ihm von dieſer Seite keinen Dank eingetragen, dagegen ſchon damals und bis auf den heutigen Tag den Tadel derer, die alles eher ertragen, als das ehrliche und offene Bekenntnis der kirchlichen Schäden und Mißbräuche im Munde eines Papſtes. Luther hat ſpäter (1538) die inzwiſchen (in Köln und Nürnberg 1523, im Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum des Ortwin Gratius 1535 und nach Wellers Repertorium ſchon deutſch in zwei Ausgaben 1522 in Nürnberg und Baſel) gedruckte Inſtruktion, ſowie die Reden des Chieregati an die Fürſten und deren Antwort neu herausgegeben — er meint, die Kurie wolle trotz des Geſtändniſſes die Reform ad calendas graecas verſchieben.

Nirgends recht in ſeinem Streben gewürdigt, fand Hadrian auch beim Kaiſer kein Verſtändnis für ſeine Ziele und Pläne. Der Schüler forderte von ſeinem Lehrer, daß dieſer ſich zum gefügigen Werkzeug ſpaniſcher Politik herabwürdige und verargte es dem Papſte, daß er immer wieder den Frieden zwiſchen ihm und Franz I. von Frankreich in der Hoffnung zu vermitteln ſuchte, die Waffen der mit einander ausgeſöhnten Herrſcher gegen die Rhodus beſtürmenden Türken wenden zu können. Auch wollte der Kaiſer die herzliche Zuneigung des Papſtes zu ihm benutzen, um alle möglichen Vorrechte — ſo z. B. die Zuwendung des vierten Teils von allen kirchlichen Einkünften in allen ſeinen Reichen — zu erlangen, Vorrechte, welche ein ſo gewiſſenhafter frommer Mann, wie Hadrian, auch ſeinem einſtigen Schutzbefohlenen nicht zugeſtehen konnte. Harte Äußerungen wurden von beiden Seiten gewechſelt, denen oftmals ein ſchroffes Benehmen entſprach. Der Papſt ſchrieb dem Kaiſer, die Gunſt, welche er ihm erweiſe, beſtehe in Worten und nicht in Thaten, er drohte, den früheren Geſandten Karls in Rom, Don Juan Manuel, zu exkommunizieren, wenn dieſer nicht dem Kardinal von Auch, deſſen Leute er gefangen gehalten, Genugthuung gebe; ja als dieſe immer noch auf ſich warten ließ, ſprach Hadrian über jenen ſeinem kaiſerlichen Herrn naheſtehenden Diener den Bann aus. Nicht weniger als der Kaiſer ließ es ſich Franz I. angelegen ſein, den Papſt für ſich und ſeine Pläne, zuerſt durch Anerbietungen, dann durch Drohungen, zu gewinnen; als es ihm nicht gelang, ſuchte er einen Aufſtand in Sizilien und in der Lombardei anzuzetteln, der ihm die Wege

für eine Invaſion in Italien ebnen und ſomit die Möglichkeit gewähren ſollte, den deutſchen Papſt durch einen franzöſiſchen zu erſetzen; die Entdeckung dieſes Planes beſtimmte Hadrian endlich, dem dringenden Wunſche des Kaiſers nachzugeben und am 3. Auguſt 1523 dem gegen Frankreich gerichteten Bündniſſe desſelben mit Heinrich VIII. von England, mit Venedig, Mailand, Florenz und Genua ꝛc. beizutreten. Einige Monate ſpäter lag der Papſt auf dem Sterbebette, gierige Kardinäle drängten ſich um ihn; ihren Fragen, wo er ſeine Schätze aufbewahrt — ſie konnten nicht glauben, daß der ſparſame Greis alle Einnahmen für die Zwecke der Kirche verwandt — konnte der Sterbende die ruhige Antwort entgegenſetzen, daß er im ganzen nur 1000 Dukaten hinterlaſſe; es bedurfte des Einſchreitens von ſeiten des kaiſerlichen Botſchafters, um zu verhindern, daß die erzürnten Kardinäle den mit dem Tode Ringenden beſchimpften. Hadrian ſtarb am 14. September 1523. Daß er infolge einer Vergiftung verſchieden, iſt bald nach ſeinem Tode behauptet, aber nicht erwieſen worden. Proteſtanten und Katholiken haben ſich vereinigt, um das Bild dieſes Paſtes zu entſtellen, jene, indem ſie ihn nach ſeinen Erfolgen bemaßen, ließen zweierlei ſtets außer acht, einmal, daß Hadrian kaum zwei Jahre pontifizierte und das, was er begonnen, ſelbſt nicht durchführen konnte, an ſeinem Nachfolger aber keine geiſtesverwandte, ſeine Ziele weiter verfolgende Perſönlichkeit fand, und dann, daß er in zwei Jahren alles das gutmachen ſollte, was ſein verſchwenderiſcher, jeder Reform verſchloſſener, nur ſeiner Familienpolitik lebender Vorgänger in 7 Jahren geſündigt hatte; dieſe aber ſind gezwungen, ſeine unverſöhnlichen Gegner ſolange zu bleiben, als ſie das ausgehende Mittelalter nicht als eine Epoche des kirchlichen Verfalls, oder mit Papſt Hadrian VI. zu reden, der Krankheit des Hauptes und der Glieder betrachten. Ein weder an den geringen Erfolgen des Papſtes noch an ſeinen offenen Zugeſtändniſſen Anſtoß nehmendes Urteil wird in Hadrian VI. eine der edelſten Erſcheinungen auf dem Stuhle Petri, einen Mann des reinſten, nur auf die Förderung der Kirche gerichteten Willens, der gewiſſenhafteſten Auswahl der dem hl. Zwecke nach ſeiner Meinung wahrhaft entſprechenden Mittel und das bedauernswerte Opfer einer tief unter ihm ſtehenden, habſüchtigen und beſtechlichen Umgebung und zweier ihn mit ihren Plänen umſpinnenden, nur auf ihren Vorteil, nicht auf den der Kirche bedachten Herrſcher ſehen. **Zoepffel † (Benrath).**

Hadrian, Kaiſer, 117—138. — Von ſeiner mehrere Bücher umfaſſenden Selbſtbiographie haben Dio Caſſius und Spartianus (beſonders bis Kap. 14) Teile aufgenommen. Außerdem ſind von ihm Briefe, Dichtungen und Inſchriften vorhanden; ſeine Geſetze bei Hänel, Corpus legum Rom. Imper., Leipzig 1857 S. 85 ff.; Münzen bei Cohen, Méd. rom. II², S. 104 ff., vgl. J. Plew, Quellenunterſuchungen zur Geſchichte des Kaiſers Hadrian, Straßburg 1890 und die Ueberſicht in Paulys Real-Encyklopädie für klaſſiſche Altertumswiſſenſchaft 2. A. I, 1893 Sp. 493 ff. — Vgl. Herm. Schiller, Geſchichte der römiſchen Kaiſerzeit I, 2 Gotha 1883, S. 602 ff.; Ferd. Gregorovius, Der Kaiſer Hadrian, 2. Aufl., Stuttgart 1884; v. Rhoden in Paulys Real-Encyklopädie a. a. O.; E. Herzog, Geſchichte und Syſtem der römiſchen Staatsverfaſſung II, 1, Leipzig 1887 S. 356 ff. — Zum Reſkript an Minucius Fundanus: Theod. Keim, Theol. Jahrbb. 1856 S. 387 ff.; Rom und das Chriſtentum, Berlin 1881 S. 541 ff.; F. X. Funk, ThQS 1879, S. 108 ff.; Aubé, Histoire des persécutions de l'église, Paris 1875, S. 261 ff.; Franz Overbeck, Studien zur Geſchichte der alten Kirche I, 1875 S. 134 ff.; Lightfoot, The Apostolic Fathers II, 1, S. 476 ff.; W. M. Ramsay, The Church in the Roman empire S. 320 ff.; Ad. Hausrath, Neuteſt. Zeitgeſchichte III, Heidelberg 1874 S. 552 ff.; H. Veil, Juſtinus des Philoſophen Rechtfertigung des Chriſtentums, Straßburg 1894, S. 137 ff.

P. Älius Hadrianus, geb. 24. Januar 76 n. Chr. in Italica in der ſpaniſchen Provinz Bätica aus der angeſehenen Familie der Älii, die ihre Herkunft aus Italien ableitete, wurde nach dem frühen Tode ſeines Vaters unter der Fürſorge ſeines Verwandten, des nachherigen Kaiſers Trajan ausgebildet und kam ſchon in jungen Jahren in den Staatsdienſt, wo er in der Armee wie in der Verwaltung in verſchiedenen Stellungen Verwendung fand. Nach dem Tode Trajans erlangte er im Auguſt 117, wahrſcheinlich auf Grund einer durch die Kaiſerin und ihre Partei fingierten Adoption, die Kaiſerwürde. Seine hohen Geiſtesgaben und mannigfaltigen Kenntniſſe, ſein landesväterliches Intereſſe und ſeine praktiſchen Erfahrungen widmete er ſeitdem unermüdlich dem Wohle des Staates, als deſſen Diener er angeſehen ſein wollte (Spart. 8: in senatu saepe dixit, ita se rem publicam gesturum, ut sciret populi rem esse, non propriam). Mit Erfolg bemühte er ſich, den Beamtenſtand zu heben, geordnete Finanzzuſtände zu ſchaffen und die Geſetze mit dem Geiſte der Humanität zu erfüllen, die ein Stück ſeines eigenen Weſens war. Ein Hauptziel ſeiner Regierung war die Wohlfahrt der Provinzen. In dieſem

Sinne nennen ihn die öffentlichen Denkmäler und Münzen restitutor. Im Jahre 120 oder 121 beginnen die ausgedehnten Reiſen, die ihn in alle Gebiete ſeines Reiches führten, angeregt ſowohl durch das ſtark empfundene Bedürfnis, die Verhältniſſe mit eigenen Augen zu ſehen, als auch durch ein ſehr ausgeprägtes wiſſenſchaftliches, insbeſondere archäologiſches Intereſſe (Tertull. Apolog. c. 5: omnium curiositatum explorator), beides jedoch auf der Baſis und unter dem Antriebe einer nervöſen Unruhe (Dürr, Die Reiſen des Kaiſers Hadrian in d. Abh. d. archäol.-epigraph. Seminars der Univerſität Wien, Bd II, 1881). Seit 136 zog eine ſchwere Erkrankung an der Waſſerſucht ſeiner Thätigkeit läſtige Schranken. Am 10. Juli 138 ſtarb er in Bajä, nachdem ſeine Verſuche, durch eigene oder durch fremde Hand ſein Leben gewaltſam zu vernichten, vereitelt waren. Die heute ſogenannte Engelsburg in Rom am Eingange des Borgo, moles Hadriani, wurde ſein impoſantes Grabdenkmal.

Die trefflichen Naturanlagen Hadrians wurden durch raſchen Umſchlag ſeiner Stimmung und ſeines Handelns in ihrer Wirkung ſtark beeinträchtigt (Spart. 14: semper in omnibus varius). Im Alter traten in dieſer innern und äußern Gegenſätzlichkeit beſonders Mißtrauen und Härte in ſteigendem Maße hervor. Was ſeine religiöſe Stellung anbetrifft, ſo lebte er in dem Glauben und in den Formen der antiken Frömmigkeit, ja Pauſanias bezeugt ihm dieſe als eine außergewöhnliche (Attica V, 14: *Ἀδριανοῦ τῆς τε ἐς τὸ θεῖον τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἐλθόντος*). Auf ſeinen Reiſen ließ er zahlreiche Tempel neu erſtehen oder wiederherſtellen, und viele davon wurden ihm geweiht (Spart. 13). Vorzüglich um dieſer ſeiner Bauthätigkeit willen wurde ihm der Ehrenname *κτίστης* zu teil. In die eleuſiniſchen Myſterien ließ er ſich einweihen, nahm den freiwilligen Opfertod des Antinous an im Glauben an ſeine Wirkung, verſchaffte dem toten Liebling einen ausgedehnten Kultus und ging die dunkeln und verſchlungenen Wege der Magie (Dio Cass. 69, 11: *καὶ μαντείαις μαγγανείαις τε παντοδαπαῖς ἐχρῆτο*, dazu Julians Caesares I, p. 400 ed. Teub. 1875: *πολυπραγμονῶν τὰ ἀπόῤῥητα* und Sibyll. VIII, 56 ff.: *καὶ μαγικῶν ἀθύτων μυστήρια πᾶσιν ἀνοίξει* u. ſ. w.; vgl. Hausrath a. a. O. S. 472 ff.). In dem Urteile ſeines Biographen Spartian c. 10: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit wird der zweite Teil durch die Wirklichkeit ſicher widerlegt. Hadrian erſcheint in ſeinem religiöſen Glauben und Verhalten vielmehr durchaus als ein Kind ſeiner Zeit, ja man kann ſogar die Frage ſtellen, ob nicht die Myſtik und Theurgie der orientaliſchen Kulte, alſo die sacra peregrina, ihn mehr feſſelten als die Staatsreligion. In ſeiner Ethik ſind die Wirkungen der Stoa und überhaupt der zeitgenöſſiſchen Humanität deutlich erkennbar. Die von Trajan ins Leben gerufene wohlthätige Stiftung für hilfsbedürftige Knaben und Mädchen baute er weiter aus und hatte überhaupt ein offenes Herz und eine offene Hand für Notleidende (Spart. 7). Kranke — vornehme und niedere — ſuchte er gern auf und ſtärkte ſie mit tröſtlichen Worten und gutem Rate (Spart. 9: solaciis refovit, consiliis sublevavit). Ungern ſah er nach ſeinem eigenen Geſtändnis Leid (ebend. 16: dicebat, se graviter ferre, si quem tristem videret). Die auf die Sklaven bezügliche Geſetzgebung erfuhr durch ihn bedeutſame Reformen in humanem Sinn. Auf die Rechtspflege und ihre Organe hatte er ein ſcharfes Auge. In ſeiner ganzen Perſönlichkeit aufgefaßt, erſcheint er trotz ſeiner Fehler als ein erleuchteter, von hohen ethiſchen Idealen erfüllter Geiſt.

Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß ein für alle Zeitfragen und Verhältniſſe in ſo hohem Grade intereſſierter Herrſcher (Tertullians angeführter Ausſpruch und die Bauten in Tibur, vgl. Herm. Winnefeld, Die Villa des Hadrian bei Tivoli, Berlin 1895) in Rom oder auf ſeinen Reiſen, die ihn in Hauptgebiete und Centren des Chriſtentums führten (Epheſus, Antiochien, Alexandrien, Bithynien), von dieſem irgendwie Kenntnis genommen hat. In ſeiner nächſten Umgebung hatte doch ſein vertrauter Freigelaſſener Phlegon es für wichtig genug gehalten, in ſeinen Schriften ſich auf die Geſchichte desſelben zu beziehen (A. Harnack, Geſchichte der altchriſtlichen Litteratur bis Euſebius I., Berlin 1893, S. 867 f.). Andererſeits muß der vielberufene Brief Hadrians an den Konſul Servianus (Vopisc., vita Saturn. 8) mit ſeinen ungereimten, verworrenen Ausſagen über Chriſtentum und Chriſten ohne Widerrede als ein ungeſchicktes Machwerk des 4. Jahrhunderts bezeichnet werden und ſollte endlich aus der ſorgfältigen Beachtung, deren er ſich ſeitens der Theologen zur Zeit noch erfreut, verſchwinden (Vikt. Schultze, Hadriani epistula ad Servianum ThZB 1897 Sp. 561 f.). Wohl aber riefen Ereigniſſe in Kleinaſien eine uns noch vorliegende bedeutſame kaiſerliche Kundgebung hinſichtlich der Chriſten hervor.

Als nämlich Hadrian 123/124 große Teile des vorderen Aſiens durchzog, übermittelte ihm ein einheimiſcher Chriſt hohen Anſehens, Quadratus (ſ. d. A.; andere verlegen den

Vorgang nach Athen und in die Zeit ca. 125/126, vgl. jedoch Th. Zahn, Der älteſte Apologet des Chriſtentums NkZ 1891 S. 231 ff.) eine Apologie, zu welcher eine ohne Zweifel gefahrvolle Beläſtigung der Chriſten durch „böſe Menſchen" Anlaß gab. Bald nachher erfolgte, möglicherweiſe infolge dieſer Schrift eingefordert, eine amtliche Berichterſtattung des Prokonſuls Q. Licinius Silvanus Granianus (im griechiſchen Texte verderbt *Σερέννιος Γρανιανός*) an den Kaiſer. Als die kaiſerliche Entſcheidung getroffen wurde, hatte der Prokonſul bereits in C. Minucius (Minicius) Fundanus einen Nachfolger gefunden, und daher erging das Reſkript an dieſen. Genaue chronologiſche Daten laſſen ſich zur Zeit noch nicht gewinnen. Das Prokonſulat des Silvanus Granianus pflegt 123/124, dasjenige ſeines Nachfolgers 125/126 angeſetzt zu werden (Waddington, Fastes des provinces asiatiques S. 197 ff.). Die Einſchiebung der Apologie des Quadratus an obiger Stelle empfiehlt ſich mir aus inneren und äußern Gründen.

Der Inhalt des Reſkripts iſt folgender: Der ordnungsmäßige Klageweg gegen die Chriſten iſt den Provinzialen offen zu halten. Wird durch ordnungsmäßige richterliche Unterſuchung eine geſetzwidrige Handlung feſtgeſtellt, ſo iſt die entſprechende Strafe zu verfügen (*εἴ τις οὖν κατηγορεῖ καὶ δείκνυσί τι παρὰ τοὺς νόμους πράττοντας, οὕτως ὅριζε κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος*). Dagegen Erzwingung des behördlichen Einſchreitens durch öffentliches Tumultuieren oder Erſchleichung desſelben durch ſelbſtſüchtige Denunziation iſt zurückzuweiſen, beziehungsweiſe ſtreng zu ahnden. Gleich eingangs ſpricht der Kaiſer als ſeinen ernſten Willen aus, daß der Beunruhigung ſowie der Sykophantie ein Ende gemacht werde. — Der Sinn des Edikts iſt klar: die Chriſten im prokonſulariſchen Aſien werden damit der Unſicherheit und Willkür der Coercition (über den Begriff ſ. Th. Mommſen, Der Religionsfrevel nach römiſchem Recht HZ 1890 S. 389 ff. und d. A. Chriſtenverfolgungen Bd III S. 823) entnommen und bezüglich der auf ihnen laſtenden Verdächtigungen dem Kriminalrecht zugewieſen. Über die Tragweite urteilt Mommſen a. a. O. S. 420: „Ausgeſprochen hat die Rechtsgleichheit der Chriſten einzig derjenige Kaiſer, der wie kein anderer modern und kühl gedacht und von der Verehrung wie von dem Banne der Vergangenheit ſich gelöſt hat, der Kaiſer Hadrianus: indem er in ſeinem berühmten Erlaſſe an den Statthalter von Aſien anordnete, daß der Chriſt nur wegen des ihm zur Laſt gelegten nicht religiöſen Verbrechens zur Rechenſchaft gezogen werden dürfe und den falſchen Ankläger auch in dieſem Falle unnachſichtlich die geſetzliche Strafe treffe, gab er den Chriſtenglauben geradezu frei."

In lateiniſcher Urſchrift fügte Juſtin dieſes Reſkript ſeiner erſten Apologie als Anhang bei, entweder weil es ihm erſt nach Abſchluß derſelben bekannt geworden iſt oder weil er es verſchmähte, ſeinen Beweis für den Toleranzanſpruch anders als aus dem Weſen des Chriſtentums zu führen. Euſebius übertrug es in das Griechiſche (H. E. IV, 9; vgl. Chron. II, 166 Schöne), und dieſe Überſetzung trat hernach an die Stelle des Originaltextes und führte ſeinen Untergang herbei. Denn der lateiniſche Wortlaut in der Kirchengeſchichte des Rufinus kann, wie ein Vergleich mit dem griechiſchen Texte ergiebt, nicht damit identifiziert werden (gegen Lightfoot u. a.). Die Differenzen zwiſchen dem euſebianiſchen und dem juſtiniſchen Texte beruhen auf Abſchreiberverſehen. Der nächſte Zeuge nach Juſtin iſt Melito von Sardes (Euſeb., H. E. IV, 26, 10), der außer von dem vorliegenden auch von andern gleichlautenden Reſkripten Hadrians weiß und ſich Marc Aurel gegenüber in ſeiner Apologie um 170 darauf beruft, indem er beſonders die Sykophantie heraushebt. Tertullian, obwohl bekannt mit Juſtin und Melito und wie ich aus einem Vergleich von Apolog. 5 mit den von Euſebius a. a. O. citierten Worten Melitos erſchließe, direkt abhängig von der in Frage ſtehenden Mitteilung in der Apologie des kleinaſiatiſchen Theologen, führt es nicht an, hat aber ohne Zweifel aus der Thatſache des Reſkripts Anlaß genommen, Hadrian zu den chriſtenfreundlichen Kaiſern zu zählen. Auch Athenagoras (Legatio c. 3) weiß von Schutzedikten früherer Kaiſer. Unter der Nachwirkung des Reſkripts und der Haltung Hadrians überhaupt in der Chriſtenfrage mag auch die verwunderliche, im 4. Jahrhundert bezeugte, von Mommſen (a. a. O. S. 418 Anm. 3) als „ſpäter nachgefärbt", aber als „im weſentlichen richtig" angeſehene Überlieferung ſich gebildet haben, daß es in der Abſicht des Kaiſers gelegen, Chriſtus in die Zahl der Götter aufnehmen zu laſſen und ihm einen Tempel zu weihen (Lamprid. vit. Alex. 43). Die Überlieferungsgeſchichte des Reſkripts läßt offene Fragen, aber keine ſolchen, welche für die Unechtheit des Schriftſtücks ernſtlich ins Gewicht fallen könnten; es befindet ſich in dieſer Beziehung in keiner ungünſtigern Situation als der Briefwechſel zwiſchen Plinius und Trajan. Andererſeits ſind die herkömmlichen Bedenken juriſtiſcher und religionspolitiſcher Art gänzlich hinfällig geworden, ſeitdem durch neuere Forſchungen die Rechtsformen richtig

erkannt ſind, in denen ſich die Chriſtenbedrückungen dieſer Zeit vollzogen (ſ. d. A. Chriſtenverfolgungen Bd III S. 823ff.; dazu E. G. Hardy, Christianity and the Roman Government, London 1894). Der Nachweis von Martyrien, der bisher nicht geführt worden iſt, würde wohl die Geſamtbeurteilung der Religionspolitik von 117 bis 138 beeinfluſſen, nicht aber das Reſkript erſchüttern. — Ferner wollen nicht überſehen werden die individuellen Vorausſetzungen in der Perſönlichkeit Hadrians ſelbſt. Wie immer ſeine Urteile über die religiöſen Vorſtellungen der Chriſten beſchaffen geweſen ſein mögen, in dem praktiſchen Verhalten der Chriſten mußte er Anklänge an den Inhalt ſeiner eigenen ethiſchen Ideale wiederfinden. Auch hatte er vor andern Cäſaren den Vorzug, das Chriſtentum in ſeiner breiten Entfaltung im Oſten kennen gelernt zu haben.

Die Echtheit iſt bezweifelt oder angefochten worden u. a. von Keim, Overbeck, Aubé, Hausrath, Veil (in einer für dieſes Beweisverfahren beſonders bezeichnenden Weiſe), v. Schubert (Lehrbuch der Kirchengeſchichte von W. Möller, 2. Aufl. 1897 S. 185 f.), verteidigt von F. X. Funk, Gregorovius, Lightfoot, Ramſay, ausgeſprochen von Theodor Mommſen (a. a. O.) mit dem Bemerken, daß „deſſen grundloſe Verdächtigung der beſte Beweis iſt, wie wenig ſich die Neueren in den Standpunkt der Regierung dem Chriſtentum gegenüber zu finden vermögen."

Ganz anders geſtaltete ſich das Verhältnis Hadrians zu den Juden. Das Verbot der Beſchneidung und in noch höherem Grade, ja in entſcheidender Weiſe der ſeit 130 in Angriff genommene Aufbau der Kolonie Ælia Capitolina mit einem Jupitertempel auf den Trümmern Jeruſalems fachten die religiöſe Glut des Judentums aufs neue an. Etwa 132 loderte ſie zu einer gewaltigen Flamme des Aufruhrs unter Führung Barkochbas (ſ. d. A. Bd II S. 403ff.) auf, und in ſiegreichen Einzelkämpfen bewährte ſich anfangs der Glaube an ſeine Meſſianität. Erſt dem aus Britannien herbeigerufenen Legaten Julius Severus gelang es, in mühſeligen blutigen Gefechten die Aufſtändiſchen allmählich aufzureiben. Mit der Erſtürmung von Bitther im Jahre 135 war der Feldzug beendet. Nicht nur Hunderttauſende von Menſchen waren darin umgekommen und das Land zur Wüſte geworden, ſondern es trat jetzt auch das für einen Juden Entſetzlichſte ein: in dem Umringe der heil. Stadt erhob ſich eine heidniſche Kolonie und über den Fundamenten des zerſtörten Heiligtums erſtand ein Tempel des Jupiter. Den Juden aber wurde der Zutritt zur Stadt unter Todesſtrafe unterſagt.

Der Aufſtand veranlaßte auch eine heftige Verfolgung der Chriſten, weil dieſe dem neuen Meſſias die Anerkennung verſagten und die Beteiligung am Kampfe gegen die Römer ablehnten (Just. Mart. Apol. I, 31; Euſeb. Chron. II, 168 f. Schöne). Zu vgl. über den jüdiſchen Krieg E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti I, Leipzig 1890 S. 562—589 mit ausführlichem Litteraturnachweis und v. Rhoden a. a. O.

Victor Schultze.

Hadrian, Mönch. — Ausgaben: D. Hoeschelius, Augustae Vindel. 1602, 4°; J. Pearsonius, Critici sacri 8, Lond. 1660 fol. (abgedruckt in MSG 98, 1271—1312). Dieſe Ausgaben antiquiert durch F. Gößling, Berlin 1887, griechiſch und deutſch, mit ausführlicher Einleitung. Vgl. A. Merx, Rede vom Auslegen, beſonders des AT, Halle 1879, 64—67. K. F. Schlüren, Vorarbeiten zu Adrianos, in JprTh 13, 1887, 136—159 (dazu Gößling 6 f.).

Unter dem Namen eines *Ἀδριανός* iſt eine *εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς* betitelte Schrift überliefert. Über die Lebensverhältniſſe des Verfaſſers, eines griechiſch redenden Syrers, läßt ſich aus ſeinem Buche nichts entnehmen. Auch Photius Cod. 2 kennt nur den Namen. Caſſiodor (de instit. div. 10 MSL 70, 1122) nennt ihn unter den introductores scripturae sacrae zwiſchen dem Donatiſten Tichonius und dem heiligen Auguſtin einerſeits, Eucherius und Junilius andererſeits, ſcheint ihn alſo in die erſte Hälfte des 5. Jahrhunderts zu ſetzen. Unſer Hadrian wird identiſch ſein mit dem Mönche und Presbyter gleichen Namens, an den der hl. Nilus drei Briefe (2, 60 MSG 79, 225ff.; 3, 118 p. 437; 3, 266 p. 516) gerichtet hat. Sein Werkchen iſt keine „Einleitung" im Sinne der modernen Wiſſenſchaft, ſondern „ein Stück bibliſcher Rhetorik und Didaktik" (Jülicher, Einl. in NT 6) und ſucht in drei Teilen (§§ 2—52 *σχήματα διανοίας*, 53—98 *σχ. λέξεως*, 99—129 *σχ. συνθέσεως* und Lehre von den Tropen) figürliche Ausdrucksweiſen der Schrift, hauptſächlich des AT., aus zahlreichen Beiſpielen zu erläutern. Den Beſchluß (§§ 130—134) bilden lebhafte Winke für richtige Exegeſe. Die hermeneutiſchen und exegetiſchen Grundſätze des Verfaſſers ſind die der antiochenischen Schule (ſ. d. A.), der den Bibelcitaten zu Grunde liegende Text der Lucianiſche. Das Buch iſt, zumal der Verfaſſer keinerlei Vorläufer hatte, eine anerkennenswerte Leiſtung.

G. Krüger.

Häreſie. — E. Löning, Geſch. d. deutſch. KR., Straßburg 1878, 1, 95 ff.; Hinſchius, KR. 4, 790. 844. 847; 5, 157. 378. 679; 6, 186. 189; Nic. München, D. kanon. Gerichtsverfahren und Strafrecht, Köln u. Neuß 1865 2, 315; Eichhorn, Grundſätze d. KR., Göttingen 1831, 2, 121; Richter-Dove-Kahl KR. 8 A. § 229.

H. (von αἵρεσις, Wahl, dann auch eine erwählte religiöſe Parteirichtung) bezeichnet ſchon bei den Vätern des 3. Jahrhunderts eine Abweichung von den Grundlehren des chriſtlichen Heils, und wurde mit Ausſchließung aus der Kirche beſtraft. Im römiſchen Reich haben ſich die Kaiſer ſeit dem Ende des 4. Jahrhunderts der kirchlichen Auffaſſung, daß ſie verpflichtet ſeien, ihre ſtaatliche Macht gegen die Ketzer im Intereſſe der Aufrechterhaltung der reinen Lehre zu verwenden, gefügt und vor allen hat Theodoſius d. Gr. die Ketzer durch eine planmäßige Strafgeſetzgebung, welche von ſeinen Nachfolgern ergänzt und von Juſtinian aufrecht erhalten worden iſt, ſ. Löning a. a. O. 1, 95 ff., auszurotten geſucht. Demnach bildete jede Abweichung von der katholiſchen Glaubenslehre ein ſtaatliches Verbrechen (crimen publicum). Die Strafen waren Infamie, Unfähigkeit zur Bekleidung öffentlicher Ämter, Verluſt der Teſtierfähigkeit, Verbannung und Vermögenskonfiskation, dagegen war die Todesſtrafe nur für einzelne (z. B. manichäiſche) Sekten angedroht. Härtere Strafen (Verbannung, Deportation, Vermögenskonfiskation, vereinzelt auch Todesſtrafe) waren dagegen auf die Ausübung der Lehrthätigkeit ſeitens der Häupter der ketzeriſchen Sekten, auf die Erteilung und den Empfang der Weihen innerhalb derſelben, ſowie auf die Bethätigung des ketzeriſchen Glaubens durch gottesdienſtliche, insbeſondere öffentliche Zuſammenkünfte geſetzt. Während im merowingiſchen Reich die römiſchen Ketzergeſetze nicht rezipiert wurden und es der Kirche überlaſſen blieb, mit ihren kirchlichen Strafmitteln die Ketzerei zu bekämpfen, hat die weſtgotiſche Geſetzgebung denſelben Standpunkt wie die römiſche eingenommen und die Ketzerei als ſtaatliches Verbrechen mit lebenslänglicher Verbannung, Vermögenskonfiskation nnd Verluſt der öffentlichen Ämter bedroht. Erſt im 12. und 13. Jahrhundert — die karolingiſche Zeit kennt nur Strafandrohungen gegen das Heidentum und die Ausübung heidniſcher Gebräuche — beginnt mit Rückſicht auf die Entſtehung und Ausbreitung zahlreicher Sekten, namentlich der Katharer, eine lebhafte Thätigkeit der kirchlichen Geſetzgebung in betreff der Ketzerei, ſ. tit. X de heret. V 7; in VI eod. V 2; in Clem. eod. V 3, und nachdem ſchon im 11. Jahrhundert die weltlichen Gewalten in Frankreich und in Deutſchland einzelne kirchlich überführte Ketzer mit dem Tode (durch Verbrennen oder Hängen) beſtraft hatten, erklärten die Synoden des 12. Jahrhunderts die weltlichen Obrigkeiten zur Unterdrückung der Ketzerei verpflichtet. Infolgedeſſen wurde dieſelbe nunmehr auch wieder wie im römiſchen Reich mit weltlichen Strafen bedroht, ſo von Kaiſer Friedrich I. 1184 (Verona), von Friedrich II. 1220 für Reichsitalien und Deutſchland c. 5. 6, MG const. imp. 2, 108; u. 1224 für die Lombardei, l. c. p. 126 hier zum erſtenmal mit dem Feuertode, ebenſo 1231 für Sizilien, const. regni Sicil., Huillard Bréholles, hist. dipl. Frid. II. IV, 1. 5 S. 311, und endlich 1238 u. 1239 für das ganze Reich, MG l. c. 2, 280 ff.; ferner von Ludwig VIII. 1226 und Ludwig IX. 1228, Iſambert rec. général des anciennes lois françaises, Paris, s. a. 1, 227. 230, mit der gebührenden, d. h. der Todesſtrafe für das ſüdliche Frankreich, und für das nördliche, in welchem die Praxis des Feuertodes beſtand durch die Einführung der cit. const. Friedrichs II. von 1220 ſeitens Ludwigs X. im Jahre 1315, Iſambert 3, 123, ſelbſtverſtändlich unter Billigung der Päpſte, von denen Gregor IX. in entſcheidender Weiſe auf die Einführung der Todesſtrafe hinwirkte, ſ. z. B. die unter ihm von dem römiſchen Senator Annibald für Rom 1231 erlaſſenen Ketzerkonſtitutionen, nach welchen die kirchlicherſeits verurteilten Ketzer mit der „animadversio debita“, d. h. nach dem damaligen kirchlichen Sprachgebrauch mit dem Feuertode beſtraft werden ſollen. Gleichzeitig hat auch die kirchliche Geſetzgebung mit Rückſicht darauf, daß die Ketzerei unbeſtrittenermaßen vor ihr Forum gehörte, beſondere päpſtliche Ketzergerichte, für welche das Inquiſitionsverfahren (ſ. d. A. Gerichtsbarkeit, kirchliche Bd VI S. 595 ff.) in einer beſonderen, namentlich die Verteidigungsrechte des Angeſchuldigten erheblich beſchränkenden Geſtalt zur Geltung gelangt iſt (ſ. d. A. Inquiſition), eingeführt.

Das heutige Recht der katholiſchen Kirche ruht noch im weſentlichen auf den oben erwähnten Rechtsnormen. Die haeresis (Ketzerei) iſt das bewußte, äußerlich bethätigte Feſthalten ſeitens eines Getauften an einer Lehre, welche einem von der katholiſchen Kirche, alſo in den Symbolen feſtgeſtellten Glaubensſatz widerſpricht, oder an einem Satz, welcher von einem allgemeinen Konzil oder einem Papſt für ketzeriſch erklärt iſt, obwohl der Betreffende die wahre katholiſche Lehre kennt oder ihm dieſe dargelegt iſt, ſofern dieſes Feſthalten in die äußere Erſcheinung tritt, z. B. durch mündliches oder ſchriftliches Ausſprechen

oder Eintritt in eine ketzeriſche Sekte. Erſt dann liegt die ſog. haeresis formalis externa, welche ein kirchliches Verbrechen bildet, vor. Die Strafen der Ketzerei ſind, da man dieſelbe ſchon ſeit dem 13. Jahrhundert dem Majeſtätsverbrechen gleichgeſtellt und auf die römiſch-rechtlichen Strafen desſelben zurückgegriffen hat, c. 10 (Innocenz III.) X de heret. V, 7, die excommunicatio maior latae sententiae, welche noch nach dem jetzigen Recht, const. Pii IX: Apostolicae von 1869, ſ. d. A. Bulla in coena Bd III S. 535, dem Papſte speciali modo reſerviert iſt, Ausſchließung vom kirchlichen Begräbnis, ewiges Gefängnis für reuige, die Ketzerei abſchwörende, für hartnäckige dagegen die Auslieferung an den weltlichen Arm zum Feuertode, die Infamie, Verluſt der weltlichen Ämter und Würden, des Rechtes auf Lehenstreue und Verluſt der väterlichen Gewalt, für Geiſtliche daneben auch Depoſition bez. Degradation. Straffällig ſind außer den Ketzern im eigentlichen Sinne die credentes, d. h. die Anhänger derſelben, welche ihren Lehren durch Worte oder Handlungen zuſtimmen, die defensores, die Beſchützer, welche die Ketzer der Beſtrafung zu entziehen ſuchen, die receptatores, welche die verfolgten Ketzer wiſſentlich und freiwillig beherbergen, und die fautores, welche Ketzern als ſolchen und um der Ketzerei willen auf irgend eine Weiſe Vorſchub leiſten. Sie verfallen ſämtlich der excommunicatio maior latae sententiae papae speciali modo reservata und nach einjährigem Verharren in derſelben der Strafe der Infamie, des Verluſtes der weltlichen Ämter, Geiſtliche auch der Depoſition. Der rückfällige Ketzer, d. h. ein ſolcher, welcher nach Abſchwörung der Ketzerei wieder in dieſelbe zurückfällt, iſt ſtets der weltlichen Obrigkeit zum Feuertode auszuliefern. Nach der const. Pauls IV.: Cum ex apostolatus 1559, beſtätigt durch const. Pius' V.: Inter multiplices 1566, bull. Taurin. 6, 551 und 7, 499, iſt ein zum Papſt gewählter oder zum Kardinal, Biſchof oder Legaten beförderter Ketzer unfähig, dieſe Stellen zu erwerben. Ferner bedroht die cit. const. Pauls IV. die Ketzerei von Kardinälen, Biſchöfen jeglicher Stellung, päſtlichen Legaten, Grafen, Baronen, Markgrafen, Herzögen, Königen und Kaiſern mit dem ipso iure eintretenden Verluſt der gedachten kirchlichen und weltlichen Würden, aller kirchlichen Ämter und Früchte, ſowie des aktiven Stimmrechts, und die credentes, defensores, receptatores und fautores aller genannten Würdenträger und Großen mit der vorhin näher bezeichneten Exkommunikation, der Infamie, dem Verluſt kirchlicher Ämter und Würden, von weltlichen Herrſchaften und Herrſchaftsrechten, Lehen und Gütern. Weiter ſollen nach der cit. const. Pauls IV. und der const. desſelben: Cum quorumdam, bull. cit. 6, 500, beſtätigt durch Pius V.: Romanus pontif. 1568 a. a. O. 7, 722 u. Clemens VIII.: Dominici 1603 a. a. O. 11, 1, die vorhin aufgezählten geiſtlichen Würdenträger und weltlichen Großen, ferner diejenigen, welche die Dreieinigkeit, die Gottheit Chriſti, die Empfängnis der Jungfrau Maria durch den hl. Geiſt, den wirklichen Tod Chriſti und die Jungfrauſchaft Mariä leugnen, kraft geſetzlicher Fiktion ſtets als rückfällige Ketzer (ſ. o. Z. 19) behandelt werden. Endlich ſind auch die Ketzer, credentes, defensores, receptatores und fautores, ſowie deren Deszendenten, falls ihre Eltern in der Ketzerei verſtorben ſind und zwar die Deszendenten der väterlichin Linie bis zum zweiten, die der mütterlichen bis zum erſten Grad von dem Erwerbe von Kirchenämtern ausgeſchloſſen (ſ. Hinſchius KR 2, 487).

Theoretiſch hält die katholiſche Kirche noch an dieſer Geſetzgebung feſt, ja noch 1878 iſt ein auf dieſer ruhender, von Leo XIII. beſtätigter Erlaß des Kardinalvikars über den Beſuch proteſtantiſcher Gottesdienſte und Verſammlungen in Rom (Acta sanctae sedis. 11, 168 u. 17, 182) ergangen. Indeſſen infolge der veränderten Stellung der katholiſchen Kirche in den modernen Staaten kann dieſe jetzt nur noch mit den rein kirchlichen Strafen gegen die Ketzer vorgehen. Die in anderen, namentlich in den proteſtantiſchen Kirchen geborenen und erzogenen Mitglieder derſelben kann die katholiſche Kirche, ſofern ſie keine genügende Kenntnis von den katholiſchen Glaubenslehren erhalten haben, allerdings nach ihrem eigenen Recht (ſ. o. S. 319, 55 ff.) nicht als ſtrafbare Ketzer behandeln. Wohl aber übt ſie inſofern, freilich aus reiner Politik, heute die Konnivenz, als ſie übertretende Mitglieder anderer chriſtlicher Religionsparteien, welche die gedachte Kenntnis haben, nicht den noch heute anwendbaren Ketzerſtrafen unterwirft. Andererſeits halten aber noch eine Reihe von Entſcheidungen der Congregatio inquisitionis und von Partikularſynoden der neueren Zeit, dieſe bei Hinſchius KR. 5, 685, ferner Arch. f. kath. KR 74, 319, Acta s. sed. 27, 447. 448. 455. 456, daran feſt, daß jede communicatio in divinis oder in sacris mit Ketzern, mögen dieſelben auch nicht als exkommuniziert publiziert ſein, verboten iſt. Deshalb ſollen die katholiſchen Geiſtlichen den Nichtkatholiken ſelbſt auf Verlangen keine Sakramente oder andere gottesdienſtliche Handlungen ſpenden, die Katholiken dagegen

nicht an den Sakramenten und Gottesdiensten anderer christlicher Religionsparteien teilnehmen, auch jede näheren Beziehungen zu den Mitgliedern dieser (Schicken der Kinder in protestantische Schulen oder Halten von protestantischen Lehrern und Erzieherinnen für dieselben) meiden, wenn schon freilich in Deutschland namentlich in gemischten Landesteilen diese Anordnungen sich praktisch nicht mehr durchführen lassen. Endlich werden die gedachten Christen, also namentlich die Protestanten in Deutschland in den Beziehungen, in denen eine Bestrafung nicht in Frage steht, so hinsichtlich der Irregularität (s. d. A.), des Ausschlusses vom Begräbnis auf katholischen Kirchhöfen (mit Ausnahme des Zwanges durch die staatliche Gesetzgebung) und hinsichtlich der Verweigerung der sog. suffragia ecclesiae, also namentlich der Messe für Gestorbene, einschließlich der Landesfürsten, s. Hinschius, KR 4, 183. 184, als Ketzer behandelt.

In der evangelischen Kirche finden sich zwar Reminiscenzen an die katholische Auffassung von der Ketzerei, welche darauf ruht, daß jeder Glaubenssatz auch Rechtssatz ist, denn abgesehen von der Hinrichtung Servets (s. d. A.) erwähnen eine Reihe älterer Kirchenordnungen, obwohl Luther zunächst ein Delikt der Häresie nicht anerkennen wollte (s. Brief v. 1524, ed. de Wette 2, 547: „Man lasse sie nur getrost und frisch predigen, was sie künnten und wider wen sie wöllen, denn ich habe gesagt, es müssen Sekten sein"), des Verbrechens der Ketzerei im Hinblick auf die Wiedertäufer, deren Bestrafung mit harten weltlichen Strafen von den Reformatoren, s. den Brief Luthers v. 1534 a. a. O. 2, 547, gebilligt wurde. Prinzipiell kann aber die evangelische Kirche, welche keine Gewalt über den Glauben ihrer Mitglieder ausüben will, und welche für die in ihren Bekenntnisschriften ausgesprochenen Glaubenssätze sich lediglich auf die Autorität der hl. Schrift beziehen kann, eine irrige Lehre nur als Irrtum verwerfen und den Irrenden durch seelsorgerischen Zuspruch wieder auf den rechten Weg zu führen suchen, aber nicht als strafbaren Ketzer behandeln. Dies ist der Standpunkt, welchen sie später eingenommen hat, und noch heute einnimmt. Damit ist aber nicht unvereinbar, daß ein Geistlicher, welcher in seiner Lehrthätigkeit unter Überschreitung der Grenzen evangelischer Lehrfreiheit irrige Lehren verbreitet, aus seinem Amte disziplinarisch entlassen wird. Wenn man mehrfach behauptet hat, daß eine solche Entfernung nicht als Strafe wegen eines Verbrechens erfolge, sondern deshalb gerechtfertigt sei, weil er durch sein Verhalten seine Unfähigkeit zur Ausübung des evangelischen Lehramtes bekunde, so liegt doch zweifellos darin, daß ein solcher Geistlicher, obwohl er die wesentlichen Grundlagen des evangelischen Glaubens nicht mehr anerkennt, fortfährt, in der evangelischen Kirche weiter zu amtieren, anstatt sein Amt niederzulegen, ein kirchliches Disziplinarvergehen, und für dieses erleidet er die Strafe der Absetzung. Was die Laien betrifft, so würde jedenfalls ein öffentliches, thatsächlich bekundetes feindliches Verhalten gegen den evangelischen Glauben der kirchlichen Disziplin unterzogen werden können; und es wäre selbst im Fall der Hartnäckigkeit die Ausschließung desselben aus der evangelischen Kirche wider Willen nicht für ungerechtfertigt zu erachten. In der Praxis kommt allerdings eine solche heute nicht vor und ist auch in den neueren kirchlichen Ordnungen nicht vorgesehen, vgl. Köhler, deutsche ZKR 3, 11 ff. Indessen ist man in einzelnen Landeskirchen mit Rücksicht auf das Eindringen von Sekten in die evangelischen Gemeinden wenigstens soweit gegangen, die Beteiligung bei der Abendmahlsfeier bestimmter Sekten und die Forderung von geistlichen Funktionen und die Entgegennahme derselben seitens der sektiererischen Religionsdiener als grundsätzliche Lossagung von der Kirchengemeinschaft aufzufassen, und das betreffende Gemeindeglied als thatsächlich aus der Kirche ausgetreten zu behandeln (so in Württemberg, Baden, Mecklenburg-Schwerin und Oldenburg; s. Köhler a. a. O. S. 23 ff.).

P. Hinschius †.

Härter, Franz Heinrich, Pfarrer und Begründer einer Erweckungszeit in Straßburg, gest. 1874. — Quellen: Christian Hackenschmidt, Bilder aus dem Leben von Fr. H. H., Straßburg 1888; M. Reichard, Fr. H., Ein Lebensbild aus dem Elsaß, Straßburg 1897; Gustav Härter, Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier von Fr. H., Straßburg 1897. Im Dienst des Herrn. Das Straßburger Diakonissenhaus während seines fünfzigjährigen Bestehens, Straßburg 1893.

1. Vorbildung und erste amtliche Wirksamkeit. Fr. H. Härter wurde geboren am 1. August 1797 in einer jener düsteren Gassen südlich des sog. Kleberplatzes, die noch heute uns das Straßburg des 16. Jahrhunderts vergegenwärtigen. Die Mutter wurde ihm früh durch den Tod weggenommen. Der Vater, Feinbäcker von Gewerbe, war ein wenig freundlicher Mann, und infolge des schlechten Geschäftsganges und der ewigen Kriegsläufte oft verstimmt und gedrückt. Die Großmutter, die die Haushaltung

führte, vermochte weder den Sohn zu beruhigen, noch das Herz des Enkels zu gewinnen. Härter machte die Klaſſen des proteſtantiſchen Gymnaſiums mit Auszeichnung durch. Abends mußte er dann im Theater Backwerk feiltragen. Seine Jugend war ſo ſonnenlos wie das Quartier, in dem er aufwuchs. Er hatte ſchon damals einen herben Zug im Geſicht und einen ſpröden Umgang. Seine einzige Erholung waren lange einſame Spaziergänge in der Umgegend. Er liebte die Natur und hätte am liebſten ein Studium ergriffen, das mit der Naturforſchung in Verbindung ſtand. Aber die Theologie führte raſcher zu Amt und Stellung. Er entſchied ſich für ſie ohne Freude, ohne inneren Beruf, aus Gehorſam gegen den ſtrengen Vater. Sein Triennium (1816—1819) fiel in die Zeit der Herrſchaft des Rationalismus. Bleſſig (ſ. Bd III S. 257) war eben geſtorben; Haffner, Dahler und Redslob waren altersſchwach. Nur Karl Tim. Emmerich, der damals, kaum 34 Jahr alt, bereits dem Grabe zuwelkte, übte einigen Einfluß auf das Gemüt des jungen Studierenden und machte ihm Jeſus lieb, ſeinetwillen blieb H. der Theologie treu, ihn allein von ſeinen Lehrern nannte er ſpäter mit Dankbarkeit. Die letzten Wochen vor dem Examen teilte er zwiſchen ſeinen Büchern und dem Sterbelager des Vaters. An demſelben Tag, an dem er die Prüfung beſtand, ſchloß der Vater ſeine freudenloſe Laufbahn. Das kleine väterliche Erbe ſetzte ihn in ſtand, Frankreich und Deutſchland zu durchreißen. In Halle, wo er längere Zeit weilte, wurde er zum erſtenmale über die Konſequenzen des Rationalismus ſtutzig. In einem kleinen Kreiſe, den Wegſcheider leitete, wurde allen Ernſtes die Frage beſprochen, ob es nicht an der Zeit ſei, das veraltete Chriſtentum durch eine neue Religion zu erſetzen, und er war der einzige, der opponierte. Nach Straßburg zurückgekehrt, erhielt er ſich durch Privatſtunden und trieb nebenbei mit Begeiſterung mathematiſche Studien. Früher als er hoffte war ſeine Wartezeit zu Ende. Am 7. Mai 1823 wurde er im benachbarten Ittenheim als Pfarrer eingeſegnet. Am 18. Auguſt führte er ſeine Braut Eliſe Kampmann als Pfarrfrau in die Gemeinde. Die Zuſtände, die er vorfand, waren verrottet. Seinem Eifer gelang es, daß die Kirche ſich wieder füllte. Sein Geſchick, Kranke zu behandeln, gewann ihm die Herzen der Leute. Die junge Frau ſtand ihm treu zur Seite. Sie fiel als Opfer ihrer Liebesthätigkeit. Bei einem Krankenbeſuche wurde ſie von der Anſteckung erfaßt. Am Charfreitag 1828 trat er, tiefgebeugt, mit der Todesbotſchaft vor die verſammelte Gemeinde, die mit ihm in Thränen ausbrach.

In ſeinen Schmerz fiel ein Ruf nach Straßburg, an die Neue Kirche. Das war damals die alte Dominikanerkirche, an welcher Tauler gewirkt hatte, und hieß Neue Kirche, weil ſie, nach der Übergabe der Stadt an Frankreich und des Münſters an den Biſchof, Gotteshaus der Hauptgemeinde der Stadt geworden war. Am 31. Mai 1829 (Sonntag Exaudi) hielt er ſeine Antrittspredigt über Jo 15, 26—16, 4. Seine Rednergaben hatten ihm den Ruf zugezogen, ſie bewährten ſich in der neuen Stellung über alles Erwarten. Der Geiſt der Predigten war der damals herrſchende, ein Lobpreis der „Chriſtusreligion“ vor „Chriſtusbekennern“. Die begeiſterte Zuhörerſchaft merkte nicht, daß das, was Härter mit ſo großem äußeren Erfolge verkündigte, nicht mehr im ſtande war, ihn ſelber zu erheben. Der junge Prediger verfiel in eine ſchwere innere Kriſis, in welcher er die Unwahrhaftigkeit ſeiner bisherigen Frömmigkeit und ſeiner Predigtweiſe erkannte und aus welcher er ſich nach mehreren Monaten mit dem Jubelruf erhob: Mir iſt Barmherzigkeit widerfahren.

2. Umſchwung und neue paſtorale Wirkſamkeit. So mächtig der Rationalismus auch auf den Kanzeln und in den Gemütern herrſchte, der fromme Bibelglaube, der bis 1789 in Straßburg treue Zeugen gehabt hatte, war nicht ganz erloſchen. Ein Kaufmann, Kaſpar Wegelin († 1833) hielt in ſeinem Hauſe religiöſe Verſammlungen, welche von Jung-Stilling, Frau von Krüdener, Fr. Oberlin, Heinrich Schubert aufgeſucht wurden. Als A. Boſt, ein Agent der Genfer Evangeliſchen Geſellſchaft, 1819 nach Straßburg kam, fand er einen kleinen Kreis lebendiger Chriſten um einen Pfr. Bein von St. Aurelien geſchart. Am Theologiſchen Studienſtift wirkte nicht ohne Segen Pädagog K. W. Krafft. Von den mehr lutheriſch gerichteten Kandidaten Phil. W. Oſter und Mich. Diemer wird ſpäter die Rede ſein. Sämtliche ſtunden beim Kirchenregiment in allerhöchſter Ungnade. Ob Härter Beziehungen zu ihnen hatte, wiſſen wir nicht. Gekannt hat er ſie jedenfalls, und wenn er von ſich mit Paulus bekennt: Ich war ein Läſterer und ein Schmäher, ſo mag er an ſein früheres Urteil über dieſe Richtung gedacht haben. Jetzt erkannte er, daß, was dieſe angeblichen Schwarmgeiſter, dieſe trübſinnigen Myſtiker betonten, die Macht der Sünde, die Notwendigkeit der Gnade, der Umkehr, der Erneuerung, des Chriſtentums Kern- und Hauptſtück iſt, und fand in dieſem Glauben einen Frieden, den er vorher nicht gekannt hatte, und der ihn ſogar anfangs von der Berufsarbeit abzog. Am Trinitatisſonntag 1831

machte er seiner Gemeinde Mitteilung von der Umwandelung, die Gott in ihm bewirkt hatte. Die unerhörte Thatsache, daß, was bisher „von beschränkten Geistern in trüben Konventikeln“ verkündigt worden war, nun von der ersten Kanzel der Stadt ertönte, machte ein unbeschreibliches Aufsehen. Den kirchlichen Behörden und einem Teil seiner bisherigen Verehrer wurde H. dadurch ein Gegenstand des Hasses und der Verachtung. Umsomehr strömten ihm die zu, die die rationalistische Predigt unbefriedigt gelassen hatte, und mit einemmale stand H. im Mittelpunkt einer Bewegung, die Stadt und Land erfüllte.

Eine Predigtsammlung von H. ist nie erschienen, aber im Einzeldruck liegen etwa 60 Predigten vor, die er teils zum Besten christlicher Werke erscheinen ließ, teils nach Straßburger Sitte zu Neujahr seinen Beichtkindern verschenkte. Seine Predigtweise war ungemein einfach, eine schlichte Wiedergabe der biblischen Lehre über das natürliche Verderben des Menschen, die erneuernde Allmacht der Gnade, den Frieden eines der Welt abgewandten Gemütes. Besonders wichtig war ihm die Gottheit Jesu und das Gebet unmittelbar zu ihm. Ein Christentum, das von einer Versöhnung mit Gott nichts weiß, ist ihm verkapptes Antichristentum. Den Rationalismus bekämpft er aufs heftigste, als Vernunftgericht über das geschriebene Gotteswort, als Abfall von den geoffenbarten Heilsthatsachen. Eine ganze Reihe von Predigten behandelt die Gnadenordnung, die er bis ins einzelne auszumalen liebte, mit schärfster Entgegenstellung von Bekehrten und Unbekehrten. Dem Leser erscheinen H.s Predigten schwunglos, dem Hörer wurde dieser Mangel reichlich ersetzt durch die Wucht persönlicher Überzeugung, die den schlichten Worten einen ungemeinen Nachdruck gab, und durch den erschütternden Ernst des Vortrags, aus dem man das Ringen um die Seelen der Zuhörer herausfühlte.

Neben den Predigten war es der Unterricht, durch den H. Großes leistete, besonders der Unterricht, den er den bereits konfirmierten Söhnen und Töchtern erteilte. Hier war es wiederum der gewaltige Ernst des Lehrers und die übersichtliche Einteilung des Lehrstoffes einer jeden Stunde, die sich den jungen Gemütern unauslöschlich einprägten. Freilich hatte sein Ernst auch etwas Beängstigendes, die Ehrfurcht, die er einflößte, ließ keine vertrauliche Zuneigung aufkommen, für geselligen Verkehr hatte er weder Zeit noch Sinn. 1830 hatte er in der Person von Frl. Rausch seinen verwaisten Kindern eine zweite Mutter zugeführt. Allein auch diese wurde ihm bereits 1842 durch den Tod entrissen. So fehlte seinem Hause das milde Licht der Pfarrfrau.

3. Werke der Inneren Mission. Im April 1834 traten einige Freunde H.s zu einem Verein zusammen, der sich später an die Evangelische Gesellschaft von Frankreich anschloß und sich die Förderung des christlichen Lebens zum Ziele setzte. In ihrem Dienste wirkte ein Ostpreuße, ein ehemaliger englischer Missionar, Major, der aber in der für ihn erbauten „Kapelle“ sogleich die Fahne der Separation erhob. Seine Anhänger suchten auch H. in dieses Fahrwasser zu ziehen. Er widerstand jedoch, und auf sein Drängen wurde Major entfernt und löste die Evang. Gesellschaft ihre Verbindung mit Paris. Am 9. Juli 1839 konstituierte sie sich aufs neue als Gesellschaft zur Aufrechthaltung und Ausbreitung der reinen Lehre des Evangeliums, wie solche in den Bekenntnisschriften der protestantischen Kirche und besonders in der A. K. ausgesprochen wird. Die Evang. Gesellschaft besteht noch heute und wirkt in H.s Geist. — Im Jahre 1834 hielt Pfr. Grandpierre aus Paris in Straßburg einen Vortrag über die Pariser Mission. Sogleich versammelten sich einige Freunde in H.s Haus und beschlossen die Gründung eines Missionshilfsvereins für Paris. Später erweiterte sich dieser zu einem Hilfsverein für Basel und für Mission unter Israel. — Die ureigenste Gründung H.'s ist jedoch die Diakonissenanstalt. Der erste Antrieb zu einem solchen Werke kam ihm schon 1820, als die Verwaltung des Bürgerspitals vergeblich nach zwei evangelischen Frauen suchte, die geneigt gewesen wären, unentgeltlich der evangelischen Krankenabteilung vorzustehen, und daraufhin in die Lage kam, den gesamten Dienst katholischen Schwestern zu übergeben. Der erste Schritt zur Verwirklichung war die Gründung eines Vereins junger Mädchen zu Kranken- und Armenpflege (Dienerinnenverein). Als 1836 Kunde kam von Fliedners Werk in Kaiserswert, reifte in ihm der Gedanke ein Gleiches zu thun. Doch vergingen noch sechs Jahre darüber hin. Im Februar 1842 wurde ein Haus gemietet, im März konstituierte sich ein Vorstand, im Sommer reiste H. nach Mühlhausen, Basel und Paris, um die Mittel zu beschaffen. In Paris fand er besonders bei der Herzogin von Orleans ein herzliches Verständnis für seine Sache. Am 31. Oktober fand die feierliche Einweihung statt. Freilich erfolgten nun von allen Seiten heftige Angriffe. Man sah in dem Worte einen Rückfall in das katholische Klosterwesen. Das öffentliche Urteil schwankte. H. ließ sich jedoch nicht irre machen und Gott gab seinen Segen, sodaß schon 1844 ein neues größeres Haus nötig wurde. Einzig

in ihrer Art ist die Verfassung, die H. der Anstalt gab. Die Einsegnung einer Schwester erfolgt nur auf Grund eines zustimmenden Votums der gesamten Schwesternschaft. Ebenso die Ernennung einer Oberschwester. An der Spitze steht ein Damenvorstand. Der Seelsorger und die männlichen Beiräte hatten bis vor kurzem nur beratende Stimmen. (Vgl. Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie, 2. Aufl. I, 117 ff.) — Nun folgte Schlag auf Schlag die Gründung von Zweiganstalten in Mühlhausen, Gebweiler, Neuchatel, Markirch, Mömpelgard u. s. w. Eine Anzahl anderer Anstalten schloßen sich an das Diakonissenhaus an oder wuchsen aus ihm heraus, die Mägdeanstalt, das Refuge (für gefallene Mädchen), das Disciplinaire (für bestrafte Mädchen), die Krippenanstalt, zuletzt 1871 die ausgedehnte, weltbekannte höhere Mädchenschule Zum guten Hirten. In der Leitung des Diakonissenhauses erwies sich H. als ein Mann vom Schlage Fliedners, voll schöpferischen Gedanken und organisatorischem Sinne, von großer Arbeitskraft und durchgreifender Energie. Seinem Grundsatze treu: Wer sich nicht mißbrauchen läßt, den kann Gott auch nicht gebrauchen! entzog er sich selten einer Anforderung, die an ihn erging. — Erwähnen wir zum Schluß noch ein auf der Straßburger Pastoralkonferenz vorgetragenes Referat über das Laiendiakonat in der evangelischen Kirche, mit Vorschlägen über eine geregelte Armenpflege, die vielfach Weissagungen auf Sulze sind.

4. Feindliche Gegenwirkungen. Selbstverständlich war H.s Wirken von Anfang an der herrschenden Partei ein Dorn im Auge. Ein Vertreter des Kirchenregimentes, Inspektor Edel, war H.s Kollege an der Neuen Kirche und hielt sich für berufen, ihm auf Schritt und Tritt entgegenzutreten. Als 1853 die vierte Pfarrstelle an der Neuen Kirche zu besetzen war, wurde, dem Zuge der Zeit entsprechend, ein französischer Prediger berufen, Louis Leblois, der den vulgärsten Rationalismus auf die Kanzel trug. H. stand ihm mannhaft entgegen und seine Freunde hielten treu zu ihm. Aber alle die Gemeindeglieder, welchen seine Bußpredigt zuwider war, scharten sich um Leblois, und nach einem unerhörten Wahlkampf gelang es ihnen 1859, beinahe sämtliche Stellen im Konsistorium (Kirchenrat) mit ihren Leuten zu besetzen. — 1862 trat in der Kirche St. Nicolai Tim. Colani als Verkündiger eines undogmatischen Christentums auf und gewann im Nu eine große Schar von Verehrern. Dieser höheren Form des Rationalismus gegenüber versagte vielfach H.s Schwert, er sah mit Schmerz, wie jetzt sogar ein Teil seiner Freunde sich Colani zuwandte.

Verhängnisvoller war es, daß H. auch von seiten der kirchlichen Rechten leidenschaftlich angefochten wurde und zwar von dessen erstem Auftreten an. Anstoß erregte eine Predigt über das Weltgericht (1835), in welcher folgende Stelle vorkam: „Wollt ihr nicht an Jesum glauben, so übet wenigstens so gut ihr es versteht, die Werke der Barmherzigkeit, wozu ihr Gelegenheit findet, ob vielleicht unter eueren guten Werken eines sein möge, daß der Herr zuletzt anerkennen und wofür er euch am jüngsten Tage Barmherzigkeit widerfahren lasse". Ferner lehrte er einen „Wartezustand" zwischen dem Tod und dem Eingang ins ewige Leben, der sehr kurz ist für die Vollendeten, für die anderen aber bis zum jüngsten Tage währt (Predigt über die Geheimnisse des Grabes im Lichte der Auferstehung, 1836). Der altlutherische Pastor Wehrhan, der sich damals in Straßburg aufhielt, ist das Echo der Anklagen, die in den lutherisch gerichteten Kreisen der Erweckung gegen H. im Schwange gingen. Man erzählte auch, er habe eine Mutter über den Tod ihres ungetauften Kindes vertröstet, ihr Kind sei doch selig. Man warf ihm päpstliche Herrschsucht vor. Doch gesteht Wehrhan selber zu, daß auf diese Vorwürfe nicht viel Gewicht zu legen ist. Schwerer fiel für ihn und seine Gewährsmänner in die Wagschale, daß H. die reformierte Mission in Basel unterstützte und in der Evangelischen Gesellschaft mit Reformierten Hand in Hand ging. Es half H. nichts, daß er die Augsb. Konfession mit einer zustimmenden Vorrede herausgab. Sowohl Philipp Jakob Oster als der damals sehr angesehene Berner Arzt Dr. de Valenti traten in öffentlichen und privaten Schreiben gegen ihn auf und streuten Mißtrauen in die Herzen der Frommen. Diese Feindschaft gegen H. nahm jedoch erst dann Gestalt an, als Friedrich Horning (s. d. Art.) als Pfarrer an Jung-St. Peter nach Straßburg kam (1846). Dieser griff sogleich H. in Wort und Schrift aufs heftigste an, hauptsächlich wegen des unierten Charakters sowohl der Evangelischen Gesellschaft als des Diakonissenwerkes. Die Union erschien ihm schlimmer und gefährlicher als der Rationalismus. Dann mochte er H. zum Vorwurf, daß er das, allerdings sehr traurig ausgefallene sog. Konferenzgesangbuch hatte einführen helfen. Ferner daß er seinem Kollegen Leblois nicht die Altargemeinschaft kündigte. Diese Vorwürfe waren zum Teil begründet, H. hatte keinen Kirchenbegriff und noch weniger Verständnis für den besonderen Charakter der lutherischen Kirche,

und trug in Predigt und Unterricht manchmal ſehr ſubjektive Anſichten vor. Aber in ihrer Maßloſigkeit und völligen Verkennung der Verdienſte H.s um die Wiederbelebung der elſäſſiſchen Kirche waren die Vorwürfe unberechtigt. H. ertrug ſie in großer Gelaſſenheit. Den Freunden, die von ihm zum Luthertum übertreten wollten, legte er nichts in den Weg. Auch demjenigen Schüler nicht, der ſpäter berühmt wurde, Max Frommel. Den rationaliſtiſchen Gegnern Härters bereiteten dieſe Bruderkämpfe ſelbſtverſtändlich einen Hochgenuß.

5. Lebensabend. Unter der höchſt ſelten durch eine kurze Ausſpannung unterbrochenen anſtrengenden Arbeit war H. alt geworden. Am 12. Juni 1866 mahnte ein Nervenſchlag an die Nacht, in der niemand wirken kann. Er erholte ſich wieder und arbeitete weiter, nun unterſtützt durch ſeinen Schwiegerſohn Max Reichard, den ihm treue Freunde zur Seite ſtellten. Sein Sohn Guſtav, der ihm ſchon lang zu Dienſten war, übernahm die Seelſorge im Diakoniſſenhaus. Dann kam der Krieg, die Belagerung der Stadt mit ihren Schrecken. In der Nacht vom 24. zum 25. Auguſt wurde die dem H.ſchen Pfarrhaus gegenüberliegende Kirche, ſowie die Stadtbibliothek durch Kugeln zerſtört. Das Pfarrhaus ſelbſt geriet mehrmals in Flammen und wurde nur durch ein Wunder vom völligen Untergange bewahrt. Die folgenden Nächte brachte H. mit den Seinen und mit vielen Belagerten in den Kellern des Gymaſiums zu. Dann fand er Zuflucht im Diakoniſſenhaus. Den Tag über beſuchte er furchtlos im Kugelregen die Kranken und wohnte den in der Kapelle abgehaltenen täglichen Betſtunden bei. Damals dichtete er das ſchöne Lied: Heimat meiner Liebe, Ziel der heil'gen Triebe, Ort der ſelgen Ruh . . ., das mit Recht im neuen Elſäſſiſchen Geſangbuch Aufnahme gefunden hat. Er beteiligte ſich an den Schritten, die die endliche Übergabe der Stadt zur Folge hatten. Über der neuen ſchönen Zukunft, die ſich dem wieder deutſch gewordenen Straßburg eröffnete, hatte er bald den Jammer jener Wochen vergeſſen. Aber er ſollte ſich der neuen Zeit nicht mehr lange freuen. Am 8. März 1873 erlitt er wieder einen Anfall, der nun auch den Geiſt trübte. Noch über ein Jahr dauerte die Dämmerung, am 5. Auguſt 1874 ſank die Nacht, ging für ihn das ewige Licht auf. Am 7. Auguſt fand die Leichenfeier in der Jung-St. Peterkirche ſtatt. Sie beſtand, nach dem Wunſche des Hingeſchiedenen, in der Verleſung ſeiner bereits 1835 unter Todesahnungen niedergeſchriebenen „Abſchiedsworte an ſeine Gemeinde" über 1 Ti 1, 12—17, in welchen er uns noch einmal in ſeiner Jugendkraft vor den Geiſt trat und Zeugnis ablegte von der Gnade Gottes, die er erfahren hatte und die durch ihn Tauſenden wieder ein teueres Gut geworden war.

D. K. Hackenſchmidt.

Haetzer, Ludwig, Anabaptiſt, geſt. 1529. — Die umfaſſendſte Lebensbeſchreibung hat Th. Keim in ſ. Aufſatz über H. in JdTh 1856, 215 ff. gegeben. Aus ſeinem Nachlaß ſtammt der folgende Artikel. Außerdem iſt zu vgl.: AdB XI, 29 (Meyer v. Knonau); C. A. Cornelius, Geſchichte des Münſterſchen Aufruhrs, II; Joſ. Beck, Die Geſchichtsbücher der Wiedertäufer (Fontes rer. Austr. 3 Abt. Bd 43) S. 33 f.; A. Brons, Urſprung, Entwicklung und Schickſale der Taufgeſinnten, 1884, S. 408 ff.; A. Baur, Zwinglis Theologie I, 1885, II, 1889 l. pl.; R. Stähelin, Huldreich Zwingli, I, 1895; II, 1897 l. pl.; Ch. Beard, Die Reformation, überſ. v. Halverſcheid, 1884, S. 206 ff.; J. H. Maronier, Het inwendig woord, 1890, l. pl. Einzelne Notizen auch in L. Kellers Schriften (Ein Apoſtel der Wiedertäufer 1882; Die Reformation, 1885; J. v. Staupitz, 1888).

Haetzer, denn ſo ſchreibt der Mann ſich ſelbſt, während ſchon die Zeitgenoſſen in lateiniſcher wie deutſcher Schrift ihn mit dem Unglücksnamen Hetzer oder Hezer nennen, deſſen Sinn ſie deuten (Urbanus Regius noch vor dem Tode Haetzers), entſtammte, wie Th. Bibliander in Zürich, dem thurgauſchen Städtchen Biſchofszell nahe bei St. Gallen, wo ſein Vater ihn überlebte. Geburtsjahr und Jugend iſt unbekannt. Noch im Sommer 1524 von Zwingli als „junger Mann" empfohlen, wird er um 1500 geboren ſein. Er genoß akademiſche Bildung, war in Freiburg im Breisgau, aber ohne hier, wie ich früher vermutete, mit dem ſchon älteren Urbanus Regius (geb. 1490) zuſammenzutreffen, der mit „Ludwig" ſpäter in Augsburg vertraulich auch über Freiburg plauderte und im voraus ſein ſchwäbiſcher Nachbar war. Der drei Sprachen erſcheint er mächtig, alſo als „fürbündig gelehrter Mann" (Seb. Frank; aber auch Zwingli), wobei möglich, daß er ſeine Hauptſprache, das Hebräiſche, erſt in Zürich bei Ceporin, wie Zwingli, gelernt. Neben den Sprachen bot Freiburg durch Joh. Breisgauer und jüngere Kräfte jene Taulerſche Myſtik, welche den religiöſen Anſchauungen H.s von Anfang zu Grund liegt. Er war überhaupt nicht nur gelehrt, er war geiſtreich, beredt, thatkräftig. Ein Jüngling in hohen Gedanken, in ſtarkem Mut, in reinen und unreinen Leidenſchaften hat er auch gelebt

und ist er gestorben. Seine äußere Lage stellte ihn mitten in die frische Strömung des 16. Jahrhunderts. Er war Kaplan in Wädenschwyl am oberen Zürichsee, als Zwingli in Zürich zu wirken, aber auch ein „hitzköpfiger" Radikalismus ihn bereits zu überbieten begann. Hier trat auch Haetzer zuerst hervor als Wortführer der Bilderstürmer in seinem „tütschen Büchli" (Bullinger I, 127): eyn vrteyl Gottes vnsers eegemachels, wie man sich mit allen götzen vnd bildnussen halten sol, vß der heil. gschrift gezogen durch L. Haetzer (Motto: o Gott, erlös die Gefangenen), gedruckt in Zürich 24. September 1523. Es war ein Flugblatt von 10 Blättern, worin er die Befehle Gottes im AT gegen die Bilder sammelt, die „Argumente" für sie widerlegt und alle Christen zu eilendem Feuergericht gegen sie auffordert. Die nächste Folge des populären, wiederholt gedruckten Flugblattes war wenige Tage darauf (vor 29. September) das Attentat einer Gesellschaft Bürger gegen das stattliche Kruzifix in Stadelhofen am obern Ende der Stadt (so Bullinger a. a. O.), in Verbindung damit aber auch das zweite große Züricher Religionsgespräch vom 26. bis 28. Oktober, bei welchem der Flugschreiber sogar die Ehre genoß, das offizielle Protokoll zu schreiben, welches er, froh, daß er so respektiert wurde, mit siegesfreudigem Vorwort am 8. Dezember drucken ließ. Vorerst ist er noch beiden Parteien wert und bei der Disputation selbst berief sich Leo Jud, der Genosse Zwinglis, in ehrender Weise auf die Flugschrift; bald aber trieb ihn eine unklare Mystik, dem strengen Bibelglauben stets zur Seite gehend und vor lauter Vertraulichkeit mit Gott und Sicherheit der Gnade „des Vaters" das Bewußtsein der Sünde, den Wert der Gnadenmittel und selbst der Person Christi, des bloßen Vorgängers im Kreuzgang verflüchtigend, dazu ein unreiner, zum Extrem stürmender, zugleich auch ehrgeiziger Eifer und eine starke Sinnlichkeit auf alle Abwege der Widertäuferei, von welchen er nur gewaltsam auf Tage und Monate den Rückweg zu Zwingli findet.

Nach dem Religionsgespräch harrte H. noch Monate lang in Zürich, wohin er jetzt mit üblicher Aufgebung seines Meßamts als Litterat übersiedelte, auf die Einführung der Reformen, welche sich immer wieder verschob. Daß die Häupter der Reformpartei, welche seit November 1523 durch Visitation und Predigt das Landvolk vorbereiteten, ihn achteten und besonders der Abt von Cappel, dann selbst der Rat von Zürich seine Ehre gegenüber einem altgläubigen Pfarrer von Maschwanden, dem Haetzer als „Bub und Schelm" noch vor dem Religionsgespräch keck ins Kanzelwort gefallen, energisch verteidigten (Okt. 1523 bis April 1524), genügte ihm noch lange nicht; er begehrte mit Jesaja und Psalmen die ernstliche Erlösung der Gefangenen, auch der Juden, die entscheidende Jebusiterschlacht, dazu, wie Freund Grebel und Manz, eine äußere Stellung. Seinen Unmut zeigen schon seine letzten Arbeiten in Zürich, insbesondere seine Verdeutschung der Bugenhagenschen Auslegung der Episteln Pauli, wo er im Vorwort (29. Juni 1524) die zaghaften Ausleger des Wortes Gottes, die oberflächlichen Schwertführer verflucht und Gott bittet: o Gott, mein Vater, verleih uns unerschrockene Propheten; thu' meinen Mund auf, so werd' ich dein' Wahrheit unerschrocken reden! Ein neuer Reformator, statt Zwinglis und Luthers, zog er jetzt weg aus Zürich, fast im gleichen Augenblick, wo der Rat nach Zwinglis Forderung endlich zwar nicht die Messe, aber die Bilder proskribierte (15. Juni 1524), andererseits freilich auch die wegen Verschleppung der Reform selbst über Pfingsten 1524 wütenden Radikalen an Pfingsten selbst (15. Mai) in der Nähe von Zürich, in Zollikon, Bilder, Altäre, Taufsteine zu zerschlagen und durch Widertaufe und Gütergemeinschaft die auch von Haetzer begehrte Gemeinde der Heiligen aufzurichten begonnen hatten. In der Gesinnung eins mit ihnen (vgl. Bull. I, 238), äußerlich im Frieden mit Zwingli, der ihm ein Empfehlungsschreiben an den bekannten Prediger Dr. Frosch mitgab (16. Juni 1524), zog Haetzer Ende Juni nach Augsburg weg, wo er in dem angesehenen Andr. Rem einen Freund, in Silvan Ottmar einen buchhändlerischen Geschäftsgenossen fand (zum folgenden: Fr. Roth, Augsburgs Reformationsgesch. 1881, 155 ff.). Ottmar hatte schon ein Buch zur Judenbekehrung von ihm gedruckt (2. Januar 1524), Rem die Widmung der Paulusbriefe erhalten. Die Verbindung mit Joh. Frosch gelang weniger als die mit Urb. Regius, der, damals auch noch ein ehrgeiziger Streber, obgleich mit H. sonst nicht zu vergleichen, gerade in diesem Sommer bleibenden Einfluß zu gewinnen begann. Außerdem fand er in einem Patrizierhause (bei dem humanistisch gebildeten Georg Regel) Eingang, und dankte wohl der Frau Anna Regel, welche später in ein so zweideutiges Verhältnis mit ihm kam, die Begleitung auf der Sommerreise nach den Gütern bei Donauwörth, welche freilich infolge Überfalls durch Mannschaften des baierischen Herzogs mit allgemeinem Fluchtrückzug nach Augsburg im Herbst 1524 endigte. Noch blieb er kurze Zeit bei Regels, dann packte er, als er Regel unbequem wurde und Erfolge in Zürich hoffte, sein Bündel und zog zur

Limmat. Aber sein Bleiben war kurz. Obgleich er auch Zwingli sah, verkehrte er doch hauptsächlich mit den Neuerern, Grebel, Manz, Reublin, Brödlein, welche unterdessen den Kampf auf Leben und Tod gegen die Kindertaufe und gegen die „Tyrannen und Päpste" eröffnet hatten, beteiligte sich mit ihnen am Religionsgespräch vor kleinem und großem Rat 17. Januar 1525, obgleich er für seine Person stets nur die Aufhebung des Taufzwangs für Kinder, d. h. den anfänglichen Standpunkt seines Freundes Hubmaier von Waldshut (1523), nicht aber die Widertaufe, vertrat, und wurde dafür, während man Grebel und Manz noch einmal schonte, als „Ausländer" neben Reublin, Brödlein und Andr. Stelzer durch Beschluß vom 21. Januar 1525 mit der Frist von 8 Tagen des Gebiets verwiesen. In Verlegenheit, zog er zum zweitenmal nach Augsburg, und diesmal ging es besser. Zwar äußerlich blieb seine Stellung als Litterat und Korrektor bei Ottmar bescheiden, zumal Regel, später ein hilfreicher Schützer des Evangeliums und Freund Zwinglis, trotz der Frau wegen Baierns und selbst aus religiöser Überzeugung im Tauf- und Abendmahlspunkt ihn ziemlich fern hielt, aber durch seine Agitation gegen die Kindertaufe und für die Karlstadtsche neue Abendmahlstheorie wurde er in der durch die Gegensätze der Konfessionen, unter denen die alte noch regierte, sowie des Reichtums und der Armut tiefgespaltenen Bevölkerung Augsburgs bald zum berühmten ruhmsüchtigen „Vorfechter" der Täufergemeinde, als welchen er sich auch Zwingli in einem Wiederanknüpfungsbrief vom 14. September zu spüren giebt, indem er mit seinen vielen Freunden und selbst mit ihrem Gelde pocht. Seine Ansichten, besonders vom Glauben ohne Sakrament, vom Geist ohne Pfänder, von der Liebe und Hingabe bis zum Kreuz, hat er in der Schrift von den evangelischen Zechen und von der Christen Red aus hl. Geschrift (1525) niedergelegt. Seine Intrigue, seine Zweizüngigkeit, Schmähsucht und Verleumdungskunst ist mit der Stellung selbst gewaltig gewachsen, wie nur allein sein Brief an Zwingli zeigt. Er kämpft mit ihm gegen den fleischernen Christus, schimpft roh über Bugenhagen, seine frühere Geldquelle, hetzt mit elenden Gründen gegen Urbanus, vor dem er doch Angst hat und verbirgt natürlich zugleich, daß er in der Tauffrage in seinen Kreisen auch Zwingli und Leo Jud verlästert. Auch über die Bauern redet er schlimm in obiger Schrift, während der Brief an Zwingli ihre Erfolge in Salzburg rühmt. An dieser Charakterlosigkeit zerging auch seine Augsburger Herrlichkeit. Urbanus Regius hatte ihn zuletzt als giftigen Feind entdeckt und zur Disputation gefordert. Da er feige nach Täuferart nicht erschien, wurde er im Herbste 1525 vom Rat als unlauterer, aufrührerischer, dem Evangelium feindlicher Mensch aus der Stadt verwiesen.

In der Not wollte er als verlorner Sohn bei Zwingli wieder anklopfen. Über Konstanz, wo er Thränen des Zorns über Urbanus weinte, und über Basel, wo Oekolampad ihn freundschaftlich ins Haus aufnahm und bei der Übersetzung seiner ersten Nachtmahlschrift an die Schwaben unterstützte, reiste Haetzer im November mit der fertigen Schrift, welche er Froschauer, seinem ersten Verleger, anbieten wollte, nach Zürich; am 24. kam er nur dahin, um den Druck zu beginnen; anfangs Februar zog er ganz dahin. Zwinglis Mißtrauen wurde langsam überwunden; das gute Zeugnis Oekolampads, der dem Klienten die Eitelkeit durch Arbeit vollends vertreiben wollte, dann Haetzers Eifer gegen die Schwaben und sein sogar gedrucktes Ehrenzeugnis für Zwingli, den „redlichen Knecht Christi", dem die Täufer beim Religionsgespräch vom 9. November 1525 „ganz lau und schriftlos" gegenüberstanden, gewann ihn am meisten; Haetzer durfte bleiben und sogar mehr als je der Vertraute Zwinglis werden, als welcher er zur Berufung Pellicans von Basel nach Zürich verdienstlich mitgeholfen hat. Mit dem Druck des Buches, dessen Vorrede durch die Erklärungen über Abendmahl, Bauernkrieg und Täuferei Bedeutung hatte, erlischt freilich schon im März 1526 die erneute Verbindung. H., wütend über Zwingli, der vielleicht nun seine Ausweisung aus Zürich veranlaßte, nachdem seit dem 7. März mit schärfsten Strafen gegen die Täufer eingeschritten worden, kam nach Basel zurück, wo er 18. Juli seine Übersetzung Maleachis mit der Auslegung Oekolampads und mit scharfen Anspielungen auf Zwingli (in der Vorrede) veröffentlichte; dann ging er nach Straßburg, dem Asyl der Verfolgten, wo der stets zu tolerante Capito ihn aufnahm (zum Folgenden vgl. C. Gerbert, Gesch. der Straßburger Sektenbewegung 1889, S. 21 ff.). Mit Klugheit wies er hier den Verdacht der Täuferei ab, obgleich er Zwingli schmähte, zeigte Widerwillen gegen die Häupter, obgleich man ihn für fähig hielt, gleichzeitig ihre Martyrien zu schreiben, lobte übrigens die Straßburger Freigebung der Kindertaufe. Das wichtigste war die in Straßburg begonnene Übersetzung der Propheten (deren Vorläufer, neben Maleachi auch Jesaja 36—37, er schon 1526 erscheinen ließ) und in Verbindung damit die Freundschaft mit dem im Spätherbst 1526 gekommenen Joh. Denk (s. Bd IV, 576, 23 ff.), der

ihm die „deutſche Theologie“ wichtig machte und in ſeiner Lehre ihm den Ausbau ſeiner eigenen Grundgedanken anbot, namentlich in der Lehre vom inneren Wort, vom Verdienſt und von der Perſon Chriſti, wo ſchon die Straßburger Prediger die Abhängigkeit von Denk konſtatierten. Leider ſind, mit Ausnahme der Propheten, die letzten Arbeiten H.s, Baruch, Lieder unter dem Kreuzgang, Büchlein von Chriſto, von den Schullehrern (die zwei letzten nie gedruckt) verloren oder faſt verloren; die Reſte aber (beſonders bei Seb. Frank) zeigen die Denkſche Schule. Der Vertreter des inneren Gottes- und Geiſtworts ruft jetzt: Kanon hin, Kanon her! Der Vertreter des Verdienſts und Bluts Chriſti verwirft jetzt das Zechen auf die Kreide Chriſti und begehrt eigenes Zahlen in der Kreuzſchule. Der Verkündiger des l. Herrn und Bruders Jeſus Chriſtus, der die Seligkeit hatte und doch durch Leiden zur Herrlichkeit ging, leugnet jetzt im Büchlein von Chriſto, dem letzten Trumpf, den Aberglauben der Gottheit Chriſti, da Gott nur einer, Chriſtus aber nur Bruder iſt bis zur Herrlichkeit. In dieſen leugneriſchen Sätzen iſt er jetzt ſelbſt über Denk hinaus der unerſchrockene, friſche, freie, kühne Haetzer (der Kirchen-Hetzer nach Urbanus), den er längſt der Welt verſprach. Bleibenden Wert hatte die Überſetzung der Propheten, von Haetzer mit Jeſaja begonnen, von Denk „um Gottes willen“ unterſtützt, aber erſt im Frühjahr 1527 in der Pfalz vollendet und gedruckt: alle Propheten nach hebräiſcher Sprache verdeutſcht, mit Motto und Vorwort Haetzers. Es war die erſte reformatoriſche Propheten-Überſetzung, da die zürichſche erſt 1529, die Luthersche erſt 1532 fertig wurde. Die Züricher, und ſelbſt Luther, rühmten ſie. Luther erkennt Fleiß und Kunſt genug, auch den Anſchluß an ſein Deutſch, der ſeine Abhängigkeit von ihrer Treue und klaren wie edeln Sprache im einzelnen nicht ausſchließt, meint aber zu finden, daß Juden dabei geweſt, die Chriſto nicht große Huld erzeigt. Die Züricher erwähnen den Anſtoß der Namen von Rädelsführern der Sekten. Immerhin hat dieſes verdienſtliche Werk Haetzers nicht nur durch viele Ausgaben (bis 1532), ſondern auch und noch mehr durch die Benützung der ſpäteren Überſetzer den Tod des Verfaſſers lange überdauert (vgl. auch Geſch. der d. Bibelüberſ. in d. ſchw. ref. K. von J. J. Metzger, 1876, 79 ff.). In Straßburg konnte das Werk nicht geſchloſſen werden. Ende Dezember 1526 wurde Denk nach ſeiner Disputation mit den Predigern ausgewieſen und ging in die Pfalz; gleichfalls unfreiwillig, obgleich gegen die Verwechslung proteſtierend, folgte ihm im Februar 1527 Haetzer. In Worms bei Peter Schöffer erſchienen dann die Propheten. Daneben aber agitierten die Freunde lebhaft durch das ganze Land, gewannen beſonders in Worms den jungen Prediger Jakob Kautz, bis jetzt Anhänger der Straßburger, und beſtimmten ihn, auf den 13. Juni, Donnerstag nach Pfingſten, eine entſcheidende Disputation über 7 Denk-Haetzerſche Theſen an der Predigerkirche anzuſchlagen. Denk und Haetzer teilten ſich in das neue Papſttum; Denk gab die Ideen, H. war der handelnde Feldherr und wurde bis nach Straßburg als „Haupt“ geprieſen. Es iſt ſonſt bekannt (vgl. A. Kautz), daß der Schlachtplan nicht nur mit dem Sturz der Häupter, ſondern auch mit der momentanen Niederlage des Evangeliums durch die ganze Pfalz endigte. Denk und H. flohen im Juli nach Nürnberg und Augsburg, dann trennten ſich die Wege. Denk ſtarb im November 1527 in Baſel, H. ſchweifte umher, kam nun nach Augsburg und wurde infolge der Überrumpelung täuferiſcher Verſammlungen an Oſtern 1528 vom Rat neu ausgetrieben.

Nun brach auch ihm, dem ohnehin Kränklichen, einigermaßen der Mut. Er ging nach Biſchofszell zurück, um ruhig litterariſchen Arbeiten, zunächſt der Verdeutſchung des Predigers ſich zu widmen. Er verkehrte mit Vadian in St. Gallen, ließ ſich dann aber mit der Ahnung der Nichtwiederkehr noch im Sommer 1528 in Konſtanz nieder, wohin ihn die gleichfalls, ſogar in Verkleidung, aus Augsburg geflüchtete Regelſche Familie zog (ſ. zum Folgenden auch: Ernſt Iſſel, Die Reformation in Konſtanz, 1898, S. 83 ff.). Hier nahm er, noch im Jahre 1525 der naive Sittenwächter ſelbſt für Zwingli, ſein klägliches Ende in groben Fleiſchesſünden, welche ihm ſchon früher nicht ungewöhnlich. Anna Regel nahm er geradezu heimlich zum Eheweib, empfing einen Gemahlring von ihr und vielmal Geld. Gott werde ihr nichts darein reden, tröſtete er, und ſie ergab ſich, mit dem Gatten als Mann und Nichtbruder nicht zufrieden, willig und eifrig. Dazu noch nahm er als förmliche Hausfrau Apollonia, die Magd der Frau Regel, und verführte noch andere. Ende Oktobers wurde er in der durch Blarer und Zwick ſittenſtreng gewordenen alten Biſchofsſtadt verhaftet und nach dreimonatlichem Gefängnis am 3. Februar 1529 wegen jener Doppelehe, ſelbſt über das ſtrenge Geſetz hinaus und doch nur aus Gnade, zum Tod durch das Schwert verdammt. „L. Haetzer iſt wäger tot als lebendig“, war das einſtimmige Gerichtsurteil. Am 4. Februar hat er dieſen Tod gefaßt, doch nicht ohne theatraliſche

Beigabe als „armes Werkzeug Gottes“ und als Bruder Christi, „der seinen Hals darangegeben“ (wie er schon 1523 schrieb), erlitten, und Thomas Blarer, der Ratsherr, der treffliche Bruder von A. Blarer und Freund von Melanchthon, zugleich der Erbe des Büchleins von Christo, hat dieses Sterben mit Andacht im Druck beschrieben (Straßburg 1529). Selbst Joh. Zwick hat es gepriesen, obgleich er kaum vorher für seinen Hinweis zum Blute Christi die Gegenfrage Haetzers erhalten, was denn das Blut Christi wäre? Vollends die Täufer haben den Todestag „Ludwigs“ ausgezeichnet.

An die Erneuerung seines Andenkens durch etwaigen Fund einer Abschrift des Büchleins von Christo (seiner dogmat. Hauptschrift) ist nicht zu denken. Die Übergabe des Manuskripts (3. Februar) an Th. Blarer, die Verwahrung und schließliche Verbrennung desselben durch A. Blarer (Herbst 1552) ruht durchaus auf der Voraussetzung, daß das Büchlein nur in diesem einen Exemplar existierte. Wenn Zwingli beim Marburger Gespräch (Herbst 1529) sich rühmte, den Druck in Zürich verhindert zu haben, so ist absolut nicht an einen Druckversuch durch die Blarer oder Freunde derselben zu denken, offenbar auch nicht durch Freunde Haetzers, welche etwa eine Abschrift besaßen, worüber nirgends eine Spur ist, vielmehr höchstens an eine Absicht des lebenden Haetzer, der wohl 1527 die dem Urb. Regius erst im Januar 1529 der Tendenz nach bekannte Flugschrift schrieb und 1528 von Bischofszell aus in Zürich heimlich unterzubringen suchte, dann aber im Gefängnis und im Tod froh war, daß sie nicht gedruckt war, und er sie im Manuskript mit inständiger Bitte um Hinderung öffentlicher Verbreitung Th. Blarer übergeben konnte. Übrigens auch wiedergefunden, würde das Büchlein nicht sonderlich wertvoll sein, da Haetzer auch hier wohl neben allgemeinen Kraftsprüchen nur eine einseitige Sammlung von Bibelstellen gab, wie in der Bilderschrift. **Th. Keim † (Hegler).**

Hävernick, Heinrich Andreas Christoph, gest. 19. Juli 1845. — 1. Biographisches: Evangel. Gemeindeblatt Königsberg 1846, Nr. 35. 36; Konversationslexikon der neuesten Litteratur-, Völker- und Sittengeschichte, Bd 2, S. 2; Zeitblatt f. d. ev.-luth. Kirche Mecklenburgs 1849, N. 24. 25. 28; ADB XI, S. 118 f.

2. Schriften: Kommentar über das Buch Daniel, Hamburg 1832; De kabbalistica quae Apocalypsi inesse dicitur forma et indole (Habilitationsschrift), Rostock 1834; Handbuch der histor. krit. Einl. in das AT, Erlangen, I, 1: Allgem. Einl. 1836, I, 2: Pentateuch 1837, II, 1: Histor. Bücher 1839, II, 2: Prophet. Bücher 1844; III: Poet. Bücher (ausgearbeitet von C. F. Keil) 1849; 2. Aufl. von C. F. Keil, Frankfurt a. M. und Erlangen, I, 1: 1854, I, 2: 1856; Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamburg 1838; Symbolae ad defendendam authentiam vaticinii Jes. c. XIII—XIV, 23, Königsberg 1842; Lucubrationes criticae ad apocalypsin spectantes, Königsberg 1842; Kommentar über den Propheten Ezechiel, Erlangen 1843; De libro Baruchi apocr. comm. crit. 1843; Supplementorum ad lexica syriaca part. 1843; Supplementorum ad lexica syriaca part. 1845; Vorlesungen über die Theol. des AT herausgegeben von Hahn, mit einem Vorwort von Dorner, Erlangen 1848, 2. Aufl. mit Anmerkungen und Zusätzen herausgegeben von Herm. Schultz, Frankfurt a. M. und Erlangen 1863.

Hävernick, evangelischer Theologe, ist geboren am 29. Dezember 1811 zu Kröpelin in Mecklenburg-Schwerin, woselbst sein Vater die Stellung eines Propstes einnahm. Von ihm, einem auch philologisch gebildeten Manne, vorbereitet, trat er Ostern 1825 in das Gymnasium Fridericianum zu Schwerin ein. Nach Absolvierung desselben bezog er im Herbst 1827 zwecks theologischer und philologischer Studien die Universität Leipzig, ein Jahr später die Universität Halle, wo er sich besonders dem Studium des ATs und der semitischen Sprachen widmete und in nähere Beziehungen zu Tholuck trat. Im Jahre 1830 besuchte er noch die Universität Berlin, wo Hengstenberg lehrte, dessen theologische Richtung er zu der seinigen machte. Im folgenden Jahre wurde er Licentiat der Theologie und Doktor der Philosophie. 1832 erfolgte seine Berufung an die von der société evangélique begründete école de théologie zu Genf. Dort gab er im Verein mit W. Steiger die mélanges de théol. reformée heraus (2 Hefte 1833—34). 1834 habilitierte er sich zu Rostock und wurde dortselbst 1837 außerordentlicher Professor, zugleich als Prediger an der Klosterkirche fungierend. Die Universität Erlangen ernannte ihn honoris causa zum Doktor der Theologie. Im Jahre 1841 zum ordentlichen Professor an der Universität Königsberg ernannt, gelangte er nur allmählich und unter schweren Kämpfen, welche durch seine theologische Richtung hervorgerufen waren, zur Anerkennung. Diese Kämpfe mögen dazu beigetragen haben, seine Gesundheit zu untergraben. Im Juni 1845 begab er sich nach Berlin, wo er sich einer schmerzhaften Operation unterziehen mußte, von dort in seine Heimat, wo er im Juli 1845 starb. Dorner in dem oben erwähnten Vorwort

zu den Vorleſungen über die Theologie des ATs rühmt es Hävernick nach, daß er zu jenen edleren Naturen gehörte, die bei näherer Bekanntſchaft immer mehr an Liebe und Achtung gewinnen müſſen. Die Geradheit und Offenheit ſeines Weſens, ſein treues Herz und friſches Gemüt, ſowie ſein raſtloſer Forſchungsgeiſt erfreuten und erquickten jeden, der ihm näher trat. Dieſer Forſchungsgeiſt tritt uns entgegen in ſeinen zugleich von gründlicher und umfaſſender Gelehrſamkeit Zeugnis ablegenden Schriften. Seinen hermeneutiſchen Standpunkt betreffend, ſo dringt er gegenüber der „dogmatiſch und traditionell ungebundenen" Kritik und vorwiegend grammatiſch hiſtoriſchen Schriftauslegung, welche nur die „menſchlich äußerliche Entſtehung der h. Urkunden und ihren menſchlichen Charakter" nachweiſe, auf ein „eigentlich theologiſches Verſtändnis d. h. das Eindringen in den Geiſt, das eigentümlich religiöſe Element" jener Urkunden. Die Forderung „abſoluter Vorausſetzungsloſigkeit" für den Schriftforſcher erklärt er ebenſo ſehr „für eine Unmöglichkeit, als pſychologiſche Unwahrheit". In dem Vorwort zur Einleitung in das AT bezeichnet er als Gegenſtand der Unterſuchung „Gottes heiliges Wort, gegeben der in Sünde und Elend verſunkenen Menſchheit, um ſie hinzuführen auf den Weg des Heiles und Friedens". Man mag Hävernicks Feſthalten an den traditionellen Angaben in betreff der Entſtehung der altteſtamentlichen Schriften tadeln und ſeine Beweisführung vielfach ungenügend finden. Daß ſich ſchon in ſeinen Erſtlingsarbeiten ein Geiſt echter Wiſſenſchaft kundgiebt, wird nicht geleugnet werden können. Es kann hier auf die Ergebniſſe ſeiner exegetiſchen Studien nicht näher eingegangen werden. Nur ſo viel ſei beiſpielsweiſe erwähnt, daß er ganz wie ſein Lehrer Hengſtenberg für die Einheit und moſaiſche Herkunft des Pentateuch, wie für die Echtheit des Buches Daniel eintritt, daß er in den vier Weltmonarchien (Da 2 u. 7), die babyloniſche, medoperſiſche, griechiſche und römiſche ſieht; daß er in Ez 40—48 eine Beſchreibung der chriſtlichen Kirche mit den Mitteln altteſtamentlicher Symbole erkennt u. dgl. Einen Fortſchritt über Hengſtenberg hinaus zeigen nun aber ſeine Vorleſungen über die Theologie des ATs auf. Indem er dieſer Disziplin die Aufgabe zuweiſt, „den bibliſchen Lehrgehalt organiſch-wiſſenſchaftlich darzuſtellen", fordert er eine Behandlung derſelben „in geſundem hiſtoriſchen Sinn und Intereſſe" unter ſtrenger Wahrung des Unterſchiedes der Teſtamente und Unterſcheidung der verſchiedenen Perioden der Entwickelung. Das Eigentümliche des religiöſen Prinzips im AT beſtimmt er dahin: „Gott bezeugt ſich in einer beſtimmten Gemeinſchaft, ſeinem Reiche, welches mit ihm in einem beſtimmten ſittlichen Zuſammenhange ſteht (Bundesverhältnis), in einer Reihe von Thaten, welche einen organiſch fortſchreitenden Zuſammenhang bilden". Als Stufen der Religion betrachtet er innerhalb des „Hebraismus" die Urreligion, das Geſetz, die Prophetie. Die Entwickelungsgeſchichte der letzteren hat zum Teil eine wahrhaft meiſterhafte Schilderung erfahren. Im Hinblick auf den anregenden Inhalt dieſes poſthumen — von dem zweiten Herausgeber mit trefflichen Anmerkungen und Zuſätzen verſehenen — Werkes und das in demſelben zu Tage tretende Streben nach lebendiger, geſchichtlicher Auffaſſung des ATs iſt es zu beklagen, daß der Tod dem raſtloſen Schaffen des Verfaſſers ein ſo frühes Ziel geſetzt hat.

Volck.

Hafenreffer, Matthias, geſt. 1619. — Nachrichten über ſein Leben giebt eine Leichenrede von Lucas Oſiander, Tübingen 1620; Thomas Lanſius, Amicitiae monumentum etc., in demſ. Jahr; Freher, Theatr. vir. er. cl. p. 400 (mit ſeinem Bild); Fiſchlin, Memoria theol. Wirtemb. II, 8ff.; Bök, Eiſenbach, Klüpfel, Weizſäcker in ihrer Geſch. der Tübinger Univerſität und theol. Fakultät; über ſeine Schriften vgl. Gaß, Geſch. der prot. Dogmatik I, 77ff.; derſelbe in der AdB 10, 316f.; Frank, Geſch. d. prot. Theol. I, 250; über ſeine chriſtologiſchen Anſchauungen ſ. Dorner, Chriſtologie II, 787, und über ſeinen Anteil am Streit der Tübinger u. Gießener ſ. J. G. Walch, Religionsſtreitigkeiten der luther. Kirche, Bd IV, S. 560f.

1. Leben. Geboren den 24. Juni 1561 zu Kloſter Lorch in Württemberg, vorgebildet in den Kloſterſchulen zu Lorch, St. Georgen und Hirſchau, ſtudierte er ſeit 1579 in Tübingen Philoſophie und Theologie, wurde 1581 Magiſter, 1583 Repetent, 1586 Diakonus in Herrenberg, Kollege von Johann Andreä, dem Vater Johann Valentins (ſ. deſſen Vita Ms.), Schwiegerſohn von Johann Brenz, deſſen Tochter Agatha er als Witwe heiratete, 1588 Pfarrer in Ehningen, 1590 Hofprediger und Konſiſtorialrat in Stuttgart, 1592 Dr. theol. und Profeſſor der Theologie in Tübingen, auch Superattendent des theologiſchen Stifts, zuletzt (nachdem er manche unverſchuldete, von ihm ſelbſt geduldig getragene Zurückſetzung erfahren) ſeit 1617 Kanzler der Univerſität und Propſt an der Stiftskirche daſelbſt, geſt. 22. Oktober 1619. Mit gründlicher und vielſeitiger Gelehr-

samkeit, besonders auf dem Gebiet des ATs, aber auch der Dogmatik, Patristik, der Mathematik und Naturwissenschaften (seine mathematischen Kenntnisse fanden die Anerkennung Keplers), verband sich bei ihm ein trefflicher Charakter, ein frommer und biederer, sanfter, uneigennütziger und friedliebender Sinn. Von der damaligen Streittheologie hielt er sich möglichst fern, fand dagegen seinen Beruf und seine Freude in freundlichem und förderndem Umgang mit der studierenden Jugend, wobei er aber auch an ernsten Worten wider akademische Unsitte es nicht fehlen ließ. So stiftete er durch seine Wirksamkeit auf Katheder und Kanzel, durch Wort und Schrift, vor allem aber durch den Eindruck seiner wahrhaft theologischen Persönlichkeit reichen Segen, wie Joh. Kepler, W. Schickard, Joh. Val. Andreä und andere dankbare Schüler mit warmer Pietät ihm nachrühmen. Besonders charakteristisch für seine ängstliche Orthodoxie, aber auch für die Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Interessen, ist sein Briefwechsel mit dem Astronomen Kepler, der ihm als seinem praeceptor colendissimus seine Schriften mitteilt und in seinem Streit mit dem Superintendenten Hizler in Linz - ihn um seine Vermittelung angeht, den H. aber auch aufs ernstlichste warnt, sich nicht auf theologische Fragen einzulassen, den Einbildungen der thörichten Vernunft zu entsagen und die göttlichen Geheimnisse in wahrem einfältigem Glauben zu verehren (s. Frisch in seiner Ausgabe der Opp. Kepleri t. VIII, wo 5 Briefe von K. an H., 9 Briefe von H. an K. verzeichnet sind, vgl. tom. VIII, Reg. p. LIX. und Reittinger, Leben Keplers 1868, Tl. I, S. 99; Paul Stark in ZhTh 1868, S. 3 ff.).

2. Schriften. Die Schriften H.s sind verzeichnet bei Fischlin S. 19—24. Es sind Reden (z. B. Gedächtnisreden auf Gerlach, Osiander, Sigwart, Heerbrand), Disputationen über verschiedene theol. Loci, Predigten, auch einige Streitschriften gegen Anabaptisten und Calvinisten (z. B. Examen und Gegenbericht gegen die Calvin. Theologen zu Heidelberg 1608 ff.); bes. aber folgende zwei: Loci theologici seu compendium theologiae plane admodum, ut quivis latinae linguae gnarus intelligere possit, conscriptum, Tübingen 1600, 8°, und in neuer Bearbeitung u. d. T.: Loci theologici certa methodo ac ratione in libros tres tributi etc., Tübingen 1603. 6. 9. u. ö., auch in zwei Abdrücken zu Stockholm 1612 und 1686 erschienen, — abgefaßt zunächst auf den Wunsch des Herzogs Friedrich von Württemberg, zum Gebrauch des Prinzen Johann Friedrich, dem das Werk dediziert ist; später wesentlich umgearbeitet und erweitert, ausgezeichnet nicht durch Originalität der Gedanken, aber durch Schriftmäßigkeit und lutherische Rechtgläubigkeit, durch Klarheit und Einfachheit der (in Fragen und Antworten gefaßten) Darstellung, sowie durch Berücksichtigung der christiana praxis und praecipuae heterodidascaliae, — ein Bild der lutherischen Orthodoxie der nachkonkordistischen Zeit in kurzen Umrissen, aber auch ein Vorbild der spezifisch württembergischen Schrifttheologie, die von der oratio, meditatio, tentatio als den tria primaria theologiae capita ausgeht (s. die prolegg.), in der Lehre von der majestas hominis Christi divina und der Idiomenkommunikation als der eigentlichen Spitze des Systems gipfelt (vgl. die Darlegung über die omnipraesentia Christi und die unio mystica im templum Ezech. p. 292 ff.). Sehr unglücklich ist die Einteilung des Werkes in die drei, natürlich sehr ungleichen, Bücher de deo, de angelis, de homine; das dritte ist nach den vier status des Menschen gegliedert. Der loc. de scriptura s. ist vom Anfange verdrängt und an den loc. de providentia dei angeschlossen (die Disposition in der ep. dedicat. gerechtfertigt). Beachtenswert ist, daß H. noch im Anschlusse an Chemnitz die 7 ntl. Antilegomenen als apokryphe Bücher bezeichnet, die zwar nützlich zu lesen, aber nicht als dogmatische Autorität zu verwerten seien. Nicht bloß in Tübingen, wo das bisher eingeführte Heerbrandsche Kompendium von den Hafenrefferschen loci verdrängt wurde, blieben diese bis zum Ende des 17. Jahrhunderts das dogmatische Lehrbuch, wurden von J. V. Andreä exzerpiert (Tübingen 1614), von der Prinzessin Anna Johanna, einer Tochter des Herzogs Johann Friedrich, 1672 ins Deutsche übersetzt; sondern auch auf die Universität Upsala und in andern schwedischen Lehranstalten wurden sie 1612 durch königl. Dekret als offizielles Lehrbuch eingeführt, und noch Karl XII. soll sie fast auswendig gewußt haben. — Von den Zeitgenossen noch mehr bewundert, von der Nachwelt weniger beachtet wurde sein zweites Hauptwerk: Templum Ezechielis s. in IX postrema prophetae capita commentarius etc. 1613, zunächst eine Erklärung von Ez 40—48, mit ausführlicher Beschreibung und graphischer Darstellung des Tempelbaues, zugleich aber meditationes de praecipuis christianae religionis capitibus, sowie gelehrte Untersuchungen über die alttestamentlichen Maße, Münzen und Gewichte enthaltend, ein compendium totius doctrinae evangelicae und zugleich isagoge zur

Erklärung der hl. Schrift. Vorlesungen über alle Propheten hatte er handschriftlich hinterlassen; ein comment. in proph. Nahum et Habacuc erschien aus seinem Nachlaß, Stuttgart 1663. (Wagenmann †) **Johannes Knuze.**

Hagar הָגָר, wird im AT an drei Stellen erwähnt: Gen 16; Gen 21, 9 ff.; Gen 25, 12. Ihre Geschichte berichten die zwei erstgenannten, und zwar in dreifacher Relation (durch J, E und P). P giebt, seiner Gewohnheit gemäß nur das Schema; J erzählt, wie Sara, da sie selbst unfruchtbar ist, Abraham ihre aus Ägypten stammende Sklavin Hagar zuführt, damit ihr auf diese Weise Kinder erwachsen. Nur so weiß sie der Schmach und den Folgen der Kinderlosigkeit zu entgehen (vgl. A. Familie und Ehe Bd V S. 743, 57 ff., 747, 11 ff.). Hagar, schwanger geworden, benutzt den Vorzug, der ihr damit vor der rechtmäßigen Gattin zugefallen ist, zu hochfahrendem Benehmen gegen ihre Herrin. Sie wird deshalb von ihr gedemütigt und flieht nach der im Süden an das Wohngebiet Abrahams anstoßenden Wüste. Auf Geheiß des Engels Jahwes zurückgekehrt gebiert sie Ismael, den Stammvater der Ismaeliten (Gen 16). Nach der Relation von E (Gen 21, 9 ff.) ist es Ismael selbst, der, nachdem mittlerweile auch Isaak geboren ist, Sara Veranlassung zur Eifersucht giebt, und daher samt seiner Mutter nach der Steppe von Beerseba getrieben wird, woselbst ihn der Engel Gottes durch einen Hagar gezeigten Wasserquell am Leben erhält. Gemeinsam ist beiden Erzählungen, welches im übrigen ihr näheres Verhältnis sei, daß Hagar d. h. die Ismaeliter in Anlehnung an die Bedeutung des Wortes im Arabischen (Trennung, Flucht; vgl. „Hidschra", Muhammeds Weggang von Mekka nach Medina) als von den übrigen Abrahamstämmen abgetrennter arabischer Beduinenstamm behandelt wird; sodann, daß Ismael nicht als reiner Abrahamstamm, sondern als mit fremden Bestandteilen legiert angesehen ist. Der Text nennt Hagar eine Ägypterin; da Muṣri neuerdings auch als nordarabischer Stamm bekannt geworden ist (s. z. B. Winckler in Mt der vorderasiat. Gesellschaft 1896 S. 1 ff.), so wäre nicht ausgeschlossen, daß bereits der hebräische Text nicht mehr den ursprünglichsten Sinn wiedergiebt, wenn er an miṣraim Ägypten denkt. Doch läßt sich Bestimmtes nicht wohl sagen. Drittens endlich ist deutlich, daß der Aufenthalt der Ismaeliten in der Zeit der Entstehung dieser Erzählungen sich an den Wüstenquell Laḥai-roî (über Text und Erklärungen s. die Kommentare zur Genesis von Dillmann und Holzinger) anschloß. — Thatsächlich zeigen die Araber noch heute auf dem Wege von Beerseba nach Ägypten in Muweilih, einer Hauptstation für den Karawanenverkehr durch jene Wüste, eine Quelle und eine Felsenwohnung, die mit Hagar in Verbindung gebracht werden (vgl. Robinson, Paläſtina I, 315; Rowlands bei Ritter, Erkunde I XIV, 1086; Tuch in ZdMG I, 175 f.), wie denn schon Hieronymus einen Hagarbrunnen in jener Gegend kennt (Onomast. ed. Lagarde[1] 299. 145). Dieser Überlieferung gegenüber kann natürlich die spätere arabische Sage (sie findet sich im Koran noch nicht) nicht aufkommen, nach welcher Hagar, die bei den Arabern als Abrahams rechtmäßige Gemahlin gilt, in Mekka die Engelserscheinung gehabt haben soll. Der Brunnen Zemzem gilt den Arabern als die auf des Engels Geheiß entsprungene Wüstenquelle, auch wird das Grab der Hagar in Mekka gezeigt.

Im NT bei Paulus (Ga 4, 21 f.) wird Hagar, die Sklavin, als allegorische Bezeichnung des auf dem Sinaiberg geschlossenen Bundes der Gesetzesknechtschaft angesehen. Dieser Allegorie liegt zu Grunde die Erklärung des Namens nach dem arabischen حجر Fels, während hebr. הגר (nicht חגר) allerdings אבן entsprechen würde. Ob dabei die Tradition von der oben erwähnten Felsenhöhle mitwirkte, läßt sich nicht sagen. **R. Kittel.**

Hagariter, הַגְרִים und הַגְרִ(י)אִים, sind ein Beduinenstamm des nördlichen Arabiens. Nach 1 Chr 5, 10 wird er zur Zeit Sauls vom Stamm Ruben, nach 1 Chr 5, 18 ff. von den Stämmen Ruben, Gad und Halb-Manasse mit Erfolg bekriegt, und nach 1 Chr 5, 22 werden die H. von jenen drei Stämmen aus ihrem Gebiet verdrängt „bis zur Wegführung" (nämlich jener Stämme in die assyrische Gefangenschaft). Nach 1 Chr 27, 31 hatte ein Hagrit Namens Jasis die Oberaufsicht über Davids Kleinvieh, während ein Ismaelit über seine Kamele gesetzt war, wie auch in Ps 83, 7 Hagriten und Ismaeliten neben einander auftreten. 1 Chr 11, 38 kommt schon wegen des unsicheren Textes (vgl. Kittel, The books of Chron. in P. Haupt, Sacred books z. St. und 2 Sa 23, 36) hier nicht in Betracht. Aus alledem erhellt, daß die Hagriten ein den Ismaeliten nahestehender d. h. ein arabischer Beduinenstamm sind. Werden sie von den Rubeniten bezw.

den ostjordanischen Stämmen bekämpft, so ist anzunehmen, daß sie deren Nachbarn, und zwar nach Süden bezw. Südosten hin waren, somit in der syrisch-arabischen Wüste und in Nordarabien ihren Wohnsitz hatten. Aus alledem geht zur Genüge hervor, daß die Hagriten, soweit wir sehen können, mit Hagar trotz der Aehnlichkeit der beiderseitigen Namen nichts zu thun haben. Die Söhne Hagars sind die Ismaeliten, die Hagriten hingegen sind ein weiterer neben den Ismaeliten genannter arabischer Stamm; die Ismaeliten als Hagarsöhne haften ursprünglich an der Gegend um Beerseba, von Hagriten in jener Gegend ist nichts bekannt. Erst die Syrer bezeichnen, wohl unter den Einfluß arabischer Tradition über Hagar (s. d. A.), die Araber überhaupt als Hagriten. Wohl aber sind unsere biblischen Hagriten gleichbedeutend mit den von Strabo genannten Ἀγραῖοι. Auch Ptolemäus verlegt sie nach Nordarabien (vgl. Strabo XVI, 4, 2 p. 767, Casaub. u. Ptolem. V, 19, 2; außerdem Dillmann zu Gen 25, 15 und Glaser, Skizze der Gesch. und Geogr. Arab. II, 402). **R. Kittel.**

Hagen, Johann s. Bd. III, S. 576, 17—33.

Hagenauer Religionsgespräch 1540. — Corp. Ref. III; Spalatini Annales ed. Cyprian 1718 p. 381 ff.; Sleidan, Commentarii ed. am Ende II 189 ff.; Seckendorf, Comm. de Lutheranismo III 258 ff. 282 ff.; Ranke, Deutsche Gesch. im ZA d. Ref. IV 137 ff.; L. Pastor, Reunionsbestrebungen 1879 S. 184 ff.; J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volks III (1881) S. 425 ff.; Dittrich, Gasp. Contarini 1885 S. 504 ff.; derſ., Nuntiaturberichte Morones (Quellen u. Forsch. d. Görresgesellsch. I); R. Moses, die Religionsverhandlungen zu Hagenau u. Worms, Jena 1889; M. Spahn, J. Cochläus, Berl. 1898, S. 279 ff.; Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. II, Stuttg. 1892, S. 376 ff.

Der Frankfurter Anstand 19. April 1539 (s. Bd VI S. 167 ff.) hatte den gegenwärtigen Anhängern der Augsburger Konfession einen Stillstand von jedenfalls 6 Monaten (1. Mai bis 1. November) gewährt; eine Verlängerung auf 15 Monate (bis 1. August 1540) war an die Bedingung geknüpft, daß beide Parteien auf Machterweiterung verzichten sollten, daß nämlich der Kaiser die Aufnahme neuer Mitglieder in die katholische Defensivliga verbieten, aber auch der Nürnberger Friede nur für die gegenwärtigen Genossen gelten sollte — wogegen beide Parteien alsbald Einspruch erhoben. Ein Tag sollte in Nürnberg anberaumt werden, auf dem die Religionsvergleichung durch die Stände verhandelt würde, wobei zwar Karls und Ferdinands Bevollmächtigte teilnehmen sollten, die Zulassung päpstlicher Legaten aber evangelischerseits für unnötig und undienstlich bezeichnet wurde. Damit war der Gedanke, durch eine gütliche Verhandlung der deutschen Stände unter einander zur Verständigung und Reunion zu gelangen, ohne auf das Konzil zu warten, wieder in Fluß gebracht. Nun bestätigte freilich der in Spanien weilende Kaiser den Anstand nicht — Papst Paul III. hatte durch seinen Nuntius Ricci da Monte Pulciano gegen die pestifera resolutione protestieren lassen (Lämmer, Mon. Vatic. p. 246 f.), annullierte ihn aber auch nicht. Inzwischen machte die Reformation große Fortschritte dadurch, daß nach dem Tode des Herzogs Georg das albertinische Sachsen und wenige Monate danach auch Kurbrandenburg ihr erschlossen wurden. Da nun der Kaiser zur Unterdrückung der Genter Unruhen selber nach den Niederlanden kommen wollte, sah sich zunächst Herzog Wilhelm von Jülich in seinem Besitz von Geldern, auf welches Karl Ansprüche machte, bedroht und ergriff daher die Initiative zu einer Verbindung der deutschen Fürsten gegen Karl. Verhandlungen über einen Fürstenkongreß gingen hin und her, kamen aber nicht vom Fleck, und als es zur Anberaumung des Kongresses kommen sollte, traten Trier, Pfalz und Mainz wankelmütig zurück, und das Unternehmen scheiterte. Inzwischen kam durch den aus Spanien nach Deutschland zurückkehrenden Erzbischof von Lund im Dezember Antwort auf den Frankf. Anstand. Der Kaiser habe noch nicht Zeit gehabt, sich „endlich zu resolvieren", komme aber im Januar 1540 nach den Niederlanden und werde dann persönlich die Religionssache vornehmen; inzwischen sollten die Protestanten sich auf die Vergleichshandlung rüsten (Moses S. 11 f.). Darauf beschlossen die Schmalkaldener eine Gesandtschaft an den Kaiser nach Gent, die am 24. Februar von ihm empfangen wurde; sie baten um Ratifikation des Anstandes, Ansetzung eines Reichstages, und um Abschaffung oder Suspension der Kammergerichtsprozesse wegen eingezogenen Kirchengutes. Seine Antwort darauf (14. März) lautete möglichst unbestimmt in allgemeinen Friedensversicherungen. Die Schmalkaldener waren aber auch unter sich in Verhandlungen getreten, um zu der Religionsvergleichung Stellung zu nehmen. Die Wittenberger erklärten dem Kurfürsten von Sachsen (7. Jan. CR III 920), auf Flickwerk und Sophisterei in der Lehre werde sich hoffentlich keiner der evangelischen Stände einlassen, auch könnten die „nötigen" äußer-

lichen Sachen (wie Abſchaffung der Privatmeſſen, Heiligenanrufung, Mönchtum, Prieſterehe, Laienkelch) nicht ernſthaft in Frage geſtellt werden, es könne ſich alſo nur um etliche unbedeutende Mitteldinge handeln. Eine Vergleichung in dieſen ſei aber wertlos, ſolange die Biſchöfe in der Lehre und den nötigen Stücken nicht zuſtimmten. Gleichwohl überſandten ſie am 18. Januar (CR III 927 ff.) ein ausführliches Bedenken, das jene Gedanken näher ausführte, die Punkte bezeichnete, an denen die Diskuſſion der Gegner wohl einſetzen werde, und dieſe beleuchtete. Ähnlicherweiſe erforderte Landgraf Philipp von ſeinen Theologen ein Bedenken, das dieſe in Ziegenhain am 4. Februar unterzeichneten (Neudecker, Merkwürd. Aktenſtücke S. 177 ff.). Sie bezogen ſich für ihre Lehre auf Conf. Aug., Apologie und Melanchthons Loci, an denen nichts zu ändern ſei, erklärten ſich aber zu einigen Konzeſſionen für ſolche bereit, die evangeliſch werden wollten, aber noch auf die Schwachen Rückſicht nehmen müßten. Mit einer längeren Zuſchrift vom 17. Februar (CR III 958 ff.) informierten dann auch die Wittenberger die Nürnberger Theologen über ihre Stellung zu den Vergleichsverhandlungen (Antwort dieſer bei Bindſeil, Suppl. Epp. Mel. S. 138 ff.). Im März tagte der Bundestag in Schmalkalden; Luther hatte gebeten, ihn nicht dorthin mitzunehmen, aber Melanchthon, Jonas, Bugenhagen und Cruciger waren da, auch Bucer, die Heſſen und einige andere (ſ. das Verzeichnis Bindſeil S. 146). Das Wittenberger Gutachten vom 18. Januar und dazu ein Bedenken Melanchthons betreffs der Kirchengüter (Bindſeil S. 142 ff.) wurden zu Grunde gelegt, einmütig von den Theologen unterzeichnet und von ihnen „einträchtig übergeben" (CR III 979). Hier traf nun auch Ende März der Beſcheid ein, den der Kaiſer ihrer Botſchaft in Gent gegeben, aber es erſchienen auch als kaiſerliche Unterhändler die Grafen von Manderſcheid und Neuenar: der Kaiſer wünſche friedliche Beilegung des Religionsſtreites; wollten die Schmalkaldener ihn darum erſuchen und ihm zugleich Schiedsrichteramt überlaſſen, ſo werde er Gelehrte beider Parteien zuſammenrufen zu Verhandlungen über die Glaubensſätze; die Entſcheidung über die Kirchengüter müſſe ihm ſelbſt verbleiben. In ausführlicher, von Melanchthon verfaßter Antwort (11. April CR III 990 ff.) verteidigten ſich die Schmalkaldener gegen den Vorwurf, als ſei es ihnen mehr um die Kirchengüter als ums Evangelium zu thun, und als wenn ſie nicht eine ernſtliche Verhandlung über die Glaubensfragen wünſchten, nur müſſe auch auf der Gegenſeite der Wille vorhanden ſein, die Entſcheidung aus den fontes, der hl. Schrift, geſchehen zu laſſen: Chriſtus ſelbſt müſſe der Schiedsrichter ſein, den der Kaiſer gelten laſſe. Sie ſtünden nach wie vor auf der Forderung des Frankfurter Anſtandes: der Kaiſer möge nur das Religionsgeſpräch einberufen et curet patefieri viritatem ex fundamentis, videlicet ex verbo dei, cum quo etiam vetus et purior ecclesia congruit. So ſahen die Evangeliſchen einig und in ſich geſchloſſen dem Religionsgeſpräch entgegen. Unter dem 18. April ſchrieb Karl von Gent aus dasſelbe wirklich aus (Spalat. Ann. p. 413 ff.): auf den 6. Juni zu Speier, oder wenn dieſes „ſterbender leufft halben" nicht ſicher ſein ſollte, nach einer nahe gelegenen Malſtatt; die Fürſten möchten perſönlich erſcheinen, er ſelbſt müſſe ſich durch Ferdinand dort vertreten laſſen. Der Ton des Ausſchreibens war nicht freundlich, allerlei Vorwürfe und Mahnungen waren beigemiſcht. Die Führer des ſchmalkaldiſchen Bundes, Johann Friedrich und Philipp, wieſen in ihrer Antwort (9. Mai, Spalat. S. 419 ff.) dieſe Vorwürfe zurück und verſicherten ihre herzliche Begier, „die Sachen in Fried, Ruhe und chriſtlicher Einigkeit vergleichen zu helfen", nur müſſe dabei „die hl. Schrift und beſtändige chriſtliche, apoſtoliſche Lehre" das Fundament der Vergleichung ſein. Sie erboten ſich, genügend bevollmächtigte Räte zu ſenden; ſollte ihre perſönliche Gegenwart erforderlich werden, ſo werde es auch an dieſer nicht fehlen. Eine neue Mahnung des Kaiſers, perſönlich zu erſcheinen, änderte die abwartende Haltung der Fürſten nicht, ebenſowenig Bitten der oberländiſchen Städte und der Theologen Oſiander und Bucer. Die kathol. Stände wurden ſchon auf den 23. Mai zu Vorverhandlungen nach Speier geladen. Da aber hier die Peſt ausbrach, wurde die Verſammlung nach Hagenau verlegt. Aber die kathol. Fürſten erſchienen mit üblicher Unpünktlichkeit zu Ferdinands Verdruß. Der Papſt beauftragte den eben beim Kaiſer weilenden Kardinal Cervino, als ſein Legat zu fungieren, aber ſo, daß er vom kaiſerlichen Hoflager aus den Verlauf der Dinge beobachte; auch der jetzt gleichfalls zum Legaten ernannte Contarini blieb einſtweilen noch in Rom, ſo daß nur Morone in Ferdinands Begleitung in Hagenau anweſend war. Die Inſtruktion für ihn ſ. Lämmer Monum. Vatic. p. 262 ff.: er ſolle keinerlei bindende Zuſagen geben, den Disputationen fernbleiben, und mit ſeinem Rat der kath. Partei beiſtehen; werde die Vergleichsverhandlung ernſthaft, dann werde der Papſt andre Legaten ſenden; werde die Sache für den apoſtoliſchen Stuhl verletzend, ſo ſolle er die Stadt verlaſſen. Erſt am 12. Juni konnte

Ferdinand die Verhandlungen mit den katholischen Ständen eröffnen, mit Anklagen gegen die Hartnäckigkeit der Protestanten und der Versicherung, daß der Vergleich die katholische Religion unversehrt erhalten müsse. Zu Leitern der Verhandlungen ernannte er die Kurfürsten von der Pfalz und Trier, den Bischof von Straßburg, und den Herzog von Baiern. Inzwischen waren auch die Evangelischen erschienen, von Theologen Cruciger, Fr. Myconius, Bucer, Capito (zeitweise auch Calvin), Brenz, Osiander, Link, Pistorius, U. Rhegius, Blarer u. a. — Melanchthon war unterwegs in Weimar in Kümmernis über die unglückselige Doppelehe des Landgrafen schwer erkrankt; Luther erbot sich, an seiner Stelle zu reisen, da dies aber nur auf besonderes Geleit möglich gewesen wäre, so hielt man ihn einstweilen zurück (CR III 1052), und der schwächliche Verlauf der Verhandlungen machte sein Erscheinen bald überflüssig. Von katholischen Theologen waren Eck, Faber, Nausea und der durch Ferdinand besonders herbeigerufene Cochläus (ZKG 18, 430 ff.) erschienen. Katholischerseits wollte man nun so operieren, daß man auf die in Augsburg 1530 mühsam verglichenen Artikel zurückgriff, diese als erledigt ansehen und nur die noch unverglichenen jetzt vornehmen wollte. In diesem Sinne legten Cochläus und Eck Aufsätze vor (Raynaldus ad a. 1540 n. 49, Seckendorf III 284 ff., CR III 1054 ff.). Aber die Evangelischen erwiderten, sie wüßten sich keiner Vergleichung in Augsburg zu erinnern; man habe dort zwar disputiert, sei aber nicht einig geworden, wie der Augsburger Abschied ausweise, der die Lehren der Evangelischen einfach verwerfe. So wiesen sie auch Ecks Zusammenstellung der verglichenen und unverglichenen Artikel als unrichtig ab und forderten eine freie Disputation über ihre ganze Konfession. Da also auf diesem Wege nicht weiter zu kommen war, tauchte auf beiden Seiten der Wunsch nach Vertagung auf. Am 16. Juli machte Ferdinand selbst einen dahingehenden Vorschlag: man möge bald wieder an anderem Orte die Sache aufnehmen. Als Grund dafür schützte er die Abwesenheit Johann Friedrichs und Philipps vor. Die Evangelischen replizierten dagegen energisch: sie könnten auf die angeblichen Augsb. Vergleichsverhandlungen schon darum nicht eingehen, weil über diese gar keine offizielle, sondern nur private, unzuverlässige Aufzeichnungen existierten. Sie forderten für das neue Gespräch, daß auch Leute ihrer Partei in den leitenden Ausschuß berufen würden. Erwünscht würde dann auch die persönliche Gegenwart des Kaisers sein. Wolle der Kaiser einen päpstlichen Legaten zulassen, so könnten sie doch damit nicht den Primat des Papstes anerkennen. Ebenso entschieden lehnten sie die Forderung, die Kirchengüter zu restituieren, ab. So verlief der Hagenauer Tag völlig ergebnislos: beim Abschluß am 28. Juli waren schon zahlreiche Theologen und auch katholische Fürsten abgereist. Der Abschied bestimmte, daß das neue Religionsgespräch am 28. Oktober in Worms beginnen solle; den Evangelischen wurde hierfür ein Ausschuß von 22 zugestanden, für den sie selbst die Hälfte Mitglieder ernennen sollten. So ergebnislos dieses Religionsgespräch auch verlaufen war (Luther: „Mühe und Arbeit ist verloren und Unkost vergeblich" de W. V 299), so war doch erreicht, daß die Evangelischen sich nicht auf das „Flickwerk" der Vergleichsverhandlungen von 1530 festnageln ließen. Bedeutsam war ferner die erste freundliche Berührung der sächsischen Theologen mit Calvin (vgl. CR III 1063). Die Schuld der Erfolglosigkeit wurde schon damals auch in offiziellen Aktenstücken den Evangelischen zugeschoben, und die Darstellung, die L. Pastor gegeben, ist geflissentlich diesem Nachweis gewidmet. Viel richtiger erinnert Spahn an den unlöslichen Widerspruch zwischen dem sehnlichen Verlangen nach Einheit und der Festigkeit, mit der die eigne Überzeugung behauptet wurde, und macht darauf aufmerksam, daß, wie schon Cochläus damals klar erkannte, alle Verhandlungen über einzelne Dogmen unnütz sein mußten, solange beide Parteien in ihrem Kirchenbegriff in unversöhnlichem Gegensatz standen. Katholischerseits stand aber auch die prinzipiell ablehnende Haltung der Kurie gegen diesen Weg, Deutschland den kirchlichen Frieden zu schaffen, im Wege und machte alle diese Bemühungen hinfällig. Und war es dem Kaiser ernst damit, oder wollte er nur Zeit gewinnen?

G. Kawerau.

Hagenbach, Karl Rudolf, geſt. den 7. Juni 1874. — Litteratur: Ueber ſeine geiſtige und namentlich theologiſche Entwickelung giebt eine von ihm ſelbſt in ſeinen ſpäteren Jahren verfaßte ausführliche Biographie Nachricht, welche ſich in ſeinen hinterlaſſenen Papieren vorgefunden hat und für dieſen Aufſatz benutzt werden konnte, ſowie eine kürzere, gleichfalls von ihm geſchriebene Lebensſkizze, welche mit den bei ſeiner Beerdigung gehaltenen Grabreden als „Erinnerung an K. R. Hagenbach" abgedruckt iſt (Baſel 1874, X, 37 S. 16°). Dazu vgl. Finsler, Zur Erinnerung an K. R. H., Zürich 1874, 16 S., 8°; Eppler, K. R. H., eine Friedensgeſtalt aus der ſtreitenden Kirche der Gegenwart, Gütersloh 1875, 160 S. 8°; und den Verfaſſer des vorliegenden Artikels im Basler Neujahrsblatt 1875, 50 S. 4°.

1. Leben und Wirkſamkeit. Hagenbach wurde den 4. März 1801 in Baſel geboren als Sohn eines angeſehenen und geiſtvollen, den franzöſiſchen Aufklärungsideen huldigenden Arztes und Naturforſchers. In der Kirche ſeiner Vaterſtadt ſtand die kirchliche Orthodoxie in unbeſtrittener Geltung, ſo daß der Rationalismus „wie ein Gewitter, das wir nur aus der Ferne beobachten", an ihr vorübergegangen war (Theol. Schule Baſels 51). So war Hagenbach bei dem ihn frühzeitig auszeichnenden Trieb und Geſchick zur Wahrnehmung der ſeine Zeit durchwaltenden geiſtigen Mächte ſchon in ſeiner Jugend mehr als andere in der Lage, die beiderſeitige Anziehungskraft von Chriſtenglauben und Weltbildung, Kirche und Wiſſenſchaft an ſich zu erfahren und für ihre verſchiedenartigen Anſprüche nach einer Ausgleichung zu ſuchen. Die Schule, welche damals von ihrer niedrigſten bis zur höchſten Stufe in Baſel tief darniederlag, bot ihm wenig Anregung. Er verbrachte 6 Jahre (1808—1813) in einer damals zu Baſel blühenden Peſtalozziſchen Lehranſtalt, in der indeſſen das ernſte Lernen hinter dem geiſtigen Spiel und der Anregung der Phantaſie allzuſehr zurücktrat und deren Unvollkommenheiten auch durch den darauffolgenden dürftigen Gymnaſialunterricht keineswegs ausgeglichen wurden, ſo daß er bekennt, ſehr unreif zum Univerſitätsſtudium übergegangen zu ſein. Am meiſten Förderung verdankte er ſchon damals den Schriften Herders, ſowie dem Verkehr mit einem von dieſem angeregten Freunde, der ihm zuerſt die innere Verwandtſchaft des Chriſtentums mit den ihm vorſchwebenden Humanitätsideen aufdeckte. „Er zog nichts ab von dem Geiſte Chriſti; er faßte ihn wie Johannes ihn faßte; nur daß er ihn nicht als etwas apartes hinſtellen wollte für die bloße Anſchauung — ein metaphyſiſches Rätſel, ſondern daß er in ihm das verwirklicht ſah, was jeder ſein ſoll, ein Sohn Gottes. Da wurde es mir klar: es giebt einen hohen idealen Rationalismus, die echte Menſchenreligion und Chriſtusreligion derer, die Chriſtum nicht nur im Munde führen, ſondern im Leben zu wiederholen den Mut haben. Meine Richtung war für immer gemacht. Sie hat ſich ſpäter modifiziert, ich habe das große Recht der Hiſtorie und der hiſtoriſchen Entwickelung mehr beachten, überhaupt die Theologie als Wiſſenſchaft mit wiſſenſchaftlichem Auge anſehen gelernt; aber im ganzen kann ich von jenem Freunde ſagen, was Jung Stilling von Herder, daß ich von ihm den Anſtoß zu einer ewigen Bewegung erhalten habe" (handſchriftliche Selbſtbiographie). Dieſe Erfahrung begründete auch ſeine berufliche Lebensſtellung. „Aus freier Wahl des Herzens," ſchreibt er, habe er ſich nun zum Studium der Theologie entſchloſſen und es dabei ſogleich als ſeine heiligſte Lebensaufgabe begriffen, „die ewigen Wahrheiten des Heils, wie ſie uns im Chriſtentum gegeben und in der heiligen Schrift niedergelegt ſind, mit den Anforderungen der Humanität und einer freien, edlen, von menſchlichen Vorurteilen möglichſt unabhängigen Geiſtesbildung in Einklang zu bringen" (Erinnerung S. 3). Die Anleitung dazu fand er, nachdem er ſein erſtes Studienjahr in Baſel mit wenig Befriedigung abſolviert hatte, in Bonn und Berlin (1820 bis 1823), indem an dem erſteren Orte beſonders Lücke ſowohl durch ſeine exegetiſchen und hiſtoriſchen Vorleſungen, namentlich eine über Calvin, als auch im perſönlichen Verkehr ihn dem bibliſchen und kirchlichen Glauben wieder näher brachte, in Berlin ſodann Schleiermacher und Neander ſeine Auffaſſung desſelben in einer für immer entſcheidenden Weiſe beſtimmten (vgl. ſeinen Nachruf über Neander: ThStK 1851, II; Erinnerungen an Dr. Friedrich Lücke, Proteſt. Monatsbl. 1855, März, S. 145 ff.). Nach Baſel zurückgekehrt, ließ ſich H. durch den inzwiſchen dahin berufenen de Wette zur Habilitation an der Univerſität Baſel bewegen. Er ſchrieb dafür die Diſſertation: Observationes historico-hermeneuticae circa Origenis methodum interpretandae sacrae Scripturae, Baſel 1823 und wurde ſchon 1824 zum außerordentlichen, 1829 zum ordentlichen Profeſſor und zugleich zum Doktor der Theologie ernannt, nachdem inzwiſchen ſeine erſte größere Schrift, „Kritiſche Geſchichte der Entſtehung und der Schickſale der erſten Basler-konfeſſion" von ihm veröffentlicht worden war (Baſel 1827, 2. [Titel-]Ausgabe 1857). In dieſer Stellung blieb H. beinahe 51 Jahre faſt ununterbrochen thätig, ſodaß er 1873 unter allgemeiner Beteiligung nicht nur der Univerſität, ſondern auch der Bürgerſchaft und der ſchweizeriſchen Kirchen ſein fünfzigjähriges Docentenjubiläum feiern konnte; ſein Hauptfach war von Anfang an die Kirchen- und Dogmengeſchichte, die erſt durch ihn in Baſel zu einem anerkannten Beſtandteil des theologiſchen Studiums gemacht worden iſt; doch zog er auch die exegetiſche, ſyſtematiſche und praktiſche Theologie in den Kreis ſeiner Vorleſungen, und die theologiſche Fakultät von Baſel hat es neben de Wette vorzugsweiſe ſeiner Wirkſamkeit zu verdanken, daß ſie nach einer über ein Jahrhundert andauernden Iſolierung und Erſtarrung wieder in den lebendigen Zuſammenhang mit den Bewegungen der deutſchen evangeliſchen Theologie gekommen iſt. Daneben diente er der Kirche ſeiner

Vaterstadt als Mitglied des Kirchenrates und der obersten Erziehungsbehörde, sowie er auch seit 1848 ihr Vertreter im Großen Rat war; ebenso stand er dem 1842 durch ihn und de Wette gegründeten protestantisch kirchlichen Hilfsverein der Schweiz von Anfang an als allgemein verehrter Präsident vor (vgl. darüber die Mitteilungen dieses Vereins N. XII, 1876, Januar); auch als Prediger hatte er, ohne durch seine amtliche Stellung dazu veranlaßt zu sein, eine ausgedehnte und reichgesegnete Wirksamkeit, die auch für die Predigtweise in seiner Vaterstadt als der Beginn einer neuen Periode bezeichnet werden muß. (Eine Auswahl seiner Predigten ist in 9 Bänden erschienen, 1—8 Basel 1858, der letzte 1875 aus seinem Nachlaß herausgegeben. Über seine homiletischen Grundsätze hat er sich, außer in seiner Homiletik, teils in den einzelnen Vorreden, teils in einem Aufsatz im Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1853, Nr. 1—5 ausgesprochen.) Der sprechendste Ausdruck seines kindlich frommen und doch den verschiedensten Lebensbeziehungen mit der gleichen Zartheit und Regsamkeit eines liebevollen Verständnisses aufgeschlossenen Sinnes sind seine Gedichte (zweite vermehrte Auflage, 1863, 2 Bde; dazu: Lieder in Liebe und Leid an eine Vollendete, 1855 als Manuskript gedruckt); neben bedeutendem formellem Geschick zeichnen sie sich aus durch die gleiche Milde der Gesinnung und die gleiche harmonische Verbindung von edler Urbanität und christlichem Ernst, welche auch seinem persönlichen Auftreten bis zu seinem Lebensende die ihm eigentümliche Liebenswürdigkeit verliehen hat.

2. Schriften und theologische Stellung. Die Schriften Hagenbachs entstanden meist im Zusammenhang mit seiner akademischen Thätigkeit oder aus sonstigen verwandten Veranlassungen praktischer Art. Der ersteren entstammten die weitverbreiteten, zum Teil auch ins Englische und Ungarische übersetzten „Studentenbücher": Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften, Leipzig 1833, 12. Aufl. 1889, herausg. v. Reischle; Lehrbuch der Dogmengeschichte 1840, 6. Aufl. 1888, herausg. von Benrath; Grundzüge der Homiletik und Liturgik, 1863; auch der Leitfaden zum christlichen Religionsunterricht 1850, 5. Aufl. 1874, verdankt seine Entstehung einer während längerer Zeit vom Verfasser ausgeübten praktischen Wirksamkeit. Sein schriftstellerisches Hauptwerk ist die Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert (Leipzig 1869—1872, 7 Bde, auch ins Holländische und Englische übersetzt). Auch sie ist aus öffentlichen Vorlesungen hervorgegangen, welche H. seit 1833 mehrere Winter hindurch in Basel hielt und zuerst in einzelnen Abteilungen herausgab (Geschichte der Reformation und des Protestantismus 1834—43, Geschichte der alten Kirche 1853. 55, des Mittelalters 1860. 61), bis er sie schließlich auf Grund einer neuen, namentlich in der Reformationsgeschichte sich bemerklich machenden Überarbeitung zum Gesamtwerk zusammenfügte (neu herausg. v. Nippold Bd I—III 1885—1887). Diese Entstehungsweise seiner Hauptschriften deutet auch darauf hin, was den eigentümlichen Vorzug sowohl dieser Werke wie überhaupt seines ganzen wissenschaftlichen Wesens und Wirkens ausmacht. Es ist nicht sowohl die Neuheit und Fruchtbarkeit der wissenschaftlichen Ergebnisse oder Gesichtspunkte, als die Gabe einer übersichtlichen, orientierenden und zugleich anziehenden Verarbeitung und vor allem der lebendige Zusammenhang, in welchem, wie in seinem Leben, so auch in seinen Arbeiten Theologie und Leben, Wissenschaft und Praxis, Geschichte und Gegenwart zu einander gestellt sind und welchem er auch durch eine edle, abgerundete und anschauliche Darstellung Ausdruck zu geben verstand. „Zum eigentlichen Historiker, gesteht er selbst, fehlt mir der rechte, nur noch auf ein Ziel gerichtete und dieses Ziel beharrlich und einseitig verfolgende Forschersinn. Was mich an der Geschichte anzog, war weit mehr die Fülle der Thatsachen selbst, wie sie auf den Geist einwirken, die Beziehung der einen Thatsache auf die andere (die Pragmatik) und namentlich die Zusammenstellung in übersichtlichen Bildern" (handschriftliche Selbstbiographie). Daher die Thatsache, daß unter seinen theologischen Schriften die Encyklopädie mit ihren trefflichen historischen Übersichten, ihren methodologischen Ratschlägen, ihrem feinsinnig ausgewählten Citatenschatz wie die beliebteste so auch die wirksamste ist, daß in der Kirchengeschichte die Partien die gelungensten sind, welche die Wechselbeziehung zwischen der Kirche und der modernen Kultur und Litteratur zum Inhalte haben, und daß abgesehen von den vielen für die erste Auflage der Realencyklopädie gearbeiteten Artikeln seine sämtlichen sonstigen kirchenhistorischen Arbeiten sich auf die engere Geschichte der eigenen vaterländischen Kirche beziehen; es sind außer der schon erwähnten Schrift über die Basler Konfession die Studie über J. J. Wettstein in Illgens ZhTh 1839 und die Schriften: W. M. L. de Wette 1850, Oekolampad und Myconius 1859, Die theologische Schule Basels 1860. In besonders hervorragender Weise traten die angedeuteten Eigenschaften auch in seiner Redaktion des Kirchenblattes für die reformierte Schweiz he-

vor, welcher H. von Anfang bis zum Ende seines Bestehens (1845—1868) mit eben so viel Hingebung als Erfolg sich unterzog und welche ihn in Verbindung mit seinen vielfachen persönlichen Beziehungen bald zu dem allgemein anerkannten Führer und Vertreter der theologisch vermittelnden und landeskirchlichen Richtungen in der Schweiz machte. In diesem Kirchenblatt, sowie dessen Fortsetzung: Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz, sind auch neben einer Fülle anziehender Besprechungen der kirchlichen und litterarischen Zeiterscheinungen diejenigen Abhandlungen zuerst erschienen, in denen H. die ihm eigentümliche theologische Stellung eingehender erörtert und begründet hat. Die bedeutendsten derselben, die auch im Separatabdruck herausgegeben wurden, sind: Über die sog. Vermittlungstheologie 1858. Über Ziel und Richtpunkte der heutigen Theologie 1867; Über Glauben und Unglauben 1872; Mein Glaubensbekenntnis und Meine Stellung zu den theologischen Parteien, 1874 aus seinem Nachlaß veröffentlicht. Die Grundanschauungen der an Herder, Schleiermacher und Neander sich orientierenden Vermittelungstheologie, die er schon in seiner jugendlichen Entwickelung sich angeeignet hatte, sind auch hier mit Entschiedenheit festgehalten, nur daß an der Hand der Geschichte und der Erfahrung der Glaubensinhalt für ihn ein reicherer und bestimmterer, die Vermittlung eine klarere und methodischere geworden ist (vgl. sein Geständnis in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Encyklopädie 1845, „durch die Schule der Erfahrung mehr positiven Boden gewonnen" zu haben; überhaupt ist das Verhältnis dieser zweiten Auflage zur ersten für seine Fortentwickelung besonders charakteristisch). Der von Biedermann eröffnete Kampf zwischen der spekulativen Philosophie und dem christlichen Offenbarungsglauben (s. d. A. Bd III, S. 207), nötigte auch Hagenbach seine Stellung innerhalb des letzteren klarer zu präzisieren und gegenüber dem anfangs von Schleiermacher und de Wette übernommenen subjektiven Ausgangspunkt die Anerkennung bestimmter hervortreten zu lassen, daß „die Objekte des Glaubens von den subjektiven Funktionen des Glaubens und Ahnens unabhängige, real gegebene Thatsachen, nicht bloß Spiegelungen des frommen Selbstbewußtseins" sind, mit denen der Einzelne nur als Glied der kirchlichen Gemeinschaft in Beziehung treten kann (Ziel und Richtpunkte der Theologie S. 47. Vgl. Finsler, Gesch. d. theol.-kirchl. Entwicklung in d. deutsch-ref. Schweiz, 1881, S. 21 ff. 38 f.; Blösch, Gesch. d. schweiz.-reform. Kirchen II, 1899, S. 382 f.). Als in Basel 1871 und 1872 lebhafte Verhandlungen über Beibehaltung oder Abschaffung der Basler Konfession und des Apostolikums geführt wurden, erklärte Hagenbach: „Die gegenwärtigen Streitigkeiten über das apostolische Symbolum sollen mich nicht irre machen. Nur Unverstand kann an solchen altehrwürdigen Zeugnissen des Glaubens Anstoß nehmen; es ist Mangel an Einsicht in den historischen Charakter des Christentums, Mangel an Pietät, wenn man in das rohe Geschrei einstimmt: keine Dogmen, kein Bekenntniszwang mehr! Es ist aber auch bornierter Eigensinn und Verkennung der Bedürfnisse der Zeit, wenn man den allein seligmachenden Glauben (von dem freilich gar viele nichts wissen wollen) verwechselt mit dem sehr unvollkommenen, zum Teil über das eigentliche Glaubensgebiet hinausgreifenden Bekenntnis." „Urthatsache ist die Erwählung Gottes und alles Historische ist nur die mit der Zeit hervortretende Entwickelung des einen großen Heilsgedankens. Was aber in der Zeit hervortritt und zeitlich sich entwickelt, nimmt auch die Formen der Zeit an, und darum unterscheide ich auch in den einzelnen Offenbarungsmomenten die zeitliche Form und den ewigen Inhalt. Der Streit darüber, wie wir zum Heil gekommen, ist von sekundärer und wissenschaftlicher Natur (das gilt auch von allen Wundern). Die Hauptsache ist, zu wissen, wo das Heil für immer zu finden sei, und wer dieses gefunden hat, der kann über die historischen Fragen sehr unbefangen urteilen." In den einzelnen Versuchen Hagenbachs, seinen Standpunkt dogmatisch auszuführen, läßt sich eine gewisse Unfertigkeit und Unsicherheit der Ergebnisse nicht in Abrede stellen, aber es darf nicht vergessen werden, daß er selbst diese Schranke seiner Begabung offen anerkannt und dafür auf dem ihm eigenen Gebiet der kirchengeschichtlichen Darstellung sowie in seiner persönlichen Lebenshaltung ein um so beredterer Apologet desselben gewesen ist.

Rudolf Stähelin.

Hager, Konrad, gest. nach 1342. — Quellen: Die Inquisitionsakten abgedruckt bei Jos. M. Schneidt, Thesaurus iuris Franconici, Abschnitt I, Heft 17, Würzburg 1789, S. 3239—3255 und in den Monumenta Boica, Vol. 40, Monach. 1870, S. 381 f.; 386 bis 396; im Auszuge bei Lor. Fries, Würzburger Chronik, in Ludewigs Geschichtschreiber des Bischofth. Würzburg T. II, S. 626. Vgl. H. Haupt, Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzb. 1882, S. 20 f.; Joh. Baier, Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg, Würzb. 1895, S. 69.

Im Januar 1342 wurde der Magiſter Konrad Hager aus Würzburg als Ketzer einem von dem dortigen Biſchof Otto II. niedergeſetzten Inquiſitionsgericht zur Aburteilung überwieſen. Bei der Schlußverhandlung am 4. Februar 1342 bekannte er ſich ſchuldig, die Erlegung des zur Abhaltung geſtifteter Meſſen dargebrachten Opfergeldes („meßfrumen") ſeit vierundzwanzig Jahren in Würzburg bekämpft zu haben; er hatte ſolche Stiftungen „ein gil der pfaffen" genannt, „eine ſymonie und ein roub der armen lute vnd ein roub almuſens, daz man ſolt den hungerigen armen geben." Gleich heftig hatte er gegen die zur Abhaltung von Meſſen und Fürbitten für Verſtorbene geſpendeten Opfer („ſelgerete") geeifert, die den Toten keinerlei Nutzen brächten. Seinen Lehren waren in der Stadt und Diöceſe Würzburg angeblich viele Anhänger gefolgt. Der Prozeß endete mit dem feierlichen Widerruf der ketzeriſchen Sätze ſeitens des Angeklagten, der zur Einkerkerung auf unbeſtimmte Zeit verurteilt wurde. Ein angeblich von Hager im Gefängniſſe abgefaßtes Gedicht über ſeine Bekehrung hat der Auguſtiner Hermann von Schildeſche (ſ. d. A.), der als Generalvikar des Biſchofs die Unterſuchung geleitet hatte, ſeiner zwiſchen 1342 und und 1345 verfaßten, bisher ungedruckten Schrift „contra hereticos (Leonistas seu pauperes de Lugduno)" einverleibt, die ſich hauptſächlich gegen die von Hager vertretenen Irrlehren gewendet zu haben ſcheint. Es liegt nahe, daraus Schlüſſe auf Hagers Beeinfluſſung durch das damals in Franken ſchon weit verbreitete Waldenſertum zu ziehen. In ſpäterer Zeit ſoll Hager ſeinen Widerruf zurückgenommen und als rückfälliger Ketzer den Feuertod erlitten haben. **H. Haupt.**

Haggada ſ. Midraſch.

Haggai. — Litteratur: Köhler, Die nachexiliſchen Proſeten I, 1865; Reincke, Der Prophet Haggai 1868; W. Preſſel, Kommentar zu . . . Haggai, Sacharja und Maleachi, Gotha 1870; Böhme in ZatW VII, 215 ff.; Hitzig-Steiner, Kleine Proſeten⁴ 1881; Koſters, Die Wiederherſtellung Iſraels in der perſiſchen Periode 1895; Wellhauſen, Iſraelitiſche und jüdiſche Geſchichte; Ed. Meyer, Entſtehung des Judentums 1896; Nowack, Kleine Proſeten 1897; Dillmann-Kittel, Jeſaja⁶, 1898, S. 473; Sellin, Serubbabel 1898.

Haggai (חַגַּי) iſt der erſte Prophet der nachexiliſchen Zeit, aus deſſen Feder wir ein deutlich datiertes Buch beſitzen. Dasſelbe iſt ebendeshalb eine wichtige Quelle für den Aufbau der früheren nachexiliſchen Geſchichte. Sein Inhalt iſt in Kürze folgender: Im zweiten Jahre des Darius, alſo im Jahr 520 v. Chr., wird Haggai der Auftrag an den Satrapen Serubbabel und den Hoheprieſter Joſua, der Meinung in Judäa, als ſei die Zeit zum Bau des Tempels noch nicht gekommen, entgegenzutreten. Seine Rede hat Erfolg; bald wird mit dem Bau begonnen Kap. 1. Eine zweite Rede tritt der Mutloſigkeit und dem Kleinglauben entgegen, die ſich in Juda eingeſtellt hatten angeſichts der beſcheidenen Leiſtung, auf die man ſich mit dem Tempelbau beſchränken mußte, vollends, wenn man ihn mit deren ehemaligen Tempel verglich. In Kürze wird Jahve eine Bewegung in die Welt bringen und dem Tempel Schätze in Menge zuführen 2, 1—9. Eine dritte und vierte Rede, einige Monate ſpäter, weiſen auf den Grund der bisherigen Mißerfolge, aber auch nochmals auf die in Kürze bevorſtehende Erregung hin, die durch die Welt gehen, die Macht der Heidenreiche brechen und Serubbabel zum Siegelring Jahwes machen wird 2, 10 ff. 20 ff.

Von entſcheidender Bedeutung iſt am Inhalte dieſes Buches vor allem der Umſtand, daß nach der klaren Ausſage unſeres Propheten im Jahr 520, alſo bereits unter Darius, der Tempelbau von der neuen Gemeinde noch nicht in Angriff genommen iſt. Es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſe Thatſache ſich mit der geläufigen Annahme, als hätte man in Jeruſalem ſofort nach dem Edikt des Kyros und der erſten Rückwanderung den Tempel erbaut oder wenigſtens mit ſeiner Errichtung begonnen, nicht wohl vereinigen läßt. Dies iſt um ſo bedeutſamer als jene Anſchauung ſich auf die direkten und unzweideutigen Angaben in Esr 3 (vgl. 4, 1—5) ſtützen kann, nach welchen der im 2. Jahr nach der Rückkehr in Angriff genommene Tempelbau durch das Übelwollen der Samariter liegen geblieben ſei bis zum 2. Jahr des Darius. Meiſt hat man deshalb angenommen, daß Haggai lediglich die Wiederaufnahme des liegen gelaſſenen Tempelbaus betrieben habe. Allein weder in Haggai noch in Sacharja findet ſich eine Spur davon, daß der Grund zum Tempel ſchon früher einmal gelegt geweſen ſei, und der Umſtand, daß die Arbeit nicht zu Ende geführt wurde, auf fremde Schuld zurückgehe. Vielmehr redet Haggai nur von der Läſſigkeit ſeiner eigenen Landsleute und ſpricht ganz als handle es ſich um eine erſtmalige Inangriffnahme der Arbeit und in 2, 18 um die erſtmalige Grundſteinlegung. Eine

frühere Grundſteinlegung mußte in 2, 18 unbedingt erwähnt werden. Man wird deshalb immerhin mit der Thatſache zu rechnen haben, daß Esr 3 und 4 keine hinreichend genaue Kunde des wirklichen Sachverhaltes mehr beſaß und thatſächlich bei der Neueinrichtung der Gemeinde in Jeruſalem zunächſt nur ein Altar errichtet worden iſt, etwa in der Weiſe wie Esr 3, 1 ff. berichten. Weitere entſcheidende Schlüſſe auf dieſe Ungenauigkeit zu bauen, wie etwa, daß das Buch Esra überhaupt kein hiſtoriſches Material enthalte und demgemäß eine Rückwanderung der Juden unter Kyros überhaupt nicht erfolgt ſei (Koſters), hat man nicht nötig.

Die Verhältniſſe, unter denen Haggai auftritt, werden aus ſeinem Buche ſelbſt am leichteſten deutlich. Die kleine Gemeinde hat mit äußerſt kümmerlichen Umſtänden zu kämpfen und ſie leidet äußerlich und innerlich unter allerlei Schwierigkeiten. Mißwachs und Dürre ſuchen das Land heim 1, 9 ff. 2, 15. Auch ſtockt Handel und Wandel, bzw. er will nicht in Fluß kommen, ſo daß es bald an Mitteln fehlt 1, 6^{b}. Beſonders aber ſcheint die Volkszahl viel zu gering geweſen zu ſein, um eine innerlich und nach außen gefeſtigte Gemeinde darzuſtellen. Dieſem Mangel ſucht man durch die Aufnahme von Proſelyten in die Gemeinde abzuhelfen, wodurch aber neue innere Schwierigkeiten erzeugt werden, wie ſie höchſt wahrſcheinlich beſonders im Schlußteil des Deuterojeſajabuches zum Ausdruck kommen (Jeſ 56—66). Unter dieſen Umſtänden kann man ſich nicht wundern, wenn der Tempelbau bisher unterlaſſen iſt und Haggai als ſeine Hauptaufgabe anſieht, ihn zu betreiben. Er erhofft von der Durchführung des Tempelbaus den Anbruch einer neuen beſſeren Zeit, ja des meſſianiſchen Zeitalters unter Serubbabel 2, 20 ff.

Blickt man von hier aus auf die im Buche ſelbſt angegebenen Daten, ſo ergeben ſie folgendes Bild der Wirkſamkeit unſeres Propheten. Sein erſtes Auftreten fällt auf den 1. Tag des 6. Monats des Jahres 520: Aufforderung zum Tempelbau (ſ. o.) 1, 2—11. Die Rede hat Erfolg 1, 12, die Arbeiten werden in Angriff genommen. Es folgen weitere ermutigende Worte 1, 13 f. in der Zwiſchenzeit zwiſchen 1./VI. 520 und 24./VI. 520. In dieſer Zeit arbeitet Haggai mit ſeinen Geſinnungsgenoſſen, um die Stimmung weiter zu fördern bis der Entſchluß zur That wird am 24./VI. Aber der erſten Begeiſterung folgt bald eine Ernüchterung, daher folgt am 21./VII. eine neue Zuſprache 2, 1 ff. Vor allem gilt es den Kleinmut und das Zagen, die ſich im Blick auf die beſcheidenen Verhältniſſe der Gegenwart des Volkes bemächtigen, zu überwinden durch die Verheißung großen Heiles, das demnächſt eintreten werde. Jahwe wird eine Völkerbewegung erzeugen, infolge deren die Nationen ſich Jahwe und Iſrael zuwenden und Jahwe ihre Schätze darbringen werden, um den Tempel zu bauen. Dies ſind Gedanken, wie ſie ganz analog auch Jeſ 60, 1 ff. ausführt. Daß Haggai hier an die großen politiſchen Bewegungen im Perſerreich denkt, hat beſonders Ed. Meyer wahrſcheinlich gemacht. — Am 24./IX. kommt es endlich nach den bisherigen Vorarbeiten zur Grundſteinlegung des Tempels. Bis dahin hatte die bisherige Läſſigkeit immer noch ſtörend und verzögernd eingewirkt. Daher wird ſie nochmals ernſtlich gerügt und dann erſt zur Verheißung übergegangen 2, 10—19. In der am ſelben Tag (24./IX) ausgeſprochenen Schlußverheißung eröffnet Haggai erſt ſeine letzten Gedanken. Der Statthalter Serubbabel iſt von Gott zu etwas Höherem, einer beſonderen Miſſion beſtimmt (בחרתי). Das kann nur aufs Königtum hinweiſen, das ihm hiermit in Ausſicht geſtellt wird. Ja er wird als Gottes Siegelring erklärt d. h. als authentiſcher Vertreter und Bundesmittler Gottes. Das kann doch wohl nur auf meſſianiſche Gedanken gedeutet werden, die Haggai an die Perſon Serubbabels knüpfte. Anlaß dazu gab ihm der Aufſtand im Oſten, der ihn die Zertrümmerung des Perſerreiches und die Errichtung des meſſianiſchen Königtums in Juda erhoffen ließ. **R. Kittel.**

Hagiographen ſ. Kanon des AT.s.

Hahn, Auguſt, geſt. 1863. — Vgl. den (von einem Schwiegerſohn des Verſtorbenen, Paſtor K. Kolde, verfaßten) Nekrolog in der Allgemeinen Kirchenzeitung 1863, Nr. 75—77; Hahn ſelbſt hat in C. F. Dietzſchs homilet. Journal, 1830, Bd 2, Heft 1, eine Skizze ſeines Lebens bis zum Jahre 1830 gegeben, deren Inhalt in dieſen Nekrolog vollſtändig aufgenommen iſt.

Auguſt Hahn wurde am 27. März 1792 zu Großoſterhauſen bei Querfurt geboren, Sohn des dortigen Kantors und Schullehrers. Nachdem er, 8½ Jahre alt, ſeinen Vater durch den Tod verloren hatte, nahm ſich der Paſtor des Ortes, Stöſſner, ſeiner an, unterrichtete ihn mit ſeinem eigenen Sohne und brachte ihn 1807 auf das Gymnaſium nach Eisleben. Erfolgreichen Einfluß auf ihn behielt indeſſen ſeine Mutter: er bezeichnet ſpäter

den christlichen Glauben, welchen er bis zu seiner Studentenzeit gehegt habe, als seinen „mütterlichen" Glauben. Der wissenschaftliche Unterricht, welchen Hahn empfing, förderte ihn besonders in der Kenntnis der alten Sprachen, namentlich der lateinischen, ferner auch der hebräischen.

Im Jahre 1810 bezog er die Leipziger Universität. In seinem ersten Jahre daselbst hatte er mit Nahrungsnot hart zu kämpfen; dann befreiten ihn hieraus Stipendien, welche ihm vornehmlich infolge glänzender Leistungen zu teil wurden. Während er der Theologie sich widmete, suchte er zugleich in den alten Sprachen vollends sich auszubilden; beim Gebrauche des Latein für Vorträge, Disputationen, Examinatorien u. s. w. machte er eifrig mit und hielt darauf zeitlebens hohe Stücke. Rosenmüller leitete ihn zu syrischen und arabischen Studien an; ferner trieb er Orientalia bei Keil. In religiöser Beziehung aber war das Resultat seiner Leipziger Studien „der Verlust des mütterlichen Glaubens und des Friedens, den er in bitterer Not gewährt hatte" (vgl. Vorwort zu Hahns Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl.).

Nach dreijährigem akademischen Kursus beschäftigte sich Hahn mit Unterrichtgeben und als Erzieher, bis 1817 das neu gegründete „Wittenberger Predigerseminar" ihm sich eröffnete. Dort wirkten die beiden Nitzsch, Schleusner und Heubner (mit dessen Schwägerin, Chr. v. Brück, er später, 1820, sich verehelichte). Sein dortiger Aufenthalt wurde für seine fernere Richtung entscheidend. Er selbst hat gesagt: jenes traurige Resultat seiner Leipziger Studien und die entsetzliche Wahrnehmung hiervon im eigenen Herzen und Leben habe bei dem unauslöschlichen Bedürfnis des verlorenen Friedens jenem Stadium theologischer Entwickelung auch die Grenze gesetzt und was er gesucht, habe er dann vornehmlich in Wittenberg gefunden. Zu einem Gegenstande selbstständiger wissenschaftlicher Forschungen machte er dort die Schriften Ephräms; eine Abhandlung als Frucht derselben gab er in Illgens „historische theologische Abhandlungen, Leipzig 1819".

Während Hahn zugleich einen starken Zug zur praktischen Thätigkeit eines Pfarrers in sich fühlte, forderte ihn 1819 das Ministerium auf, als Privatdozent mit einer gewissen Gratifikation nach Königsberg zu gehen; er erhielt aber zur selben Zeit infolge seiner Leistungen in syrischer Litteratur einen Ruf nach Heidelberg, wozu dort besonders Paulus mitwirkte, und wurde nun in Königsberg sogleich außerordentlicher Professor. Zum Eintritt erwarb er sich rite die theologische Doktorwürde mit einer Dissertation über „Bardesanes, Gnosticus, Syrorum primus hymnologus". Schon im folgenden Jahre wurde er auch Pfarrer und Superintendent der altstädtischen Kirche; 1821 ordentlicher Professor. Doch mußte er, weil die vereinigten Arbeiten seine Gesundheit zu erdrücken drohten, auf das geistliche Amt 1822 verzichten. In Königsberg erlebte er, wie er später sagt, „den schönsten Morgen seines amtlichen Lebens im Dienste der Wissenschaft wie der Kirche". 1821 folgte er einem Rufe nach Leipzig als Professor und Prediger an der St. Paulikirche, wo er nun in heißen theologischen Kampf eintrat (Hase, Kirchengesch. a. Grundl. akad. Vorles. Bd III S. 475 sagt, der Minister v. Einsiedel habe H. „als den Anfang einer neuen Gläubigkeit in Sachsen nach Leipzig geholt"). Er habilitierte sich am 4. April 1827 mit einer Disputation auf Grund einer Abhandlung De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, in deren Verlauf er ausführte, daß Rationalismus und Christentum sich entgegengesetzt sei und die Rationalisten sich nicht mehr christliche Lehrer nennen dürfen, „wenn sie bekennen, daß nur die Vernunftreligion die wahre und die ihrige sei". Von da aus kam er in der Disputation konsequent auf den Satz, daß die Rationalisten aus der Kirche zu entlassen seien, erklärte dann aber diesen dahin, daß er sie keineswegs ausgestoßen, sondern nur in ihrem Bewußtsein und Gewissen zur Klarheit über das gebracht haben wollte, was sie folgerichtig selber thun müßten. Persönlich erwies sich Hahn in dem hiermit ausgebrochenen Kampfe als einen mutigen freudigen Streiter, ohne besondere Feinheit und Schneide der Polemik, aber auch ohne Gift und Galle, woran es unter seinen Gegnern nicht fehlte (vgl. zu dem Kamfe ferner: die Leipziger Disputation [von C. Hase, jetzt in dessen Werken Bd VII], Leipzig 1827; Krug, Philosophische Gutachten in Sachen des Rationalismus und Supranaturalismus, Leipzig 1827; die Angriffe von Schultheß, Röhr u. a., welche das Vorwort seines Lehrbuchs des christlichen Glaubens anführt). Schon im folgenden Jahre gab dann Hahn sein „Lehrbuch des christlichen Glaubens" heraus. Es atmete denselben warm christlichen bibelgläubigen Geist, der den ganzen Mann beseelte. Zugleich indessen zeigte es, wie wenig Hahn bei aller Ehrfurcht gegen die Kirche doch selber für den Vertreter einer strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit gelten konnte; es trägt vielmehr ganz den Charakter eines Supranaturalismus, der unter Zurückgehen auf die einfache Schriftlehre und unter Berufung auf die im Christentum befrie-

digten praktisch-religiösen Bedürfnisse die Formeln der orthodoxen Dogmatik ohne Bedenken lockerte, abschwächte und teilweise aufgab, oder wenigstens die Grenzen der biblisch-geoffenbarten Wahrheit in ihnen überschritten fand. In den biblischen Ausführungen hat es nicht die Schärfe, welche z. B. der Storrschen Dogmatik eigen ist. Die rationalistische und supranaturalistische Litteratur führt es in besonders reichem Maße auf. Dagegen läßt es die nachkantische Philosophie und im wesentlichen auch die Schleiermachersche Theologie auf der Seite liegen. — Als akademischer Lehrer erlangte Hahn bald auch in Leipzig schöne Erfolge. Seine Zuhörer zog vor allem die Verbindung an, in welcher sie bei ihm ein warmes, liebevolles und liebenswürdiges christliches Herz mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und klarer, verständlicher Darstellung fanden.

Im Herbst 1833 wurde Hahn Professor (für Dogmatik und historische Theologie, auch Moral, praktische Theologie und neutestamentliche Exegese) und zugleich Konsistorialrat in Breslau. Es war vornehmlich der Eindruck seines Sendschreibens an Bretschneider „Über die Lage des Christentums u. s. w." (1832), was den preußischen Monarchen bestimmte, den Ruf an ihn ergehen zu lassen. Es handelte sich um einen Mann, der dem in Schlesien festgesessenen „Rationalismus" und dem rationalistischen Machthaber David Schulz gewachsen wäre. Ein solcher war auch in Hahn vermöge der in ihm vereinigten Tapferkeit, Gelehrsamkeit und herzgewinnenden Eigenschaften wirklich gefunden. Es setzte freilich mitunter heftige Kämpfe ab im Konsistorium und auch in der Fakultät. — Weit mehr innere Not, aber als dieser Feind, mag das Verhältnis zu den „Altlutheranern" Hahn bereitet haben (vgl. über das folgende sein Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl., S. 380 f. Anmkg.). Vergebens hatte er dafür sich erklärt, daß den wenigen schlesischen Gemeinden, welchen die neu befohlene Agende ein Ärgernis war, ihre alte belassen werden möge. Als dann die Gemeinde von Hönigern, deren Pastor Kellner wegen seines Widerstandes suspendiert worden war, den neuen Prediger und Gottesdienst durch Schließen und Umlagern der Kirchtüren unter Gesang und Gebet abwehren wollte und deshalb gegen sie Militär ausgeschickt wurde, erhielt Konsistorialrat Hahn, der zuerst durch sein bloßes Wort den Widerstand zu dämpfen sich erboten hatte, den Auftrag, unmittelbar vor dem Anrücken des Militärs die Menge noch zum Weggehen zu ermahnen; er „entschloß sich, obwohl nicht ohne inneres Widerstreben, dem königlichen Willen auch unter so ungünstigen Umständen nachzukommen", mußte aber, da er nicht den gehofften Erfolg hatte, die bewaffnete Macht an seine Stelle rücken lassen. — Ausgedehnt und erfolgreich wurde Hahns Wirksamkeit in Schlesien vollends seit Friedrich Wilhelms IV. Regierung. Im Jahre 1843 wurde ihm die Generalsuperintendentur provisorisch, 1844 definitiv übertragen. Zugleich wurde sehr wichtig für den zuerst durch Hahn geförderten Umschwung in Schlesien die Berufung E. F. Gaupps an die Universität und ins Konsistorium 1844 († 1863), Oehlers an die Universität (1845, ab nach Tübingen 1852), Wachlers ins Konsistorium († 1864). Hahns eigene Richtung wurde immer entschiedener eine kirchliche und lutherische. Ebenso und teilweise noch weit mehr war dies bei den anderen Gegnern des Rationalismus in Schlesien der Fall. Hahn selbst übrigens bewahrte gegen Andersdenkende persönlich immer große Milde, für eine „bekenntnistreue" Union eine prinzipielle Anhänglichkeit. Seinen nunmehrigen dogmatischen Überzeugungen gab er Ausdruck in der „zweiten Ausgabe seines Lehrbuchs 1857"; durchweg stellte er jetzt die kirchlichen Lehrformen als einen ganz gerechtfertigten Ausdruck der Schriftwahrheit hin, aber auch jetzt ohne Schärfe der Auffassung und biblischen Begründung. Er steht in dieser Glaubenslehre — auch eben gemäß dieser neuen Auflage — als einer der letzten und zugleich einer der ehrwürdigsten Vertreter des alten Supranaturalismus vor uns. — Mannigfach, und zwar oft ohne rechte Kenntnis des Sachverhaltes, ist Hahn auch wegen seines Verhaltens zu den „Symbolen" bei der „Ordination" der Geistlichen angefochten worden. Nach alter Ordnung wurde in den meisten Bezirken Schlesiens auf die Augsburger Konfession verpflichtet, und Hahn wies dieses Herkommen noch bis ins Jahr 1832 nach, obgleich schon seit 1811 auch mehrfach von demselben abgegangen und von verschiedenen Ordinatoren mit Freiheit verschiedene Formen gebraucht worden waren. Hahns Vorgänger, Generalsuperintendent Ribbeck, hatte verpflichtet auf die Schriftlehre, wie sie verzeichnet sei in den alten drei Hauptsymbolen und „in den übrigen symbolischen Schriften, in deren Geiste die Agende u. s. w. abgefaßt sei". Hahn nannte außer jenen drei Symbolen ausdrücklich wieder die Augsburger Konfession: jene drei mit Berufung auf die dieselben nennende Agende vom Jahre 1829, diese mit Berufung auf die Vorschrift der Agende, die symbolischen Bücher „wie herkömmlich" zu nennen, und auf die innere Unklarheit der Verpflichtungsweise seines Vorgängers; vgl. über Hahns Verfahren und die deshalb ausgebrochenen Kämpfe seine Schrift:

„Das Bekenntnis der evangelischen Kirche und die ordinatorische Verpflichtung ihrer Diener 1847". — Seit 1842 suchte Hahn auch durch die Herausgabe der „theologisch-kirchlichen Annalen" (nach zwei Jahren wieder aufgegeben) und eines „kirchlichen Anzeigers" (nach Übernahme der Generalsuperintendentur anderen Händen übertragen) in weiteren und engeren Kreisen zu wirken. — Seine kirchliche Thätigkeit und sein Eifer für die objektiven Ordnungen der Kirche und des Staates erhielt durch die Bewegungen des Jahres 1848 nur neuen Antrieb. Auch in den höheren Orts verfügten presbyterialen und synodalen kirchlichen Einrichtungen aber fürchtete er dann einen Anlaß und Spielraum für ähnliche böse Kräfte. — In seinem kirchlichen Amte blieb er unermüdlich regsam bis zum Ende seines Lebens. Seine Vorlesungen an der Universität hatte er, seit er Generalsuperintendent geworden, auf wenige reduziert: seit Ostern 1860 verzichtete er ganz auf sie. — Eine Krankheit, die er sich auf einer amtlichen Reise zugezogen, machte seinem thätigen Leben ein schnelles sanftes Ende am 13. Mai 1863.

Von seinen schriftstellerischen Arbeiten sind außer den oben erwähnten noch zu nennen: akademische Programme und Dissertationen de gnosi Marcionis 1820, 1821; antitheses Marcionis 1823; de canone Marcionis 1824, 1826, dazu die Schrift „das Evangelium Marcions u. s. w. 1123", ferner über das 1. Kapitel des Evangeliums Marcions im kirchenhistorischen Archiv von Stäudlin u. s. w. 1825; über den Gesang in der syrischen Kirche in demselben Archiv 1823; — Ephräms Predigt gegen die Juden in Illgens Abhandlungen 1824; Chrestomathia Syr., s. S. Ephraemi Carmina etc. (herausgegeben mit Sieffert) 1825; „für grammatisch-historische Interpretation u. s. w." in den ThStK 1830; Biblia Hebraica etc. 1833; Novum Testamentum graece 1840, 1861; über Zwinglis Lehre von der Vorsehung u. s. w. in den ThStK 1837; Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apost.-kath. Kirche 1842; das Bekenntnis der evangelischen Kirche in seinen Verhältnissen zu dem der römischen und griechischen 1853; Predigten und Reden unter den Bewegungen in Kirche und Staat seit dem Jahre 1830, 1852. **J. Köstlin.**

Hahn, Heinrich August, gest. 1861. — Vgl. Allg. Kirchenzeitung 1862 Nr. 26.

H. A. Hahn, des vorigen ältester Sohn, geboren zu Königsberg 19. Juni 1821, widmete sich, nachdem er in Breslau und Berlin seine Studien gemacht hatte, der akademischen Thätigkeit für alttestamentliche Exegese und Theologie. Nach Veröffentlichung einer Dissertation de spe immortalitatis sub vet. test. etc. begann er 1845 seine Thätigkeit als Privatdozent in Breslau, ging von da 1846 nach Königsberg auf Wunsch der dortigen Fakultät über (Habilitationsschrift: veteris testam. sententia de natura hominis) zum interimistischen Ersatz für den verstorbenen Hävernick, dessen Vorlesungen über die Theologie des ATs er auch — auf Aufforderung Dorners, des Vormundes der Hävernickschen Kinder — 1848 herausgegeben hat, wurde 1851 außerordentlicher und später (an der Stelle des 1860 gestorbenen Kosegarten) ordentlicher Professor zu Greifswald, erlag jedoch schon am 1. Dezember 1861 einer Brustkrankheit. — Er hat 1850 einen Kommentar über das Buch Hiob veröffentlicht, 1852 eine Übersetzung des Hohen Liedes, 1857 die Erklärung von Jesaias Kapitel 40—66 als dritten Band des Drechslerschen Kommentars zu Jesaia, 1860 einen Kommentar über das Predigerbuch Salomos. Seine Arbeiten tragen das Gepräge der gewissenhaften Sorgfalt und Pflichttreue, die dem ganzen Manne eigen war. Gegenüber einer den alten Traditionen widersprechenden biblischen Kritik wurde dieselbe zu einer Ängstlichkeit, aus der dann andererseits eine eigentümliche, selbst einen Hengstenberg zurechtweisende Kühnheit hervorging (vgl. Hahn über die Echtheit des Koheleth). Nie aber mischte bei ihm eine Gehässigkeit gegen seine Gegner sich ein. Seine Person zeichnete sich durch eine liebenswürdige Lauterkeit des Charakters und Gemütes aus, die auch durch wissenschaftlichen Streit nicht getrübt wurde. **J. Köstlin.**

Hahn, Michael, gest. 1819, und die Michelianer. — Ges. Werke, nach seinem Tod herausgegeben, 15 Bde, Tüb. 1819 ff. (Schriftbetrachtungen in Prosa und Versen, Bd 14 System seiner Gedanken); Haug, Sekte der Michelianer, in Studien der ev. Geistlichen Württemb. XI; Grüneisen, Abriß einer Gesch. d. rel. Gemeinschaften in W., in Ilgens hist.-theol. Zeischr. 1841; Palmer, Gemeinschaften u. Sekten Württembergs 1877; Claus, Württ. Väter II, 299; Calwer Württ. Kirchengesch. S. 515. 623; Stroh (Anhänger), Die Lehre des württemb. Theosophen J. M. Hahn, 1859; konfessionell polemisch: Staudenmeyer, M. Hahn, sein Leben und seine Lehre 1893. Ueber die Gemeinschaft und ihre Häupter giebt Aufschluß das aus ihr hervorgegangene Büchlein: Die Hahnsche Gemeinschaft ꝛc. 1877.

Joh. Michael Hahn iſt geboren am 2. Februar 1758 zu Altdorf bei Böblingen in Württemberg als Sohn eines Bauern. Der Zug zur Welt, begünſtigt durch vortreffliche körperliche und geiſtige Begabung, wurde früh überwogen durch entſchieden religiöſe, aber nicht nur auf Gottesgemeinſchaft, ſondern auf Gotteserkenntnis gerichtete Anlage. Aus ſchweren und langen ihm dadurch erwachſenen Seelenkämpfen befreite ihn erſtmals 1777 eine während der Feldarbeit ihm gewordene dreiſtündige Viſion. Innerlich umgewandelt zog er ſich nun auch äußerlich von aller Geſellſchaft zurück und beſuchte die Verſammlung. Die harte Behandlung der ſeine Eigenart und ſeine Excentrizität nicht verſtehenden Eltern trieb ihn eine Zeit lang aus ihrem Hauſe (er hatte zwar die Metzgerei gelernt, trieb aber daheim Landwirtſchaft). Später ließen ſie ihm volle Freiheit. Eine zweite Viſion 1780 dauerte 7 Wochen: „Ich ſah in die innerſte Geburt und allen Dingen ins Herz“. Nun trat er auch als Sprecher in den Stunden auf. Der geiſtbegabte Redner gewann großen Zulauf, kam dadurch in Konflikt mit dem Edikt von 1743 und hatte ſich mehrfach vor geiſtlichen und weltlichen Behörden zu verantworten, von letzteren glimpflicher behandelt als von jenen. Doch fand er bei ſeiner Vernehmung im Konſiſtorium an K. H. Rieger einen einſichtigen Beurteiler; deſſen Rat, mehr in Schriftausdrücken zu reden, nahm er an, den, Theologie zu ſtudieren, nicht. Den andauernden Beläſtigungen entzog er ſich durch Reiſen (ſo in die Schweiz, wo er Lavater u. a. kennen lernte), von 1791—94 auch durch Enthaltung von öffentlichem Auftreten. Seit 1794 fand er in Sindlingen bei Herrenberg auf einem Gut der Herzogin Franziska ein Aſyl, von welchem aus er ohne weitere Anfechtung durch überaus rege mündliche und ſchriftliche Wirkſamkeit immer weitere Kreiſe beeinflußte, nach Aufgabe der ſpäter erlernten Uhrenmacherei ganz dem geiſtlichen Wirken lebend. Die Gründung der aus ſeinen Ideen erwachſenen Gemeinde Kornthal erlebte er nicht mehr, er ſtarb im Frieden 1819. — Hahns ſpekulativ-theoſophiſches Syſtem verdankt nach ſeiner Angabe die Entſtehung nur der ihm gewordenen „Centralſchau“ (intuitive Erkenntnis im Gegenſatz zur Reflexion), bei der Ausgeſtaltung und Darſtellung desſelben haben aber unſtreitig ältere Theoſophen (Böhme, Arnold, Ötinger, Ph. M. Hahn) eingewirkt; es ſind eigentlich keine neuen Elemente, aber mit Konſequenz des Gedankens zu einer abgerundeten Weltanſchauung verknüpft. Die Schrift iſt auch für Hahn unbedingte Autorität in Glaubensſachen, aber ſie wird nicht grammatiſch-hiſtoriſch, ſondern nach der ihm gewordenen Erleuchtung ausgelegt, und dieſes, z. T. mit Hilfe weitgehender Allegorie, Typik, Myſtik gewonnene Schriftverſtändnis erſcheint ihm gegenüber der kirchlichen Lehre als höhere Stufe der Erkenntnis; er hat ſich darüber mit dem Konfeſſionalismus, aber auch mit dem älteren Pietismus und den Herrnhutern auseinander geſetzt. Wie jedes theoſophiſche, ſo weicht auch ſein Syſtem nicht bloß in Einzelheiten vom orthodoxen ab, ſondern iſt ganz anders orientiert, vom kosmiſchen, nicht vom individuellen Geſichtspunkt aus: Wiedervereinigung aller aus Gott gefloſſenen durch die Sünde in Disharmonie geratenen Potenzen durch Chriſtum mit Gott, das iſt der Weltprozeß. Die Trinität wird nicht hypoſtatiſch, ſondern dynamiſch aufgefaßt als der Vorgang der göttlichen Selbſtoffenbarung. Alles kreatürliche Daſein iſt Evolution der göttlichen Eigenſchaften, vermittelt durch das Wort, den geoffenbarten Jehova, die Centralkraft der Schöpfung. Durch Lucifers Fall iſt die Harmonie dieſer Eigenſchaften geſtört und ſo der Zorn Gottes erweckt, „welcher freilich auch offenbar werden wollte“. In der ſichtbaren Schöpfung iſt daher bereits neben dem himmliſchen und irdiſchen auch ein hölliſches Element, die Unterordnung desſelben iſt aber auch hier verkehrt durch den doppelten Fall. Der erſte geſchieht durch das Erwachen der Geſchlechtsluſt in dem mannweiblichen Adam, dem Abbild des himmliſchen Menſchen, daraus folgt Differenzierung der Geſchlechter und grob ſinnliche Leiblichkeit. Vollendet wird der Fall durch den Apfelbiß. Das Erlöſungswerk Chriſti, mehr phyſiſch als juridiſch oder ethiſch gefaßt, beſteht folglich darin, daß er die durch den Fall in die Menſchennatur eingedrungene Sinnlichkeit mit ſeinem Blut wieder ausſchwitzt und ſo das Fleiſch wieder zur Geiſtleiblichkeit verklärt. Die geiſtleiblichen Kräfte des Erhöhten werden mitgeteilt durch innere Erleuchtung, Wort und Sakrament. Ein ſpezifiſcher Unterſchied des ſakramentlichen und außerſakramentlichen Empfangs wird nicht ſtatuiert, auch iſt die Mitteilung dieſer Lebenskräfte nicht ſchlechthin gebunden an die Gnadenmittel, „der göttlich-menſchliche Geiſt kann auch in den Heiden wirken“. Alſo ſelbſt hier Verwandtſchaft von Pietismus und Aufklärung. Die Rechtfertigung wird demnach auch nicht forenſiſch gefaßt, ſondern effektiv. „Die Kinder Gottes wollen nicht von außen gerecht ſein, ſondern gerecht geboren von innen.“ Sie kommt darum auch nicht zum vollen Recht gegenüber der ſtark betonten Heiligung. Hier befand ſich H. im ſchroffſten Gegenſatz zu den Pregizerianern (ſ. d. A.). Die Heiligung beſteht in der faſt nach Art eines chemiſchen Prozeſſes gedachten

Ausscheidung des Fleischlichen aus dem durch die Bekehrung gesetzten neuen geistleiblichen Menschen, befördert durch die als Gnadengerichte zu beurteilenden Leiden. In Konsequenz seines Systems kennt H. nur ein negatives, asketisches Verhalten der Welt gegenüber. Daher auch die Wertschätzung der Ehelosigkeit. Als Gottesordnung hat H. die Ehe zwar stets — später mehr als im Anfang — betrachtet, doch eben nur als eine sekundäre, nicht ursprüngliche. Daher blieb er selbst unverheiratet, ihm nach fast alle Säulen der Gemeinschaft und viele Glieder. Besonders entwickelt ist die Eschatologie, dies Schoßkind des Pietismus, zumal des schwäbischen. Neben den Lehren von der ersten fortgehenden Auferstehung der Vollendeten, den Reinigungsorten und Zwischenständen sind für ihn und seine Gemeinschaft besonders charakteristisch die Erwartung des Antichrists, des 1000jährigen Reiches, und der Wiederbringung aller, selbst des Teufels. Zur Kirche nahm H. eine Stellung ein mitten zwischen dem Separatismus, dessen Enge er tadelte, und dem älteren Pietismus, er hielt sich zu Predigt und Abendmahl, doch mehr um der Schwachen willen. „Er mochte sich weder hinaus- noch hineinbannen lassen". Eine geschichtliche Würdigung der Kirche und ihres Amtes darf man von ihm nicht verlangen, aber als eine Mutter geistlicher Kinder erkannte er sie an, hielt auch in den durch die neue Liturgie 1809 verursachten Wirren viele vom Austritt und Auswanderung zurück. Letztlich gingen freilich, wie sein die Gründung von Kornthal vorbereitender Entwurf von 1817 zeigt, seine Gedanken auf Bildung einer Geistesgemeinde. Andererseits war er scharfsichtig genug anzuerkennen, daß auch in den Privatversammlungen „der Durcheinander" ebenso wie in der Kirche sei. Hahns Stil ist breit, oft schwerfällig, durch wunderliche z. T. selbstgeprägte Worte dunkel, doch bisweilen nicht ohne Schwung, anerkennenswert bei seiner geringen Schulbildung. Die über 2000 Lieder sind poetisch von geringem Wert, drei hat A. Knapp für das württembergische Gesangbuch bearbeitet. — Der Hahnsche Pietismus, mit seiner eigenartigen Verbindung von Askese und Spekulation dem religiösen Ernst und grüblerischen Tiefsinn des Schwaben gleicherweise Nahrung bietend, hat, gestützt durch die würdevolle Persönlichkeit des Stifters, dem älteren vielfach schlaff gewordenen Pietismus bald großen Vorsprung abgewonnen. Nach Hahn hat wohl den größten Einfluß ausgeübt J. G. Kolb, Schulmeister in Dagersheim † 1859, er hat die Theosophie in praktische Lebensweisheit umzusetzen gewußt. Die Michelianer (Michele vulgo für Michael) finden sich namentlich unter dem Landvolk und behaupten unter demselben durch sittliche und wirtschaftliche Tüchtigkeit meist eine angesehene Stellung. Sie haben aber auch in höheren Ständen, besonders in der Lehrerschaft Anhang gewonnen, selbst im Pfarrstand und im Kirchenregiment (Prälat Kapff). Den Aufgaben des bürgerlichen Lebens und der weltlichen Kultur eher abgewandt beteiligen sie sich desto mehr an den Werken der inneren und äußeren Mission. Zwischen Kirche und Gemeinschaft hat nach den Zeiten spröder Zurückhaltung während des Rationalismus eine beiderseitige Annäherung und größere Wertschätzung stattgefunden. Die Kirche erkennt in den Michelianern einen bedeutsamen Faktor des religiösen Lebens und sie halten meist treu zur Kirche. Allerdings ruht der Schwerpunkt mehr in der „Stunde" als in der Kirche und ihr Verhältnis zu derselben ist das bewußter Selbstständigkeit. Das Eindringen der modernen Theologie, besonders der Kritik, hat neuerdings eine noch nicht ganz ausgelöste Spannung erzeugt. Dafür wußte die Gemeinschaft auch jederzeit fremde Geister (Methodismus u. s. w.) charaktervoll abzuwehren. Sie hat sich im weiteren Verlaufe eine feste Organisation gegeben (Statut seit 1876), auch darin über den alten Pietismus hinausgehend — ein Beweis, daß keine Geistesgemeinschaft auf die Dauer bestehen kann, wenn sie nicht in gewissem Maß Kirche wird. Im Zusammenhange damit steht die Erwerbung eigenen Besitzes und (1898) der juristischen Persönlichkeit. Die dem Michelianismus eigene starke Betonung der persönlichen Autorität leitender Brüder findet ein Gegengewicht in einer Art presbyterialer und synodaler Einrichtungen. Die Gemeindeordnung von 1876 teilt das ganze Gebiet (außer Württemberg besonders Baden) mit mehreren hundert Orten in 26 Bezirke ein, ordnet die Abhaltung von zwei jährlichen Konferenzen in jedem, bestimmt das Verhältnis des weiteren und des leitenden engeren Ausschusses u. s. w. Die Konferenzen dienen außer der Pflege der Gemeinschaft, welche auch sonst durch häufige Besuche unterhalten wird, besonders der Verteilung der Beiträge an bedürftige Mitglieder, an verschiedene christliche Anstalten und Vereine. Die Zahl der Gemeinschaftsglieder (vereinzelte auch in der Pfalz) beträgt c. 15000. **Kolb.**

Hahn, Philipp Matthäus, gest. 1790. — Die wichtigsten Schriften: Eines ungenannten Schriftforschers vermischte theologische Schriften 1. Erbauungsstunden über die Epheser samt einigen Aufsätzen über Dreieinigkeit und Versöhnung, 2. u. 3. Lehre Jesu und seiner

ſandten vom Königreich nach den Weisſagungen des ATs und den erſten Reden Jeſu, incl. Bergpredigt 1779; Fingerzeige zum Verſtand des Königreichs Gottes und Chriſti; Anmerkungen zum württembergiſchen Konfirmationsbuch; Betrachtungen und Predigten über die Evangelien u. ſ. w. 1774, neu herausgegeben von Wurm; Erklärung des Koloſſer- (und Hebräer-) Briefs; Erbauungsſtunden über die Offenbarung 1804; Ritſchl, Geſchichte des Piet. III, 151; Barth, Südd. Originalien, Heft 2. 3. 4; Claus, Württemb. Väter, II, 146 ff.; Paulus, Ph. Matthäus Hahn, 1858; C. U. Hahn, Hahns hinterlaſſene Schriften 1828.

Ph. M. Hahn iſt geboren zu Scharnhauſen bei Eßlingen am 26. November 1739 als Pfarrersſohn. Er bereitete ſich zu Hauſe auf die Univerſität vor, ſtudierte unter den größten ſeiner Geſundheit nachteiligen Entbehrungen Theologie in Tübingen 1756—60, wurde nach etlichen Vikariaten (darunter $^1/_2$ Jahr bei Ötinger) 1764 Pfarrer in Onſtmettingen, 1770 in Kornweſtheim, lehnte den Ruf des Herzogs Karl, ſeines Gönners, auf eine Profeſſur der Mathematik in Tübingen ab, wurde Pfarrer in Echterdingen bei Stuttgart 1781, und ſtarb daſelbſt 2. Mai 1790. Einer der ſeltenſten Männer, hochberühmt als mathematiſches und mechaniſches Genie. Er erfand die Cylinderuhren, eine Rechenmaſchine, projektierte ſelbſt die Dampfmaſchine, verfertigte verſchiedene aſtronomiſche Maſchinen, darunter eine große Uhr, auf deren Scheibe Sonne, Mond und Hauptfixſterne das ganze Jahr zur rechten Zeit aufgehen, ferner eine in der Stuttgarter Altertumsſammlung befindliche Maſchine, welche Stunden, Minuten, das kopernikaniſche Syſtem, einen Jahreszähler bis auf 8000 Jahre, eine bewegliche Himmelskugel mit den Bewegungen der Fixſterne und Planeten zeigt (die Litteratur über dieſen Zweig ſeiner Thätigkeit bei Heyd, Württembergiſche Bibliographie). Hahn war auch einer der erſten Puriſten. Groß beſonders als Theologe, von außerordentlicher Schrifterkenntnis und ſyſtematiſcher wie praktiſcher Befähigung, eines der bedeutendſten jener „württembergiſchen Originale", deren Wirkſamkeit eine um ſo tiefer gehende iſt, je mehr von ihnen das Wort gilt: bene vixit qui bene latuit, eine Ehrfurcht erweckende, ſelbſt einem Schubart imponierende Perſönlichkeit. Lavater ſagt über ihn „ich ſah bei phyſiognomiſcher Unterſuchung den Mechaniker in ſeinem Auge, ich ſah auch den großen Theologen, aber bei weitem nicht den großen, den ich nachher in ſeinen Schriften, deren unſer Zeitalter kaum wert iſt, gefunden habe. Ich bitte aber, nichts blühendes, koloriertes, ſo wenig als triviales und ſeelenloſes darin zu erwarten. Sie ſind für ſehr wenige, aber für wen ſie ſind, für den ſind ſie ganz, ganz Thorheit oder Weisheit". Hahn iſt ein Hauptvertreter der württembergiſchen Schrifttheologie, zwiſchen Bengel und Ötinger ſtehend, weniger orthodox, mehr Theoſoph als erſterer, aber nicht in den alchemiſtiſchen Wegen des letzteren wandelnd. Auch von der apokalyptiſchen Zeitrechnung Bengels iſt er abgegangen. Mit Ötinger verbindet ihn der ſyſtematiſche Trieb. Auch Hahns Streben geht auf lebendige, weſenhafte, umfaſſende und ſyſtematiſche Erkenntnis der in der heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Offenbarung. Bezeichnend iſt, daß auch er wie Bengel eine eigene Überſetzung des NTs herausgab 1777. Dabei iſt es ihm wie allen dieſen ſchwäbiſchen Schrifttheologen um das Ganze der Schriftwahrheit zu thun, wie denn hier die Bibel als Organismus, als großartiger Zuſammenhang von Erkenntniſſen gefaßt wird. Am Herrnhutianismus, aber auch am bisherigen Pietismus iſt ihm das einſeitige Betreiben einer Hauptlehre (Sünde und Gnade) zuwider, auch die Schriftlehre von der Verſöhnung und Genugthuung iſt ihm bisher nicht zuſammenhängend und verſtandesmäßig genug in den Lehrbüchern vorgetragen. Alle einzelnen Lehren aus dem Zuſammenhang des Ganzen heraus darzuſtellen und zu begreifen, dahin geht ſein Beſtreben „der einſeitige und halbe Verſtand läßt noch Zweifel übrig, welche unſere Überzeugung ſchwächen, durch die Überſicht des Ganzen aber können wir jeden Teil der Lehre im Blick des Ganzen verſtehen und das iſt Geiſt und giebt Geiſt". Dies Ganze, dieſe Grundidee, aus welcher alles andere abgeleitet werden ſoll, iſt für Hahn „das Königreich Jeſu". „Gott erfüllt Chriſtum und durch dieſen ſeine Gemeinde und durch dieſe das ganze All. Hier iſt Alles in Einem und Eines in Allem, das iſt das wahre Syſtem der Theologie." Hahn will nichts als „die Lehre Jeſu und ſeiner Geſandten vom Königreich" deren Anfangsgründe ſchon in den Weisſagungen des ATs enthalten ſind, in ihrem Zuſammenhang darſtellen.

Suchen wir noch einen kurzen Überblick über Hahns theologiſches Syſtem zu geben. In Gott dem Einen ſind urſprünglich drei Ichheiten oder Lebensquellen — den Ausdruck Perſon bezeichnet H. als mißverſtändlich — analog dem Zuſammenſein des körperlichen, ſeeliſchen und geiſtlichen Lebens im Menſchen oder der Vereinigung von Waſſer, Feuer, Dampf in der Natur. Die Dreieinigkeit iſt hier alſo nur dynamiſch, und als etwas rein innergöttliches gedacht. Erſt da Gott den Vorſatz ſeiner Offenbarung und Schöpfung einer ſichtbaren Welt faßte, hat er vor der Schöpfung durch eine unerklärliche Geburt oder

Zeugung „etwas offenbares, zu seinem Wesen gehöriges, aber von ihm wie Leib von Seele unterschiedenes, aus sich herausgesetzt, woraus der Unsichtbare, Unerkennbare in sichtbarer geschöpflicher Gestalt sich erkennbar gemacht hat". Genauer: „Gott hat durch sein Aussprechen eine himmlische Menschheit geschaffen, mit derselben hat sich die zweite Ichheit in der Gottheit unzertrennlich vereiniget, und diese ist nun in die Dreiheit aufgenommen, so daß die Gottheit in dieser himmlischen Menschheit als in einem Tempel wohnt". Der heilige Geist ist „derjenige Teil der Gottheit, wodurch Gott an die Geschöpfe angrenzt, das äußere, der Odem Gottes, die allgemein wirkende Kraft Gottes, wodurch der Vater und Sohn heraus in das Geschöpf wirkt." Persönlich ist der heilige Geist nur sofern alles, was lebt und Leben giebt Persönlichkeit ist, nicht aber in derselben Weise wie das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Sohn. In seinem Verhältnis zum Vater heißt dieser der Eingeborene, er ist der vollkommenste Spiegel der Gottheit, welche in ihm erst sich selbst offenbar wird, der Schöpfung gegenüber aber heißt er der Erstgeborene. Als solcher, seiner himmlischen Menschheit nach, ist er nicht absolut ewig und nicht in absolutem Sinn Gott. Diese seine himmliche Menschheit nämlich ist das Grundwesen aller Schöpfung. Diese auch von Weigel aufgestellte Hypothese von der himmlischen Menschheit erklärt H. selbst durch das für ihn maßgebende alte Theologumenon: „Das Geschöpf könnte mit Gott wegen seines allzuweiten Abstandes ohne Mittler und Mittelwesen nicht vereinigt werden. Als solches Mittelwesen ist der Erstgeborene das Grundwesen der ersten englischen Welt, wovon hernach ein Teil unter Lucifer sich von seinem Haupt abgerissen hat. Die Welt der gefallenen Engel ist hierdurch finster und grobirdisch geworden. Daraus ist dann als aus einer unordentlichen Masse (Chaos) unsere irdische Welt erschaffen worden. Der Erstgeborene (Hahn nennt ihn auch Jehova oder Elohim), der den Vater und Geist verborgen in sich hatte, richtete die Erde zum Wohnplatz niedrigerer Geschöpfe wieder ein und schuf den Menschen als Schattenbild von sich selbst. Auch was die Überspannung des Urstandes, sowie die Lehre vom doppelten Fall und der dadurch bewirkten physischen Veränderung des Mikro- und Makrokosmos betrifft, geht H. ganz in den theosophischen Spuren. Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre vermutlich der Erstgeborene mit dem Menschen so vereinigt worden, wie mit Jesu von Nazareth, so wäre dann der Zusamenhang mit Gott wieder hergestellt worden. Nun aber soll doch das Irdische wieder himmlisch, das Fleisch wieder Geist werden. Das geschah auf dem Weg der Fleischwerdung und des Todes des Erstgeborenen. Von Gott wurde in Maria durch den heil. Geist der gesalbte Gottmensch erzeugt, der war einesteils aus dem Wesen des Erstgeborenen, andernteils aus dem Fleisch und Wesen der Maria. Wie die Stiftshütte aus dem Vorhof, Heiligen und Allerheiligsten bestand, so war Jesu Leib der Vorhof, seine Seele das Heilige, sein himmlischer und göttlicher Geist das Allerheiligste; in diesem war der Erstgeborene, im Erstgeborenen der Vater. Aber die beiden sind auch außer Jesu Fleischesleib im Himmel. Die ganze Konstruktion der Christologie erinnert an Apollinaris. Jesu Leben auf Erden besteht darin, daß er, ohne Sünde aber versuchlich, fortwährend in sich durch den Geist das Fleisch ertötete und so in sich das Fleisch in den Geist erhob, eben damit aber ist in ihm als dem Haupt prinzipiell auch die Vereinigung der Menschheit mit Gott vollzogen. Im Tod, in dem Jesus als Haupt der Menschheit den Zorn Gottes trug, hat sich zugleich jene Opferung des Fleisches aufs höchste vollzogen, darin ruht im wesentlichen die Versöhnung (verwandt sind Menkens Gedanken). Durch die Auferstehung und Himmelfahrt ist jene Erhebung des Fleisches in den Geist vollendet: „Der Geist der Herrlichkeit ganz irdischer Leib und der irdische Leib ganz Geist oder himmlischer Leib geworden". Durch den Glauben als eine „Herzensbewegung über der guten Botschaft von der Versöhnung" werden wir mit Jesu vereinigt. Damit hat sein Geist Wohnung in uns gemacht und uns zu beleben angefangen, wer diesen Anfang gemacht, den schaut Gott in Christo schon als vollendet an, das ist die Rechtfertigung! Wie das Weib aus Adams Leib genommen wurde, hat der Vater die Gemeinde Jesu und jedes Glied derselben im verklärten Leib ihres Hauptes als vollendet gesehen. Die wirkliche Vollendung geschieht in der Wiederbringung. Hahn betont sie zwar nicht besonders, aber er glaubt sie, ebenso wie das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung (aber auch den Seelenschlaf!). Hahn wurde wegen seiner Heterodoxie von seinem Dekan als Socinianer verschrieen, beim Konsistorium denunziert, und mußte am 7. März 1781 vor demselben widerrufen, eine Behandlung, welche ihn tief verletzte. Seine Schriften wurden öffentlich verboten, desto mehr hernach von den Pietisten geschätzt, besonders auch seine bei aller Schlichtheit der Form an tiefen und gesunden Schriftgedanken reichen, auf rechtes Verständnis zielenden Predigten. Noch darf eine Seite seiner Wirksamkeit nicht übersehen werden: die Privatversammlungen, welche er

in seinen Gemeinden, aber auch zu Stuttgart in einem vornehmen Kreise begründete. Abweichend von der Schablone des älteren Pietismus bestrebte er sich bei denselben, ohne Bußkampf und schnelle Bekehrung erzwingen zu wollen, ganz nach dem Vorbild Jesu Lehrjünger zu sammeln und sie allmählig zu immer tieferem Erfassen der Schriftwahrheit zu erziehen. Ja auch den Gedanken der Evangelisation, wie sie in der Gegenwart so eifrig betrieben wird, hat er schon 1780 entwickelt. (Kübel†) **Kolb.**

Haimo (Haymo, Aimo), Bischof von Halberstadt, gest. 853. — Litteratur: Trithemius; Mabillon A. S saec. IV, 1, S. 618–621; Hist. litt. d. l. France V, 111–126; Anton, exercitatio hist. theol. de vita et doctrina H., Halle 1704; Durling, commentatio de H., Helmst. 1747; Bähr, Gesch. d. röm. Litt. im karoling. Zeitalter § 160, § 201; Simson (AdB X, 390f.); Hauck, KG. Deutschl. II, bes. S. 597 A. 3, III S. 866 A. 2. — Die ihm beigelegten Werke sind nach älteren Sonderdrucken (Expositio in Pauli epp., Argent. 1519; Enarratio in 12 prophetas minores, Colon. 1529; Enarratio in cant. canticorum, Colon. 1529; Explanatio in omnes psalmos, Frib. 1531, mit Vorrede v. Erasmus; Commentarii in Isaiam, Colon. 1531; Expositio in Apocalypsin, Colon. 1531; Homiliae in evangg. de temp. et sanctis, Colon. 1536; Historiae sacrae epitome, Colon. 1531; De varietate librorum seu de amore coelestis patriae, Colon. 1531) gesammelt MSL 116–118.

Was wir von H.s Leben sicher wissen beschränkt sich auf Folgendes. Er war ein Mitschüler des Rabanus Maurus (s. dessen praef. in libros de universo MSL 111, 11), lebte dann als Mönch in Fulda (in der Zeit von 815–820 hat er dort mehrere Urkunden abgefaßt, s. Dronke, Codex dipl. Fuld. I S. 151–185), später ist er in das Kloster Hersfeld übergegangen, denn von da wird er 840 durch Ludwig d. D. zum Bischof von Halberstadt ernannt s. Annalista Saxo MG VI, 575 und das Bruchstück eines Lebens H.s im Archiv der Ges. f. dtsch. Geschichtsk. XI, 285. Zwei Jahre später widmet Rabanus ihm seine Bücher de universo, in den Jahren 847 und 852 nimmt er an Mainzer Synoden teil (Hauck S. 574, A. 5). In seinem Bistum, das einen vorgeschobenen Posten an der Wendengrenze bildete, hatte er mit manchen Schwierigkeiten zu kämpfen (Rabanus a. a. O), und daß er den Zehnten von dem Friesenfelde seinem früheren Kloster Hersfeld überließ, hat man in Halberstadt übel vermerkt, Annal. S. a. a. O.; ebenda S. 576 ist auch sein Todestag, 27. März 853, verzeichnet.

Gehören nun die oben genannten Schriften, besonders die Kommentare, an denen Erasmus die simplicitas et perspicuitas nicht ganz mit Unrecht rühmt, wirklich dem B. von Halberstadt an? Man hat schon früher einige davon (zu den kl. Proph., HL, paulin. Brr., Apk.) dem Remigius von Auxerre zuweisen wollen (s. Bähr S. 527 ff.), dagegen nimmt Hauck an, daß sie wegen der Übereinstimmung in Methode und Anschauungsweise und wegen häufiger Wiederholungen nur einem Verfasser zugehören können. Dieser aber könne nicht der B. von Halberstadt, überhaupt nicht ein Mann des 9. Jahrhunderts sein, sondern sei vermutlich Haimo, der im Jahre 1091 Nachfolger des Abtes Wilhelm von Hirschau wurde (vgl. über ihn Wattenbach in MG 12, 209f.). Da die von Hauck angeführten Gründe zwar gewichtig, aber doch noch nicht entscheidend sind (zumal auch die Möglichkeit von Interpolationen einzelner Stellen in Betracht kommt), so muß die Frage als eine offene bezeichnet werden. Bemerkt sei hier nur, daß von den in RE² als Zeichen einer „freieren" Anschauung H.s geltend gemachten Punkten der eine nicht richtig ist, denn die Wandlungslehre hat H. (MSL 117, 564 cum iam licet panis videatur, in veritate corpus Christi est ... Iste panis transit in corpus Christi), ein anderer (Deutung von Mt 16, 18 auch das Bekenntnis des Petrus 118, 762) ohne Belang, da diese Deutung sich selbst noch bei Innocenz III. findet. Eher kann auffallen, daß er (117, 361) die römische Gemeinde nicht von Petrus gegründet sein läßt. Ein Bedenken gegen Haucks Annahme möchte aber aus der Art erwachsen, wie Abälard von H. Gebrauch macht, da diese für einen Schriftsteller der jüngsten Vergangenheit kaum erklärlich scheint. — In H. von Hirschau hat die Hist. litt. V, 122 schon den Verfasser der einen uns unter dem Namen Haimo überlieferten Homiliensammlungen und der Schrift De varietate librorum (einer erbaulichen Sammlung aus Stellen der Kirchenväter) vermutet. Von den Homilien überhaupt gilt heute noch, was Fabricius (vgl. MSL 116, 188) gesagt hat, homiliarum opus nunquam satis discussum est a scriptoribus rei litterariae. — Die epitome hist. sacrae ist ein kurzer Auszug aus der Kirchengeschichte des Rufinus mit einigen Zusätzen aus Josephus. **S. M. Deutsch.**

Haine, heilige, bei den Hebräern. — Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 143ff.: „Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten,

insbeſondere bei den Hebräern," ſpeziell S. 184—230 und daſ. S. 184 die ältere Litteratur; Robertſon Smith, The religion of the Semites, new edition, London 1894 (Lecture V: Sanctuaries, natural and artificial. Holy waters, trees, caves, and stones, S. 165 ff., beſonders S. 185—197; Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, Bd I, 1887, S. 455; v. Gall, Altiſraelitiſche Kultſtätten 1898, S. 23—28 (über die Namen der heiligen Bäume 'ēl, 'ēlāh u. ſ. w.).

Ueber heilige Bäume bei andern Völkern außer dem Studien II, S. 184 Angeführten: Stark, Mythologiſche Parallelen 1: Die Wachtel, Sterneninſel und der Oelbaum im Bereiche phöniſiſcher und griechiſcher Mythen, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften zu Leipzig, philol.-hiſt. Cl., Bd VIII, 1856, S. 32—120; Max Ohnefalſch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer 1893, S. 32—227: „Der Baumcultus und deſſen Uebergänge zum anthropomorphen Bildercultus"; J. H. Philpot, The sacred tree: the tree in religion and myth, London 1897 (mir nicht zugänglich).

Von heiligen Hainen iſt im AT kaum die Rede, häufig dagegen von einzelnſtehenden heiligen Bäumen. Luther überſetzt allerdings nach dem Vorgang von LXX und Vulgata אשרה mit „Hain", was aber nur inſoweit richtig iſt, als die Aſchera, das Zeichen der Gottheit, ein abgehauener und neben dem Altar in die Erde gepflanzter Baumſtamm war (vgl. A. „Aſtarte und Aſchera" Bd I, S. 157 ff.). Völlig unrichtig iſt es dagegen, wenn Luther 2 Kg 21, 7 ſtatt „Bild der Aſchera" überſetzt „Haingötze".

Hohe und alte, beſonders immergrüne Bäume, waren bei den alten Hebräern wie bei den verwandten Völkern und vielen andern heilig, indem man in ihnen die lebenſpendende Gotteskraft verehrte. Bäume und überhaupt Pflanzen ſind in der altteſtamentlichen Bilderſprache ſtets Symbol des Lebens; daher auch der Lebensbaum des Paradieſes. — Das jehoviſtiſche Buch berichtet in der Geneſis vielfach von dem Gottesdienſt der Patriarchen unter Bäumen. Abraham baut einen Altar unter dem heiligen Baume ('ēlôn) „des Weiſers" oder Lehrers, d. h. Wahrſagers, zu Sichem, woſelbſt Jahwe ſich ihm offenbart hat (c. 12, 6 f.). Seinen Namen ſcheint dieſer Baum zu tragen davon, daß unter ihm in alter Zeit Seher ihre Kultusübungen trieben. Eben derſelbe wird gemeint ſein mit dem heiligen Baume ('ēlāh) von Sichem, unter welchem Jakob als an heiliger Stätte die Götzenbilder vergräbt (c. 35, 4). Unter den heiligen Bäumen ('ēlonîm) Mamres zu Hebron (der hebr. Text lautete wahrſcheinlich urſprünglich wie LXX nur von einem einzigen Baume, ſo Wellhauſen in Bleeks Einleitung ⁴, 1878, S. 643) erbaut Abraham einen Altar (c. 13, 18), und ebendort offenbart ſich ihm Jahwe in der Geſtalt der drei Männer (c. 18, 1). Zu Beerſeba pflanzt Abraham eine Tamariske ('ēšel) und ruft daſelbſt den Namen Jahwes an (c. 21, 33). An eben dieſem Orte werden auch von Iſaak (c. 26, 25) und von Jakob (c. 46, 1) Kultusübungen vollzogen. Die in dieſen Patriarchengeſchichten als Stätten heiliger Bäume genannten Ortſchaften waren alle noch in ſpäterer Zeit Kultusſtätten. Auch in der Beſtattung der Amme Debora unter dem Trauer-Baume ('allôn) bei Betel (c. 35, 8) wird ein Zeichen von der Heiligkeit des Baumes zu erkennen ſein.

Heilige Bäume begegnen uns noch in der ſpätern Geſchichte der Iſraeliten. Unter einem heiligen Baume ('allāh) bei Sichem (wahrſcheinlich eins mit dem Lehrer-Baume) auf dem Heiligtum Jahwes, d. h. auf dem heiligen Platz unter dem Baume, errichtet Joſua einen Stein zum Gedenkzeichen an die Erneuerung des Bundes mit Jahwe (Joſ 24, 26). Unter einem heiligen Baume ('ēlāh) bei Ophra erſcheint der Engel Jahwes dem Gideon (Ri 6, 11. 19), und dieſer baut daſelbſt dem Jahwe einen Altar (v. 24). — Unter heiligen Bäumen ſcheint noch in der älteſten Königszeit häufig der Richterſtuhl geſtanden zu haben: Saul „ſitzt" unter dem Granatbaum bei Gibea (1 Sa 14, 2) und in feierlicher (Gerichts-?)Verſammlung unter der Tamariske ('ēšel) bei Gibea (1 Sa 22, 6). — Die Bewohner von Jabeſch beſtatten die Aſche Sauls und ſeiner Söhne unter der Tamariske ('ēšel) ihrer Stadt (1 Sa 31, 13) als an ehrwürdiger Stätte. — Der alte heilige Baum von Sichem ſcheint auch noch ſpäter ſeine Bedeutung bewahrt zu haben, da berichtet wird, daß die Sichemiten (die aber nicht Jahwe, ſondern den Baal-Berit verehrten) Abimelech zum König ausriefen unter dem Denkmalsbaum ('ēlôn, Ri 9, 6; vgl. Joſ 24, 26). — Daß der jeruſalemiſche Tempel von einem heiligen Hain umgeben war, wie jetzt Cypreſſen auf dem Haram ſtehen, kann aus Pſ 52, 10; 92, 14 nicht entnommen werden, und Jeſ 60, 13 iſt ſchwerlich von einem zukünftigen Tempelhain die Rede. Daß der nacherilſche Tempel einen heiligen Hain habe, wird von Hekatäus (Joſephus, C. Ap. 1, 22) ausdrücklich in Abrede geſtellt.

Man übte in der ältern Zeit nicht nur Kultus unter den Bäumen, ſondern es wurde auch aus ihnen geweisſagt, indem man in dem Wiſpern ihrer Zweige die Stimme der Gottheit zu vernehmen glaubte. So befragt David die Beka-Bäume vor dem Auszug zum Kampfe (2 Sa 5, 24). Auf ſolche Orakel mag auch die Bezeichnung des Lehrer-

oder Wahrſagerbaums verweiſen, und mit dieſem iſt dann wohl identiſch der ausdrücklich ſo genannte Wahrſagerbaum (ʾēlôn mĕʿônĕnîm) bei Sichem (Ri 9, 37). Aus Baumorakeln iſt abzuleiten die Vorſtellung von dem paradieſiſchen Baume der Erkenntnis des Guten und Böſen. Über einen Orakelbaum bei den Babyloniern ſ. Jenſen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 249 Anmkg.

Auf der Kombination der Anſchauung von der Heiligkeit gewiſſer Bäume mit einer andersartigen Gottesvorſtellung beruht die jahwiſtiſche Schilderung der Gottesoffenbarung im brennenden Buſch auf dem Horeb (Ex 3, 2): das Feuer die Offenbarung des durch ſeine Blitze vernichtenden Himmelsgottes, der Buſch die Darſtellung der lebenſpendenden Gotteskraft. Dieſe Verwertung des Baumes (Buſches) als eines heiligen Symbols bei dem Jahwiſten und die Darſtellung des patriarchaliſchen Kultus unter Bäumen in dem jehoviſtiſchen Buche zeigt, daß man zur Entſtehungszeit ſeiner Quellenſchriften (Jahwiſt und Elohiſt) an dem Gottesdienſt unter Bäumen keinen Anſtoß nahm, daß er wohl noch damals, d. h. in der ältern und mittlern Königszeit, zu den allgemein anerkannten Übungen der Jahwereligion gehörte. Während noch Hoſea oder ein Überarbeiter ſeines Buches (c. 14, 9) ſich nicht ſcheut, Jahwe mit einer grünenden Cypreſſe zu vergleichen, kam ſpäter mit dem Gottesdienſt auf den Höhen auch der Kultus unter heiligen Bäumen bei den Propheten in Verruf. Er wird als götzendieneriſch ſchon bei Hoſea (c. 4, 13) und Jeſaja (c. 1, 29) geſchildert; auch Götzendienſt in Gärten wird erwähnt (Jeſ 1, 29; ebenſo c. 65, 3; 66, 17). Als abſolut verwerflich wird der Kultus unter Bäumen zuerſt vom Deuteronomiker und von Jeremia dargeſtellt; „unter den grünen Bäumen opfern" wird jetzt gleichbedeutend mit: Götzendienſt treiben (Dt 12, 2; Jer 2, 20; 3, 6. 13; 17, 2; Ez 6, 13; 20, 28; 1 Kg 14, 23; 2 Kg 16, 4; 17, 10; Jeſ 57, 5; 2 Chr 28, 4). Schon deshalb iſt in der nachexiliſchen Stelle Mi 7, 14 mit dem „einſam im Waldesdickicht inmitten eines Fruchtgefildes Wohnenden" ſchwerlich Jahwe gemeint; die Worte werden vielmehr zu verſtehen ſein, als Appoſition zu „Herde deines Erbes", vom Volk Iſrael (Wellhauſen, Nowack). Die prieſterliche Schrift des Pentateuchs erwähnt des Jahwedienſtes unter Bäumen ebenſowenig als der Jahweverehrung an irgendeinem andern als dem einzigen legalen Kultusort, der Stiftshütte.

Die Heilighaltung beſtimmter Bäume haben die Hebräer gemein mit den andern ſemitiſchen Stämmen (vgl. Dt 12, 2); überall ſcheinen es hier urſprünglich einzelne Bäume geweſen zu ſein, welche als heilig galten, während bei den ariſchen Völkern mehr heilige Haine vorkommen. Das Zuſammenklingen des Gottesnamens אֵל mit den Baumnamen אַיִל, אֵלָה, אֵלוֹן; אֵתָן, אֵתָה iſt vielleicht nicht zufällig. Dieſe verſchiedenen Bezeichnungen der heiligen Bäume werden im AT nicht überall unterſchieden und laſſen ſich nicht auf beſtimmte Baumarten verteilen. Wenn man als Bedeutung des Stammes אוּל annimmt „ſtark ſein", könnten irgendwelche alten Bäume mit jenen Namen als ſtarke bezeichnet ſein; aber dieſe Bedeutung iſt ſehr zweifelhaft. Deshalb liegt die Annahme nahe, daß die Bäume ſo genannt wurden, weil man urſprünglich die Gottheit in ihnen gegenwärtig dachte (ſo in zurückhaltender Weiſe Wellhauſen, Geſchichte Iſraels [Prolegomena[1]] 1878, S. 248, beſtimmter Stade und v. Gall a. a. O.). Jeſaja allerdings gebraucht c. 1, 30 das Wort ʾēlāh, als ob es allgemein einen Baum oder auch eine Baumart bezeichne; das iſt aber an dieſer Stelle dadurch veranlaßt, daß er eben vorher v. 29 von den ʾēlîm als Bäumen des heidniſchen Gottesdienſtes geredet hat. Dagegen ſind Jeſ 6, 13 und ebenſo Ho 4, 13 ʾēlāh und ʾallôn neben einander wie Bezeichnungen verſchiedener Baumarten gebraucht. Jedenfalls iſt ʾallôn, wenn es urſprünglich ſpeziell den heiligen Baum bezeichnete, ſpäter angewendet worden auf große Bäume überhaupt oder auch auf eine beſtimmte Baumart; denn anders kann es nicht zu verſtehen ſein, wenn von den Allonim Baſans als einem Charakteriſtikum dieſer Landſchaft die Rede iſt (Jeſ 2, 13 und ſonſt). Ob auch der für heilige Bäume gebrauchte Name אֲשֵׁרָה urſprünglich nicht eine Baumart (Tamariske, ſ. Geſenius-Buhl s. v.) ſondern allgemein den heiligen Baum bezeichnet (nach Kloſtermann zu 1 Sa 22, 8 identiſch mit אֹשָׁרָה), iſt nicht deutlich.

Bei den Aſſyrern ſind die Bäume ſchon frühzeitig, bei den Phöniziern und Arabern, deren ältere Religionsform wir ſo gut wie gar nicht kennen, deutlich in der Zeit des ausgehenden Heidentums und wahrſcheinlich ſchon früher Himmels- oder Geſtirngottheiten geweiht, gelten alſo wohl nicht als Erſcheinungsform oder Wohnung der Gottheit ſondern als eine Gabe der vom Himmel herab in die Erde gelegten befruchtenden Kraft. In dieſem Sinne konnten auch die Hebräer die heiligen Bäume in den Dienſt ihres als Himmelsherr gedachten Gottes ſtellen. Urſprünglich aber bezeichnen dieſe Bäume, mag nun ihre Heiligkeit den Hebräern ſchon vor ihrer Einwanderung in Kanaan bekannt geweſen oder

erſt dort entlehnt ſein, eine Gottheit, die im Irdiſchen ihre Wohnung hat (vgl. A. Aſtarte Bd II, S. 154,23 ff.). Bei den andern weſtſemitiſchen Völkern waren vorzugsweiſe den weiblichen Gottheiten Bäume geweiht, weil ſie gedacht wurden als ſolche, welche die dem männlichen Himmelsgott eignende Lebenskraft der Erdwelt vermittelten. Deshalb waren beſonders ihnen auch die Quellen und Gewäſſer heilig (vgl. A. Atargatis Bd II, S. 174 f.). Der Mond, der bei den Weſtſemiten großenteils als die Wohnſtätte der weiblichen Gottheiten galt, wurde von dem ganzen Altertum angeſehen als ein Feuchtigkeit (Tau) ſpendendes Geſtirn und deshalb als Beförderer des Pflanzenwuchſes (ſ. A. Aſtarte Bd II, S. 154 f., vgl. A. Mond). Nicht oder doch nicht deutlich dagegen ergiebt ſich die Verbindung des heiligen Baumes mit den weiblichen Gottheiten aus den aſſyriſchen Monumenten, wo das verſchnörkelte Bild eines heiligen Baumes, dem Verehrung dargebracht wird, eine große Rolle ſpielt. Der heilige Baum der Aſſyrer mit ſeinen Knospen, Blüten oder Früchten erinnert ſehr an die Form des altteſtamentlichen ſiebenarmigen Leuchters, umſomehr als auch jener Baum (worauf mich zuerſt vor Jahren Schrader aufmerkſam gemacht hat) in der Zahl ſeiner Zweige vielfach die Sieben aufweiſt. Es wäre möglich, daß der Leuchter dem heiligen Baume nachgebildet und daß dann die Kombination von Licht oder Feuer (die Siebenzahl der Leuchten etwa mit der Planetenzahl zuſammenhängend) mit dem Baume zu beurteilen iſt wie beim brennenden Buſch (ſ. oben). — Die Verbindung der heiligen Bäume mit den weiblichen Gottheiten tritt deutlich hervor bei den Phöniziern. Der Aphrodite-Aſtarte waren geweiht die Cypreſſe (wovon, wie es ſcheint, bei Philo Byblius die Göttin von Byblos den Namen *Βηρούθ* = ברות, ברוש, abgekürzt aus Baʿalat Berût, führt), die Myrte, die Palme und andere immergrüne Bäume (Taxus, Kiefer), wohl auch der Granatbaum, deſſen Früchte wegen der Menge ihrer Samenkörner bei verſchiedenen Völkern als Lebensſymbol galten. Nur vereinzelt kommen bei den Phöniziern, im Mutterland wie in den Kolonien, heilige Bäume im Kultus männlicher Gottheiten vor. Zumeiſt handelt es ſich dabei um den jugendlichen Gott, der Eigenſchaften des Himmels- oder Sonnengottes und der Mondgöttin in ſich vereinigt. — Mit dieſen Beobachtungen ſtimmen die altteſtamentlichen Angaben über die Verehrung der Göttin „Aſchera“ in einem abgehauenen Baumſtamm, und wenn im AT häufig des Götzendienſtes auf den hohen Hügeln neben dem unter den grünen Bäumen gedacht wird, ſo iſt unter jenem wohl vorzugsweiſe die Verehrung des Himmelsgottes, unter dieſem die Anbetung der weiblichen Gottheit zu verſtehen. Auch bei den Arabern waren einer weiblichen Gottheit, al-ʿUzza, Bäume geweiht (Wellhauſen, Reſte arabiſchen Heidentums², 1897, S. 38 f.).

Da ſich bei den Hebräern keinerlei deutliche Spur findet von einſtmaliger geſchlechtlicher Differenzierung der Gottheit, ſo werden wir annehmen dürfen, daß ſchon in der vormoſaiſchen Zeit der eine Stammgott der Hebräer zugleich als unnahbarer Himmelsgott (deshalb auf Bergen verehrt und im Feuer ſich offenbarend) und als unmittelbarer Spender des Lebens galt.

Wolf Baudiſſin.

Haito von Baſel, geſt. 836. — Quellen: Herimanni Contr. Aug. Chronikon (Pertz MG SS V); Walahfrid Strabo, De visionibus Wettini (ASB IV, 1, 257—277; Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II; MSL 114); derſelbe, Appendix ad Carmina (Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II, 425. 426); Einharti vita Caroli M. c. 33; Einharti annales ad ann. 811. 812 (Pertz MG SS I); Monachus Sangallens. de Carolo M. II, c. 6 (Jaffé, Monum. Carol.); Anonym Mellicensis, De scriptorib. ecclesiast. c. 34 (MSL 213); Baluze, Capit. reg. Francor. II, 1382—1385. — Zwei das Kloſter Reichenau betreffende Urkunden Karls d. Gr., welche Haitos Namen enthalten (Wirtemberg. Urkundenbuch I, 72—73. 76—77, in deutſcher Ueberſetzung bei Gallus Öhem ſ. unt.), dat. Worms 811 und Mainz 813, ſind Fälſchungen. Dasſelbe dürfte von einer dritten, von Ludwig d. Fr., Aachen 816, ausgeſtellten Urkunde (MSL 105, 767—770), welche auf die von 813 Bezug zu nehmen ſcheint, gelten. Ein von Biſchof Frothar von Toul ſtammender Brief an einen Biſchof Hitto MG Ep. V, S. 279 Nr. 5 iſt wahrſcheinlich an Haito gerichtet. — Litteratur: Gallus Öhem, Chronik von Reichenau, herausg. von K. Brandi S. 43—47; Joh. Egino, Prior zu Reichenau, 1630, De viris illustr. monast. Augiae maioris s. divitis I, c. 4. 10; II, c. 5. (Pez, Thesaur. anecdot. noviss. I, 3); Histoire literaire de la France IV, 523—527; Joh. Alb. Fabricius, Biblioth. lat. med. et inf. aet. ed. Mansi III, 194; Neugart, Episcopatus Constant. Alemannicus I, 142—148; II, 574—576; Böhmer-Mühlbacher, Regeſten des Kaiſerreichs unter den Karolingern ad ann. 811, S. 183 184; Wattenbach, Deutſchl. Geſchichtsquellen I⁶, 268—280; Ebert, Allg. Geſchichte der Litt. des MAs II, 146—152; Rettberg, KG Deutſchlands II, 93—96; Hauck, KG Deutſchlands II, 187. 211. 219. 241. 543. 565 f. 601; O. Seebaß in ZKG XII, 331 Anmkg. — Haitos Schriften: 1. Visio Wettini, zuerſt abgedr. in ASB IV, 1, 251—257; ſpäter bei MSL 105, 771—780, und Dümmler MG Poet. lat. aevi Carol. II,

267—275. 2. 25 Capitula, zuerſt veröffentlicht von D'Achery im Spicilegium VI, 961 ff. Ed. nova I, 584—586. Dann u. a. bei Harduin, Acta conc. IV, 1241—1244; Mansi XIV, 393—398; MSL 105, 763—768; Boretius, MG Capit. reg. Franc. I, 363—366.

Haito (auch Haddo, Haido, Haitho, Hatto, Haydo, Heito, Hetto, Ahito, Aito, Ahyto, Oto, Otto) Abt von Reichenau und Biſchof von Baſel, ſtammte aus dem ſchwäbiſchen Geſchlechte der Grafen von Saulgau und wurde 763 geboren. Seitdem der Fünfjährige mit ſeinem Bruder Wadilcoz Aufnahme im Kloſter Reichenau gefunden hatte, gehörte er demſelben in verſchiedenen Stellungen bis an ſein Lebensende an. Wadilcoz wurde vom Abt Waldo nach Tours geſchickt, um Alkuin zu hören und um durch dortige Erwerbungen die Reichenauer Bibliothek zu vermehren. Dagegen beſtimmten Haitos reiche Bildung, ſeine tadelloſe Führung und ſein vornehmes gewinnendes Auftreten den Abt, ihn zum Vorſteher der Kloſterſchule zu machen; und in der That eröffnet Haito die Reihe derjenigen gelehrten Männer, welche den wiſſenſchaftlicheu Ruhm Reichenaus im 9. Jahrhundert begründeten und Reichenau neben St. Gallen zur wichtigſten Bildungs- und Erziehungsanſtalt für den ſchwäbiſchen Adel machten. Zu dieſer erſten Gelehrtengeneration gehörten der unermüdliche Bibliothekar Reginbert, der ſpätere Abt Erlebald, der nachmalige Kloſterſchulvorſteher Tatto und der Mönch Wettin. Als Kaiſer Karl den Abt Waldo, um ihn in ſeiner Nähe zu haben, in gleicher Eigenſchaft nach St. Denis berief, wurde Haito ſein Nachfolger in der doppelten Stellung eines Abtes von Reichenau und Biſchofs von Baſel. Aber auch die kaiſerliche Gunſt ging auf den neuen Abt über. Haito gehörte zu jenen Biſchöfen, welche 811 das Teſtament Karls d. Gr. unterſchrieben, und noch im ſelben Jahre ging er mit den Grafen Hugo von Tours und Ajo von Friaul, begleitet von ſeinem Schüler Erlebald in diplomatiſcher Sendung nach Konſtantinopel, um die bereits eingeleiteten Friedensverhandlungen dort zu Ende zu führen. Zwar ſtarb Kaiſer Nikephorus ſchon vor Ankunft der Geſandtſchaft († 26. Juli 811), aber der neue Kaiſer Michael hielt an den Abmachungen ſeines Vorgängers feſt, ſo daß Haito ſich den Dank Karls verdiente. Dieſes konnte den Biſchof über die Gefahren tröſten, denen er auf der Rückreiſe durch Schiffbruch ausgeſetzt war. Leider iſt die von Haito verfaßte Beſchreibung der Fahrt, das ſog. Hodoeporicum, verloren gegangen. Nach ſeiner Rückkehr widmete ſich Haito mit Eifer dem geiſtigen wie materiellen Wohle ſeiner Diöceſe. Er führte das Baſeler Münſter neu auf und errichtete an Stelle der alten aus des Pirminius Zeit ſtammende Kloſterkirche 816 die Marienkirche von Reichenau. Noch ſind uns verſifizierte Inſchriften, welche die letztere zierten oder wenigſtens für ſie beſtimmt waren, mit dem Namen Haito erhalten. Wie der Biſchof früher ſchon Erlebald und Wettin zur weiteren Ausbildung zu einem gelehrten Schotten geſchickt hatte, ſo gehen jetzt zwei andere Reichenauer, Tatto und Grimald, zu Benedikt von Aniane nach Kornelimünſter, um die dortigen auf Grund der Benediktinerregel getroffenen Einrichtungen kennen zu lernen und ſie in Reichenau einzuführen. Sie brachten eine Abſchrift der Regel mit und fügten derſelben noch einige zeitgemäße Beſtimmungen bei. Denn der auch bei Ludwig d. Fr. in hohem Anſehen ſtehende Haito war für die Durchführung der Benediktinerregel in den fränkiſchen Klöſtern lebhaft intereſſiert. So iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß von ihm die ſog. Murbacher Statuten ſtammen, nämlich 27 Kapitel, welche die Beſchlüſſe einer Aachener Synode von 816 über die Kloſterreformen wiedergegeben und welche in das Capitulare monasticum von 817 aufgenommen worden ſind. Sicher aber iſt er der Verfaſſer von 25 Kapiteln, einer Baſeler Synode als Tagesordnung gedient haben, und die eine Richtſchnur für die Amtsführung der Baſeler Geiſtlichkeit abgeben. Sie ſind von Wichtigkeit für die Kultur- und Sittengeſchichte des 9. Jahrhunderts, indem ſie einerſeits einen Einblick in den niedrigen Bildungsſtand des Klerus gewähren, andererſeits aber von dem Streben des Epiſkopates Zeugnis ablegen, die Geiſtlichkeit geiſtig und ſittlich zu heben und zugleich dem Volke eine chriſtliche Erziehung angedeihen zu laſſen. Charakteriſtiſch für die damalige deutſche Kirche iſt auch, daß Rom noch als fremde Macht behandelt wird: das Wallfahrten dorthin iſt an Bedingungen geknüpft (c. 18). Dogmatiſch intereſſant iſt die Abendmahlslehre (c. 5), nach welcher die ſichtbare Materie zwar angeſchaut, das unſichtbare und nur im Glauben zu erfaſſende Heil aber der Seele zum ewigen Leben dargereicht wird. Anfang der zwanziger Jahre war Haito in Rom, auch nahm ihn der Kaiſer damals viel in Anſpruch, bis ihn plötzlich 823 eine ſchwere Krankheit nötigte, auf ſeine beiden Würden zu verzichten und ſich als einfacher Mönch nach Reichenau zurückzuziehen. Ihm folgte in doppelter Eigenſchaft ſein Schüler Erlebald, der in zarteſter Weiſe auch fernerhin des Lehrers Urteil reſpektierte. Nur noch einmal macht Haito von ſich reden. Es war kurz nach ſeinem Rücktritt, November 824, als ſein Schüler Wettin in ſchwerer

Krankheit drei Tage vor ſeinem Tode jene merkwürdigen Viſionen hatte, in welchen er von einem Engel durch Himmel, Hölle und Fegefeuer geführt zu werden glaubte. Was er hier geſchaut hatte, teilte er ſeinen erregten Kloſterbrüdern mit. Haito aber ſchrieb die Viſionen in Proſa nieder, während Walahfrid Strabo ſie bald darauf in lateiniſche Verſe brachte. Die Dichtung machte auf die Zeitgenoſſen den größten Eindruck, Spätere haben in dieſem die ethiſchen wie dogmatiſchen Anſchauungen der Zeit trefflich wiederſpiegelnden Werke das erſte Beiſpiel jener poetiſchen Gattung geſehen, welche ihre höchſte Vollendung in Dantes Göttlicher Komödie gefunden hat. Seine reichen Bücherſchätze, die er ſowohl vor als während ſeiner biſchöflichen Zeit geſammelt hatte, vermachte Haito der Kloſterbibliothek. Er ſtarb am 17. März 836. **Friedrich Wiegand.**

Hakon der Gute ſ. Norwegen.

Halacha ſ. Midraſch.

Halberſtadt, Biſtum. — G. Schmidt, Urkundenbuch des Hochſtifts Halberſtadt u. ſ. Biſchöfe, 4 Bde Leipzig 1883 ff., Gesta episc. Halberstatensium 781—1209 MG Scr. XXIII S. 73 ff.; Gesta Alberti II ib. S. 123 ff.; Series ep. Halberst. Scr. XV S. 1311 f.; Lindecke, Zeitſchrift des Harzvereins 18. Bd 1885 S. 353; Rettberg, KG Deutſchlands II S. 470 ff.; Reinecke, Die Einführung des Chriſtent. im Harzgau, Oſterwiek 1888, J. P. Meier, Zeitſchr. d. Harzvereins 31. Bd 1898 S. 227 ff. Mühlbacher NA XVIII S. 282 ff. Ein Verzeichnis der Stifter, Klöſter ꝛc. der Stadt Halberſtadt gab v. Mülverſtedt in d. Ztſchr. d. H. V. Bd IV S. 390 ff.

Der Urſprung des Biſtums Halberſtadt wird von der ſächſiſchen Tradition auf Karl d. Gr. zurückgeführt, Thietm. chr. IV, 68 S. 101; Annal. Quedlinb. z. 781 Scr. III S. 38; Annal. Saxo z. 781 Scr. VI S. 560, er habe es Hildigrim, Biſchof von Châlons, dem Bruder Liudgers von Münſter, übertragen. Daß Liudger einen Bruder Namens Hildigrim hatte, iſt ſicher. Derſelbe war nach Altfrids vita Liudgeri I, 18 S. 410; II, 8 S. 414 bedeutend jünger als er; denn i. J. 782 war er noch Schüler. Das beſtätigt eine Urkunde von 797, die er als Diakonus unterſchreibt, Lacomblet UB I, S. 7 Nr. 9. Er muß indes nicht allzulange darnach Presbyter geworden ſein; denn beim Tode Liudgers i. J. 809 war er bereits Biſchof von Châlons ſ. M. (vita Liudg. II, 8 S. 414). Durch den Tod ſeines Bruders ging das dieſem gehörige Kloſter Werden a. d. Ruhr in ſeinen Beſitz über. Das zeigen die Urkunden bei Lacomblet S. 16—21 Nr. 29—44; vgl. auch Walahfr. carm. 43 S. 393. War nun dieſer Hildigrim zugleich der erſte Biſchof von Halberſtadt, wie die ſächſiſche Tradition behauptet? Die Entſcheidung liegt bei der Urkunde Ludwigs d. Fr. für Halberſtadt (Böhmer-Mühlbacher 516). Rettberg hat ſie als unecht verworfen; ebenſo urteilte Simſon (Jahrbb. Ludwigs d. Fr. II, S. 286). Dagegen hat Mühlbacher (NA XVIII, S. 282 ff.) ſie nur für interpoliert erklärt. Er ſtützt ſeinen Beweis vornehmlich auf die Übereinſtimmung mit der Urkunde für Worms vom 3. September 814 (B. M. 517). Ich halte Mühlbachers Urteil für richtig, beſonders deshalb weil auch die Urkunde für Visbeck (B. M. 681) ſich mit der Halberſtadter Urkunde enge berührt. Sie teilt mit ihr einzelne Sätze, die in der Wormſer Urkunde fehlen, während ſie andere nicht hat, in denen die Wormſer und Halberſtadter zuſammentreffen. Zu Grunde liegt allen 3 Urkunden dasſelbe Formular, das auch in der Urkunde für Prüm B. M. 552 benützt iſt. Stimme ich Mühlbacher hierin zu, ſo auch darin, daß die Grenzbeſtimmung und die Stelle über die Zehnten interpoliert iſt. Dagegen hat Mühlbacher den Satz Praedictam mit Unrecht verworfen; denn er iſt durch die Visbecker Urkunde geſchützt. Ebenſo iſt ſeine Streichung des Wortes Catholanensis unrichtig; es muß vielmehr Halberstadensis geſtrichen werden. Denn die Kanzlei ſetzte regelmäßig den Namen vor das Wort ecclesia, wenn ſie nicht einen Relativſatz bildete. Da Hildigrim das Privilegium für Halberſtadt erbat, ſo wird der Satz etwa gelautet haben: Hildegrimus Catholanensis ecclesiae episcopus venerabilis, qui est rector (vgl. für dieſe Wendung B. M. 334 und Wirt. UB I, S. 44 Nr. 42, S. 53 Nr. 50) ecclesiae Halberstadensis, quae est etc. Der Vergleich mit der Urkunde für Visbeck zeigt, daß im folgenden ipsam sedem ebenfalls interpoliert iſt; es ſtand da ipsum sanctum locum. Wahrſcheinlich iſt auch parochiam im vorletzten Satz aus dem urſprünglichen abbatiam geworden. Die Urkunde war alſo nicht ein Privilegium für das Biſtum Halberſtadt; dazu hat ſie erſt die Interpolation gemacht. Vielmehr war ſie für eine Kollegiatkirche beſtimmt, deren Zweck Miſſionsthätigkeit war (quin ei liceat verbum praedicationes exercere), und deren Leitung ein fränkiſcher Biſchof hatte. Das entſpricht

genau dem, was wir über Karls Maßregeln in Sachſen wiſſen. Dann aber ergiebt ſich daß Hildigrim nicht zugleich Biſchof von Châlons und von Halberſtadt war, was ja ohnehin kirchenrechtlich unmöglich geweſen wäre, und was, wie Rettberg mit Recht betont hat, durch die Biographie Liudgers ausgeſchloſſen iſt. Er war Biſchof von Châlons und leitete als ſolcher die Miſſion im öſtlichen Sachſen, wie Megingoz von Würzburg die um Paderborn. Centralpunkt für die Miſſionsarbeit war das unter ſeiner Leitung ſtehende Stift zu Halberſtadt. Die Nachricht der Quedlinburger Annalen z. 781, daß dieſes Stift urſprünglich in Oſterwiek gegründet, und von da erſt ſpäter nach Halberſtadt verlegt worden ſei, erregt keine Bedenken. So lange Hildigrim lebte, ſcheint eine Änderung in dieſen Verhältniſſen nicht vorgenommen worden zu ſein. Dagegen war es natürlich, daß nach ſeinem Tod ſein bisheriger Miſſionsſprengel einen eigenen Biſchof erhielt. Hildigrim ſtarb am 19. Juni 827. Erſt ſeitdem kann man genau genommen von dem Bistum Halberſtadt reden.

Der Sprengel des letzteren war ſehr bedeutend: er umfaßte das öſtliche Sachſen von der Ocker bis zur Elbe und Saale, und von der Unſtrut und dem Harz bis zur Milde. Doch erlitt er eine nicht unbedeutende Einbuße durch die Diöceſangründungen Ottos I. Denn damals mußten die Orte Magdeburg und Merſeburg mit einem nicht geringen Teil der Diöceſe behufs der Gründung von Bistümern in beiden Orten abgetreten werden. Es geſchah durch Biſchof Hildiward i. J. 968 (Thietm. II, 20 S. 30). Bei der Aufhebung Merſeburgs wurde der für dies Bistum abgetretene Teil wieder mit Halberſtadt vereinigt, und bei der Wiederherſtellung Merſeburgs zum geringſten Teil zurückgegeben (Stumpf 1373; Gesta ep. Halberst. Scr. XXIII S. 90).

Biſchofsliſte: (Hildigrim I., † 827), Theotgrim 827—840, Haimo 840—853, Hildigrim II. 853—886, Agiulf 886—894, Sigimund 894—923, Bernhard 923—968, Hildiward 968 bis 996, Arnolf 996—1023, Brandhag 1023—1036, Burchard I. 1036—1059, Burchard II. 1059—1088 (Kaiſ. Gegenbiſchof Hamezo 1085), Thietmar I. 1088—1089, Herrand 1090—1102 (Kaiſ. Gegenbiſchöfe Thietmar II. geſt. c. 1110, Friedrich abgeſ. 1106), Reinhard 1107—1123, Otto 1123—1135, Rudolf 1136—1149, Ulrich 1149—1180, (Kaiſ. Gegenbiſchof Gero), Dietrich 1180—1193, Gardulf 1193—1201, Konrad 1201 bis 1209, Friedrich 1209—1236, Ludolf 1236—1241, Meinhard 1241—1254, Volrad 1254—1296, Hermann 1296—1304, Albert I. 1304—1324, Giſelbert 1324—1346, Albert II. 1346—1357, Ludwig 1357—1306, Albert III. 1366—1390, Ernſt 1390 bis 1399, Rudolf 1401—1406, Heinrich 1407—1411, Albert IV. 1411—1419, Johann 1419—1437, Burchard III. 1437—1458, Gebhard 1458—1480, Ernſt EB. von Magdeburg 1480—1513, Albrecht EB v. Mainz 1513—1545. **Hauck.**

Haldane, Robert, geſt. 1842 und James Alexander, geſt. 1851. — Memoirs of the Lives of Robert Haldane and James Alex. Haldane, by Alex. Haldane, 5. Ed, London 1855; Life, Times and Missionary Enterprises of the Rev. John Campbell, by Rob. Philipp, London 1841; Memoirs of Greville Ewing, minister of the Gospel, Glasgow; London 1843; The Jubilee Memorial of the Scottish Congregational Churches, Edinburgh 1849; Fathers of Independency in Scotland, A .D. 1798—1851, by R. Kinniburgh 1851; Critical Survey of Congregationalism in Scotland, by R. Kinniburgh; Memoir of the Rev. John Watson, Pastor of the Congregational Church in Musselburgh and Secretary of the Union of Scotland, by W. L. Alexander, Edinburgh 1845; Memoirs of the Live and Writings of Ralph Wardlaw, by W. L. Alexander. — Ein Verzeichnis der zahlreichen Schriften der beiden Brüder findet ſich im Anhange der oben genannten Memoirs von Alex. Haldane.

Die Gebrüder Haldane — Robert, geb. am 28. Februar 1764 zu London und James Alexander, geb. nach ſeines Vaters Tode am 14. Juli 1773 zu Dundee — hatten es zu ihrer Lebensaufgabe gemacht, den auflöſenden Beſtrebungen gegenüber, wie ſie damals an der Tagesordnung waren, für das evangeliſche Chriſtentum in ſeinem auf die Schrift gegründeten Beſtande einzutreten, und ihre unermüdlichen Bemühungen ſind nicht ohne große Erfolge geblieben, die bis in unſere Tage fortwirken. Nicht bloß auf die drei zum britiſchen Reiche vereinigten Königreiche erſtreckte ſich ihre Thätigkeit, ſondern auch auf das europäiſche Feſtland, inſonderheit auf die Schweiz und auf Frankreich, ſowie auch auf Deutſchland und auf Italien.

Die Familie, aus der ſie ſtammten, dürfte wohl ſchon mit den däniſchen Eroberern nach dem Inſelreiche gekommen ſein, und ſeit Jahrhunderten war ſie im Beſitze der freien Baronie von Gleneagle in Perthſhire geweſen. Mütterlicherſeits waren ſie mit den Duncans von Lundie verwandt, und Robert erbte bei ſeines Vaters Tode den Großgrundbeſitz von

Airthrey nicht weit von Stirling. Früh auch der Mutter beraubt — James war damals erſt ein Jahr alt — kamen ſie unter verwandtſchaftliche Vormundſchaft und wurden zu Edinburg in dem Hauſe des Rektors Dr. Adam erzogen, wo bei ihnen ein guter Grund allgemeiner Bildung gelegt wurde. Doch wählten ſie keine gelehrte Laufbahn. Robert ging auf die Kriegsflotte und erntete hier Lorbeeren in dem zwiſchen England und Frankreich ausgebrochenen Kriege, während James ein „Indienfahrer“ wurde und bald das Handelsſchiff Melville Caſtle zu kommandieren hatte.

Aber beide Brüder litt es auf die Dauer nicht in dieſem Berufe. Robert zog ſich auf ſeine Beſitzung zu Airthrey zurück. James aber, der im J. 1793 mit der indiſchen Flotte durch widrige Winde lange Monate im Hafen zu Spithead zurückgehalten wurde, geriet hier an die Bibel und kam zu dem Entſchluſſe, gleichfalls das Seeleben aufzugeben und ſich ganz in den Dienſt des Wortes Gottes zu ſtellen, ein Pfad, auf welchem ihm der ältere Bruder bald nachfolgte.

Es ging damals eine große Wendung durch die europäiſche Chriſtenheit und weder England noch Schottland waren davon frei geblieben. Die öffentliche Lehre, wie ſie damals auf den Kanzeln und auf den Lehrſtühlen der Univerſitäten vorgetragen wurde, ſtand, wenige Ausnahmen abgerechnet, unter dem Einfluſſe der „Freidenker“ und der ſenſualiſtiſchen Philoſophie, wie ſie in David Hume ihren großen Vertreter hatte, und auch ſelbſt Voltaire und Spinoza, namentlich aber auch die Encyklopädiſten waren in Schottland nicht ohne Einwirkung auf das theologiſche Denken geblieben. So hatte ſich denn auch dort eine Theologie herausgebildet, die in ihren Grundlagen rationaliſtiſch war und an das tiefere Weſen des Chriſtentums nicht heranreichte. Moral ſtatt Religion auch hier, und die Grundlage des Chriſtentums, wenn auch nicht geradezu verleugnet, ſo doch verſchwiegen. Die Vertreter dieſer Richtung nannten ſich die Gemäßigten (the Moderates) und ihre am bibliſchen Chriſtentum feſthaltenden Gegner hießen die „Fanatiker“. Dazu kam eine unerträgliche Vernachläſſigung der unteren Volksklaſſen hinſichtlich des Unterrichtes im Chriſtentum und in der Pflege des religiöſen Lebens überhaupt. Da kann man es verſtehen, wenn tiefer angelegte Gemüter ſich unbefriedigt fühlten, und ſolcher gab es doch immer noch eine Anzahl auch unter den Theologen, wie auch unter den Gemeindegliedern. Die von Wesley und Whitefield in England ausgegangene Bewegung hatte auch nach Schottland Wellen geworfen, und es treten uns hier Namen wie Dr. Buchanan, Rev. Thomas Erskine, Dr. Black in Edinburg, ſowie auch Laien, wie John Campbell und Mr. Aihmann ebendaſelbſt entgegen, welche nicht mit dem breiten Strome gingen und auf die Haldanes von nicht zu unterſchätzendem Einfluſſe geweſen ſind. Namentlich wird hier ein Dr. Bogue in dem Hafenorte Gosport genannt, mit welchem ſie ſchon früher in Berührung gekommen waren, und ebenſo ein Prof. Simeon zu Cambridge. Es galt den Brüdern jetzt, für „Jeſus Chriſtus den Gekreuzigten“ einzutreten und dieſem ſeine Kirche wieder zu erobern.

Robert Haldane trat hier zuerſt hervor, indem er ſich entſchloß, ohne Zweifel von der Geſellſchaft der Baptiſten angeregt, welche damals das Miſſionswerk thatkräftig in die Hand nahmen, als Miſſionar nach Indien zu gehen und zwar mit einer von ihm zu organiſierenden und auf ſeine Koſten auszurüſtenden und zu unterhaltenden Geſellſchaft. Er verkaufte deshalb ſeinen großen Beſitz in Perthſhire, um ganz ſeinem Zwecke leben zu können, nur daß er bei der Oſtindiſchen Kompagnie und auch bei den Biſchöflichen kein Entgegenkommen fand und erſt nach vielen Schwierigkeiten es erlangen konnte, daß ihm eine Anzahl von Heidenkindern zugeſandt wurde, und zwar von dem damaligen Gouverneur der Kolonie in Sierra Leone, Macaulay, die er dann auf eigene Koſten in einer eigens zu dieſem Zwecke errichteten Anſtalt erziehen ließ.

James dagegen, der jüngere Bruder, der in Edinburg eine Anzahl von Gleichgeſinnten traf, begann bald eine andere Thätigkeit, „um Seelen für Jeſum Chriſtum zu gewinnen“, und man darf das, was er unternahm, wohl als die Anfänge der Innern Miſſion bezeichnen, die jetzt in Schottland eine überaus reiche und reich geſegnete Wirkſamkeit hat. Mit John Campbell, einem Edinburger Geſchäftsmanne, der ſich aber ſpäter zu einem tüchtigen Laienprediger entwickelte, ſowie auch mit einigen gleichgeſinnten jungen Theologen, wie u. a. mit Greville Ewing, Rev. Dr. Innes, zu denen ſich ſpäter auch der redegewandte Rowland Hill geſellte, namentlich aber auch mit Mr. Aihman, begann er öffentlich zu dem Volke zu reden, zuerſt in der geiſtlich ſehr verkommenen Kohlenſtadt Gilmerton bei Edinburg, dann aber auch in Edinburg ſelbſt und an anderen Orten, überall zurückrufend zu dem Einen, in welchem alle Gnade und Wahrheit ſei. Mit Rev. Charles Simeon aus Cambridge machte er eine Predigtreiſe nach Glasgow und

Umgegend, die, trotz der zahlreichen Anfechtungen, welchen er von seiten der „Gemäßigten“ begegnete, nicht ohne große Erfolge blieb. Die „Zünftigen“ nahmen an der „Laienpredigt“ Anstoß und die „Moderaten“ an dem großen und entschiedenen Ernste, mit welchem hier das evangelische Christentum auf der Grundlage der biblischen Urkunden vertreten wurde. Doch schreckte das den seines Glaubens gewiß gewordenen Mann nicht ab. Als Reiseprediger umherzuziehen war von jetzt an seine hauptsächlichste Thätigkeit, der er unermüdlich oblag. Er suchte wiederholt den Norden von Schottland auf, wo er denn freilich auf die allergrößte Verwahrlosung traf, aber auch viel Entgegenkommen fand. Auch bis zu den Orkneys, den Hebriden, den Shettlandsinseln drang er vor, das Wort von dem Gekreuzigten verkündigend, und es gelang ihm auch, Kirchen und Schulen wieder herzustellen oder neu zu gründen. Auch dem Süden und Südwesten Schottlands stattete er Besuche ab, kam auch nach England, u. a. nach Buxton und Umgegend, auch nach Irland, wo in der Provinz Ulster die presbyterianische Kirche festen Fuß gefaßt hatte, überall Anklang, meistens sogar ungeheuren Zudrang von seiten der Bevölkerung findend und die Seelen zum Glauben zu erwecken suchend für das in Christo Jesu aus lauter Gnaden dargebotene Heil. Die Versammlungen wurden meistens unter freiem Himmel gehalten und beliefen sich oft auf viele Tausende. Mr. Aihman und später John Campbell, sowie auch Rowland Hill waren seine Begleiter, die sich mit ihm in die Arbeit teilten, und neben dem gesprochenen Worte waren es auch in großen Massen verteilte Traktate, durch die sie zu wirken suchten.

Der Bruder, Robert, schloß sich diesen Bestrebungen an und stellte namentlich sein großes Vermögen in den Dienst der Sache. Um in der Nähe von Edinburg, dem „Hauptquartier“, zu bleiben, kaufte er einen neuen Landsitz zu Auchingray, und was er zunächst einrichtete, das waren Schulen zur Erziehung junger Leute für den Predigtdienst. An geeigneten Predigern war großer Mangel, und das Bedürfnis nach solchen wuchs immer mehr. Die erste Schule dieser Art wurde in Glasgow errichtet und unter Rev. Ewings Leitung gestellt, später jedoch nach Edinburg verlegt. Doch auch an andren Orten wurden solche Schulen errichtet und ein mehrjähriges System von aufsteigenden Klassen eingerichtet. Ferner wurden auf Roberts Kosten sog. Tabernakel — ein von den Methodisten entlehnter Ausdruck — erbaut, ungeheure Räume, um in ihnen größere Massen versammeln zu können. Anfangs hatte man das offene Feld, wohl auch den Caltonhügel bei Edinburg, und dann auch einen Zirkus benutzt, doch hatte das mancherlei Unzuträglichkeiten, und ein umschlossener und bedeckter Raum schien vorzuziehen zu sein. Es ist aber rein erstaunlich, was namentlich der jüngere Bruder im Predigen leisten konnte: oft an jedem Wochentage zwei-, auch wohl dreimal. Dazu wurden auch von ihm und seinen Gehilfen immer neue Traktate verfaßt, die dann auf Kosten des Bruders gedruckt und verteilt wurden.

Zwar blieb hier auch die Verleumdung nicht aus. Robert Haldane wurde beschuldigt, aus der Errichtung der Predigthallen ein einträchtliches Geschäft zu machen, da er die in ihnen gesammelten Kollektengelder für sich behalte. Doch konnte leicht nachgewiesen werden, daß diese wieder zu christlichen Zwecken verwandt wurden. Dann aber brachen auch unter den Genossen Meinungsverschiedenheiten hervor, die sogar zu Zerwürfnissen führten. Besonders Rev. Ewing nahm bald eine selbstständige, wenn auch nicht gerade gegensätzliche Stellung gegen die Haldanes ein, und es bedurfte vieler Klugheit, um die Mitarbeiter zusammenzuhalten. Was die Haldanes wollten, war keineswegs eine besondere Freikirche neben der staatlichen der Presbyterianer. Nur Seelen für Christum zu gewinnen, nur Erweckung eines im Glauben an Jesum Christum gegründeten Lebens innerhalb der bestehenden Kirche, nur Zurückführung der öffentlichen Verkündigung auf den ursprünglich in der Schrift gelegten Grund, war ihr Zweck, und damit standen sie doch nicht im Widerspruch mit den leitenden Grundsätzen der „etablierten Kirche von Schottland“. Alles Heil beruhend auf der freien Gnade Gottes, wie sie in Christo Jesu dem Gekreuzigten dargeboten wird, darum aber Jesus Christus das alleinige Haupt der Kirche und diese bestehend aus den Auserwählten und deshalb gläubig Gewordenen; die Lehre von der partikulären Gnadenwahl, wie sie die schottische Kirche in ihrem Bekenntnisse von Westminster deutlich ausgeprägt hat, auch von ihnen gegen jede Abschwächung festgehalten; darum dann aber auch ihr Festhalten an der hl. Schrift A und NTs, deren Inspiration, alleinige Autorität und Suffizienz von ihnen mit Nachdruck gegen alle neologischen Anschauungen betont wurde — wer hätte sagen können, daß das nicht alles Lehren und Anschauungen der reformierten Kirche von Schottland seien? Aber in dem Betonen des subjektiven Momentes, wie die Haldanes und ihre Gesinnungsgenossen es thaten, lag doch auch etwas, das, besonders bei dem Widerstande, der ihnen von der Staatskirche aus entgegen

[illegible]

einen Wirkungskreis zu eröffnen. Widerſpruch und Widerſtand fand er freilich auch hier, denn auch hier war der alte hugenottiſche Geiſt erſtorben und der Voltaires und der Encyklopädiſten herrſchte auch hier ſtatt des Evangeliums. Namentlich aber traf er auch auf viel Halbheit, Unentſchiedenheit, Feigheit und Mangel an Verſtändnis für das Weſentliche des Chriſtentums. Doch konnte er auch wahrnehmen, daß im ſüdlichen Frankreich das Licht des Evangeliums noch immer unter der Aſche glomm. So bei dem Paſtor der Mähriſchen Brüder, Mr. Gachon, zuletzt zu Mazère, „der die Religion nicht ſowohl in Dogmen, als in der Liebe, beſonders in der zu Jeſus Chriſtus ſuchen wollte"; ſo auch bei dem Profeſſor des Hebräiſchen, Bonnard, zu Montauban ſelbſt, und bei einem der dortigen Paſtoren, Marziels, die, freilich zu großem Verdruſſe des Prof. Pictet, der ſie deshalb ſogar bei Napoleon hatte verklagen wollen, auf dem Boden des Evangeliums ſtanden. Und dieſe, nebſt manchen anderen, ſuchte Haldane im Evangelium noch mehr zu gründen. Beſonders aber ſorgte er dafür, daß eine neue Ausgabe der franzöſiſchen Bibelüberſetzung hergeſtellt und verbreitet wurde. Als er nach Montauban kam, fand er dort weder die ganze Bibel, noch das NT in den Händen des Volkes, und ſeinen Vorſtellungen gelang es, daß die Freunde des Wortes Gottes beſchloſſen, einen Neudruck zu veranſtalten und ſich um Beihilfe dazu an das Konſiſtorium von Montauban zu wenden; dies freilich ohne Erfolg. Die „Venerable Compagnie" antwortete nicht einmal auf das Geſuch, und Haldane brachte deshalb teils aus eigenen Mitteln, teils mit Hilfe von Freunden in der Heimat die Summe zuſammen, die erforderlich war, um zunächſt eine Auflage der Bibel von 6000 Exemplaren zu drucken, worauf dann noch weitere Auflagen folgten. Auch andere chriſtliche Schriften ließ er drucken und verteilen, ſo die Luthers an Erasmus über den unfreien Willen des Menſchen, nur daß der Profeſſor, den er bat, dieſe Schrift den Studenten zu empfehlen, erklärte, ſich nicht darauf einlaſſen zu können, weil ſie von Luther ſtamme. Der Aufenthalt Haldanes in Montauban hat jedenfalls dazu beigetragen, lebendiges Chriſtentum auf bibliſchem Grunde in den Gegenden wieder zu erwecken, welche einſt die Kämpfe der Hugenotten um ihren evangeliſchen Glauben geſehen haben.

Gegen Ende Auguſt 1819 kehrte er nach Schottland zurück, aber nur, um auch dort ſeine Thätigkeit wieder aufzunehmen, indem er eine Miſſion für die ſchottiſchen Hochlande einrichtete und eine Geſellſchaft ins Leben rief, deren Aufgabe ſein ſollte, erweckend auf den europäiſchen Kontinent zu wirken. Auch durch Reiſen im Lande, nach London, nach Irland ſucht er ſeine Sache zu fördern, unermüdlich thätig, während ſein Bruder James in ſeiner Predigtthätigkeit fortfuhr. Auch mancherlei Kontroverſen wurden jetzt ausgefochten, in denen die Haldanes für ihre Grundſätze eintraten. So namentlich die Frage, ob die Apokryphen den kanoniſchen Büchern der hl. Schrift beigefügt werden dürften. Die britiſche und ausländiſche Bibelgeſellſchaft zu London, deren Mitglieder die Haldanes waren und in der dieſer Streit ausbrach (1821), war anfänglich ſchwankend, wie ſie ſich zu der Sache ſtellen ſollte. Von einem univerſalen Geſichtspunkte ausgehend, wollte eine Anzahl von Mitgliedern dieſe Bücher zulaſſen, beſonders auch aus Rückſicht auf die luth. Kirche des Feſtlandes und ſelbſt auch auf die Kirche Roms, für deren Intereſſen der bekannte kath. Bibelüberſetzer Leander van Eß eintrat. Robert Haldane aber, dem es darauf ankam, die Quellen der Offenbarung von allen menſchlichen und unreinen Beimiſchungen rein zu bewahren, beſtritt von dieſem Standpunkte aus mit unerbittlicher Konſequenz die Mitverbreitung der nicht zur Heilsoffenbarung gehörenden Schriften. Der Streit wurde lange Zeit hindurch mit großer Heftigkeit und Hartnäckigkeit geführt, doch ſiegte endlich die von Rob. Haldane verfochtene Meinung. Und bei dieſer Gelegenheit ließ er auch ſeine Schrift über die Inſpiration der kanoniſchen Bücher der Bibel erſcheinen, dieſe in allen ihren Konſequenzen verteidigend. Vorher ſchon, im J. 1816, hatte er eine Schrift über die Evidenz und Autorität der göttlichen Offenbarung herausgegeben, die 1843 in 3. Auflage erſchien, während die engliſche Ausgabe ſeines Kommentars über den Römerbrief, zuerſt 1835 herausgegeben, im J. 1852 die 7. Auflage erlebte. Auch mit Profeſſor Tholuck in Halle band er an, indem er 1837 und 1838 zwei Abhandlungen über deſſen „neologiſche Meinungen" veröffentlichte, wie er ſagte, „zum Nachdenken für die Kirche von Schottland". Ebenſo trat er dafür ein, daß den Eiſenbahnbeamten, ſo viel wie möglich, ihr Sonntag nicht verkürzt werden dürfe, eine ſchon damals in Großbritannien viel erörterte Frage, und auch mit den Irvingianern und anderen Richtungen ſetzte er ſich litterariſch auseinander, ſie vor den Richterſtuhl der hl. Schrift ziehend und zurückweiſend. Von dem Bruder, James, liegt eine lange Reihe von Schriften vor, die mehr das geiſtliche und erbauliche Gebiet betreffen, doch auch ſolche über Fragen der Kirchenordnung, wo der

Verfaſſer mehr und mehr dem Kongregationalismus zugewandt erſcheint. Leider verhindert der hier zugemeſſene Raum, auf dieſe Schriften weiter einzugehen.

Robert Haldane ſtarb am 12. Dezember 1842 im Frieden ſeines Heilandes auf ſeinem Landſitze zu Auchingray, und ſein Bruder James Alexander folgte ihm am 8. Februar 1851, ebenfalls im Frieden deſſen, dem er ſein Leben lang in unermüdlicher Thätigkeit gedient hatte. Die Frucht ihrer Arbeit aber iſt jedenfalls für das Reich Gottes nicht verloren, wenn auch nicht alles, was ſie erſtrebt haben, zu dem gehört, das feuerbeſtändig iſt. Was ſie gewollt haben, iſt einesteils die Kirche Chriſti auf die ſoliden Grundlagen des geoffenbarten Wortes wieder feſt zu gründen, und andernteils das Chriſtentum nicht bloß als formulierte Menſchenlehre, ſondern als das den Menſchen nahe zu bringen, was es ſeinem Weſen nach ſein will: Geiſt und Leben im tiefſten Grunde der Perſönlichkeit. Die Gläubigen aber wollten ſie in eine Gemeinſchaft zuſammengefaßt wiſſen unter dem alleinigen Haupte Jeſu Chriſti, ein Geſichtspunkt, den mit aller Kraft geltend gemacht zu haben, ihr Verdienſt iſt.

Dr. **Brandes.**

Hales, Alexander von, ſ. Bd I S. 352—354.

Hales, John, geſt. 1656. — Des Maizeaux, an account of the life and writings of the ever memorable Mr. John Hales etc., London 1719, 8°. Hiernach und nach Hales' Briefen in den golden remains und ſpäteren Zuſätzen dazu Jo. Halesii historia concilii Dordraceni, J. Laur. Moshemius latine vertit, observatt. et vita Halesii auxit, Hamburg 1724, 8°. Nachträge dazu und zu dem was bei Wood Athenae Oxon. ſteht, in der Biographia Britannica s. v. Tl. 4, S. 2481—2490, hier z. B. das Teſtament von Hales. Engliſche Urteile über ihn ſind nachgewieſen bei J. P. Lawſon, The life and times of W. Laud, London 1829, Bd 2, S. 275—283. Aufzählung von Hales' Schriften auch bei Watt, Bibl. Brit., Edinburg 1824, Tl. 1, Nr. 457, c—g; hier wird auch eine Geſamtausgabe ſeiner Schriften von Lord Hailes angezeigt und gerühmt, Glasgow bei Foulis 1765, 3 Bde 12°.

John Hales, geboren 1584 zu Bath, zeichnete ſich ſchon früh ſo ſehr aus, daß er 13 Jahre alt auf die Univerſität Oxford geſchickt, und 21 Jahre alt als Fellow ins Merton-College aufgenommen wurde. Der gelehrte Warden des letzteren, Sir Henry Savile (geb. 1549, geſt. 1622), Günſtling der Königin Eliſabeth, beſchäftigte ihn bei der Ausgabe des Chryſoſtomus, welche er 1613 veranſtaltete, und in deren Bd 8 Hales' Anmerkungen von Mosheim zu den beſten Beiträgen für die Textkritik und Auslegung des Chryſoſtomus gerechnet werden. Im Jahre 1612 wurde er auch Lehrer der griechiſchen Sprache zu Oxford und bald darauf Fellow in Eton. Im Jahre 1618 ward er dem engliſchen Geſandten, Sir Dudley Carleton, auf die Synode zu Dortrecht als Geiſtlicher und als ſachkundiger Berichterſtatter über die Verhandlungen beigegeben, und dieſe machten auf ihn den Eindruck, daß er, der als ſtrenger Calviniſt dorthin kam, wenn nicht völlig zum Arminianer wurde, doch mit Anerkennung gegen Epiſkopius erfüllt und in der Neigung befeſtigt wurde, Einſtimmigkeit in wenigen Fundamentalartikeln als ausreichendes Erfordernis zur Kirchengemeinſchaft anzuſehen, und auf eine ſpeziellere Übereinſtimmung in allen übrigen theologiſchen Meinungen nicht mehr in der gewöhnlichen Weiſe zu dringen. Nach Eton zurückgekehrt, verlebte er dort eine lange Reihe ruhiger Jahre als Prediger und Gelehrter, in beiderlei Hinſicht ſehr geachtet, doch zugleich in dem Rufe einer Hinneigung zu Arminianern und Socinianern, trotz ſeiner litterariſchen Zurückhaltung. Schriften der Socinianer Samuel Przypkowski und Joachim Stegmann werden ihm mit Unrecht beigelegt; ſeine Anſicht vom Abendmahle wich allerdings ſehr weit von der aller größeren Kirchenparteien ab, denn in keinerlei Sinne wollte er irgend eine Gegenwart Chriſti im Sakramente ſtatuieren; ſo wenigſtens zu der Zeit, wo der tract on the sacrament of the Lord's supper geſchrieben ward. Doch bei ſeinen Lebzeiten wurde wohl dieſer Traktat über das Abendmahl noch nicht durch den Druck bekannt. Auch ſeine beachtetſte Schrift a tract on schism and schismatics, wherein is briefly discovered the original and cause of all schism, welche er 1636 für W. Chillingworth geſchrieben hatte, war mehrere Jahre hindurch nur handſchriftlich bekannt. Schisma, wird hier angenommen, ſchließt jedesmal eine Schuld ein, weil allezeit eine Verletzung der Liebe, wie Häreſie eine böswillige Verletzung der Wahrheit; es wird im Schisma immer bisherige Gemeinſchaft von Mitchriſten gebrochen. Aber entweder mit oder ohne zureichenden Grund; im erſteren Falle haben bloß diejenigen die Schuld, welche die anderen zur Sezeſſion nötigen, im letzteren Falle beide. So gilt es zu unterſuchen, was zureichender Grund ſein könne. Der gewöhnlichſte ſei entweder 1. daß die einen von den anderen ein äußeres Handeln forderten, welches dieſe mißbilligten; aber bei Rituellem (z. B. im Oſterſtreit) ſei Nachgeben

erlaubt, und darum hier Pflicht. Oder 2. Diſſens unter Mitchriſten; aber ſie könnten ſich ja zu einer Liturgie vereinigen; welche nur das ihnen Gemeinſame ausdrückte, und das Ungleiche und dadurch Haß Erregende, alſo die Liebe Verletzende, eben deshalb abſichtlich ausließe. Oder 3. Herrſchſucht und Rivalität der großen Biſchöfe; aber in dieſem Falle eines von Chriſtus ſelbſt gemißbilligten Streites könnten die Chriſten zuſammenbleiben; biſchöfliche Superiorität und Ungleichheit der Titel und Anſprüche überhaupt hat nach Hales keine Einſetzung Chriſti für ſich. Sind aber bloß durch dieſe drei Gründe oder einen derſelben die Spaltungen der Kirche gewöhnlich herbeigeführt geweſen, ſo folgt ja wohl, daß man ſich meiſtenteils nicht nur ohne zureichenden Grund, ſondern aus einem ſchlimmen Grunde, nämlich aus Mangel an Liebe getrennt hat. Solche Irenik enthielt im Jahre 1636 allerdings Mißbilligungen gegen beide damals ſtreitenden Parteien, „neque enim", ſagt Mosheim von Hales, „eos ferre poterat, qui sub flexiloquo et formoso ‚ecclesiae' vocabulo dominandi libidinem occultabant, neque iis adsentiebatur qui Calvinum in pontificis Romani substituebant locum". Aber wegen der Verwerfung biſchöflicher Überhebung und geringſchätziger Behandlung der Schismatiker fand ſie doch mehr Beifall bei den Presbyterianern. Der Erzbiſchof Laud dagegen wünſchte einen ſo fähigen und angeſehenen Forſcher ſich und der Hochkirche erhalten oder wiedergewinnen zu können, und in einer mehrſtündigen ſehr lebhaften Beſprechung 1638 brachte er ihn durch ſeine Gründe wirklich dahin, daß er ſich für überwunden und von nun an für entſchloſſen erklärte, orthodox und ein treuer Sohn der Kirche von England ſein zu wollen, während er alle die äußeren Begünſtigungen, mit welchen ihn der Erzbiſchof nun überſchütten wollte, nach Kräften abwies, und nur die Annahme eines Kanonikats zu Windſor zuletzt nicht meinte ablehnen zu dürfen. In dieſer Treue blieb er dann auch 1642 bei dem Sturz Lauds und ſpäter bis an ſeinen Tod; in demſelben Jahre 1642, wo ſein tract on schism gegen ſeinen Willen zum erſtenmale gedruckt erſchien unter den Akklamationen der Puritaner, verlor er dennoch durch dieſe ſeine Präbende, und wurde nachher wegen Verweigerung des Eides zum „Engagement" auch aus ſeiner Stelle in Eton ausgeſtoßen und niemals wieder eingeſetzt; probitas laudatur et alget; die letzten vierzehn Lebensjahre des Mannes, auf deſſen Autorität und Zuſtimmung ſich beide Parteien gern beriefen, gingen in eigentlichem Mangel hin; unverheiratet, aber ohne alles Einkommen lebte er ſchon vor Lauds Tode einmal drei Monate von 6 Pence wöchentlich, nachher eine Zeit lang in Familien als Erzieher, zuletzt, nachdem er auch ſeine Bibliothek verkauft hatte, im Hauſe einer Wittwe, deren Mann ſein Diener geweſen war; ſein Nachfolger in Eton hatte ihm ſeine Stelle einräumen wollen, aber Hales meinte, von dem Parlamente, welches ihn ausgeſtoßen und welchem er den Eid verweigert hatte, nichts annehmen zu dürfen. Er ſtarb erſt 1656, 72 Jahre alt. Erſt nach ſeinem Tode wurden ſeine Schriften geſammelt und großenteils zum erſtenmale herausgegeben unter dem Titel: Golden remains of the ever memorable Mr. John Hales of Eton College 1659 und nochmals 1673 durch John Pearſon (geb. 1613, geſt. 1686, Biſchof von Cheſter 1672), und ſo groß iſt die Anerkennung ſeiner Selbſtſtändigkeit, Unabhängigkeit und Wahrhaftigkeit, ſeiner Anſpruchsloſigkeit und Milde bei tiefem Ernſt in ſeinem Vaterlande geblieben, daß dies und vielleicht auch ein Gefühl davon, daß manche ſeiner Ideen erſt noch mehr als bisher beachtet zu werden und eine Zukunft zu erhalten verdienten, dies Prädikat ever memorable dort zu einem feſten und ſolemnen neben ſeinem Namen hat werden laſſen. (Henke†) Schöll†.

Halitgar. Vgl. die im A. Bußbücher Bd III S. 581, 50 angeführten Werke, ſowie Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands, II, S. 668—70. Ueber Halitgars ſchriftſtelleriſche Thätigkeit überhaupt vgl. auch Bähr, S. 377 ff.

Über H.s Lebensumſtände iſt nur weniges bekannt. Wahrſcheinlich beſtieg derſelbe den biſchöflichen Stuhl zu Cambray im Jahre 817, da er im folgenden Jahre bereits bei der Einweihung eines Gotteshauſes als Biſchof mitwirkt, während wenigſtens in der erſten Hälfte des Jahres 816 ſein Vorgänger Hildoard nachweisbar noch dem Bistum vorſteht. Im Jahr 822 wird Halitgar von Papſt Paſchalis I. in die dem Erzbiſchofe Ebo von Rheims bezüglich der nordiſchen Miſſion ausgeſtellte Vollmacht als Gehilfe mit aufgenommen (ſ. dieſe Urkunde bei Lappenberg, Hamburgiſches Urkundenbuch, Nr. 6, dann Rydberg, Sverges Traktater, I, Nr. 1, S. 1—3, vgl. ferner Adam. Brem., Gesta Hammab. eccl. pont. I. c. 17, bei Pertz, IX, S. 291), ſcheint denſelben jedoch auf deſſen Miſſionsreiſe nach Dänemark nicht begleitet zu haben, falls anders der bei dieſer Gelegenheit genannte Mann dieſes Namens mit dem Biſchof von Cambray identiſch iſt, was

[illegible] **J. Maurer.**

Gall. [illegible]

[illegible]

den orthodoxen Normen anzupaſſen, machte den Eindruck der Eigenwilligkeit und der Überhebung. Bei ſeinem Unterricht im College erkannte man ſeine Lehrgabe an, aber ebenſo machte ſich ſeine Neigung zu ſchneidenden Sarkasmen bemerklich. Kein Wunder, daß ehe 5 Jahre abgelaufen waren, zwiſchen ihm und Dr. Evans eine ſcharfe Spannung eintrat: der bejahrte Paſtor und Lehrer empfand die Beliebtheit ſeines glänzenden jungen Mitarbeiters ſchmerzlich und wurde durch ſeine aggreſſive Haltung abgeſtoßen, und das Verhalten des letzteren gegen ſeinen Vorgeſetzten war nicht tadellos. Überdies gab er bei manchen ſeiner Brüder in Briſtol und anderwärts ſchweren Anſtoß dadurch, daß er äußerte, Gott werde Dr. Prieſtly, den berühmten unitariſchen Gelehrten, nicht verdammen. Es traf ſich, daß gerade in dieſer Zeit Rob. Robinſon, der beredte Paſtor der Baptiſtenkirche in Cambridge ſtarb, der vom Calvinismus zum Arminianismus, von dieſem zum Sozinianismus, ſchließlich zu dem ausgeſprochenſten Skeptizismus übergegangen war. Seine Gemeinde befand ſich in kläglicher Verwirrung. Da verſchaffte Halls Anſehen als Gelehrter und ſeine bekannte liberale Richtung ihm einen Ruf an dieſe Gemeinde, zuerſt zu vorübergehender, dann zu dauernder Anſtellung als Paſtor. Bei ſeinem Scheiden von Briſtol bezeichnete er frei und unumwunden ſeine theologiſche Stellung: er ſei weder Calviniſt noch Socinianer; in Bezug auf die menſchliche Natur war er ein Materialiſt, indem er glaubte, daß der Menſch mit dem Tode aufhöre bewußt zu ſein bis zur Auferſtehung. Auf den Vorhalt, er ſei kein Baptiſt, erklärte er ſeine entſchiedene Verwerfung der Kindertaufe, die er als Verderbnis des Zweckes der heiligen Inſtitution betrachtete; weil er aber in der Beſprengung nur eine Neuerung ſah, ſo hielt er es nicht für zuläſſig die Taufe durch Untertauchen an denen zu vollziehen, welche auf Grund eines Glaubensbekenntniſſes ſie in jener Form empfangen hatten. Die Gemeinde in Cambridge beſtand aus baptiſtiſchen Gliedern und aus ſolchen, die als Kinder getauft waren; auch die letzteren nahmen am heiligen Abendmahle teil, während in Halls ſpäteren Paſtoraten die ſtrengen Grundſätze über die Abendmahlsgemeinſchaft galten, er indes es eigens für ſeine als Kinder getauften Gemeindeglieder verwaltete.

Das Cambridger Paſtorat war die Periode der angeſtrengteſten geiſtigen Thätigkeit Halls (1790—1805). Die ſchroff ſocinianiſch Geſinnten in der Gemeinde fanden bald ſeine Predigten zu evangeliſch und ſchieden aus. Cambridge war eine Univerſitätsſtadt und die Diſſenters wurden im allgemeinen mit wenig Achtung betrachtet. Dazu gab der Ausbruch der franzöſiſchen Revolution Anlaß zu mancherlei Parteiung; die politiſche Erregung drängte alles andere in den Hintergrund. Hall war erfüllt von Haß gegen jede Gewaltherrſchaft und trat bald als Kämpfer für die Freiheit in die vorderſte Reihe. Durch ſeine Schrift An Apology for Freedom of the Press erwarb er ſich hohes Anſehen als politiſcher Schriftſteller, aber ſie rief auch den ſchärfſten Widerſpruch der religiös und politiſch Konſervativen hervor. Daß er Prinſtley als einen liberalen Führer rühmte, gab den Socinianern Anlaß zu glauben, er werde bald als offener Vertreter des Unitarismus hervortreten. Eine Andeutung darüber empfand er auf das bitterſte. „Wenn das der Fall wäre, ſagte er, ſo würde ich verdienen an den Schwanz des großen Drachen gebunden und in alle Ewigkeit durch die niederſten Regionen geſchleppt zu werden.“ Die Schreckensherrſchaft in Frankreich und das Vordringen des anarchiſtiſchen Unglaubens bei den engliſchen Radikalen brachte bei ihm einen Umſchwung der Geſinnung hervor. Er brach jede Gemeinſchaft mit den Radikalen ab; ſeit 1795 verſchwinden alle Spuren des übertriebenen Liberalismus aus ſeinen Predigten. Er wurde nach und nach als der erſte Prediger Englands anerkannt: Studenten und Profeſſoren wurden von ſeinen Reden gefeſſelt, Männer des Adels und der Litteratur prieſen wie jedermann ſeine wunderbare Beredſamkeit. Doch fühlte er ſelbſt das Bedürfnis, ſeine Anſchauungen durch tiefere Studien zu bereichern: beim Studium des Hebräiſchen unterſtützte ihn ein Univerſitätslehrer; ſodann machte er kritiſche Studien in den griechiſchen Dichtern, Philoſophen und Rednern. Franzöſiſch und Italieniſch las er ſo fließend wie Engliſch: er verwandte die größte Anſtrengung darauf, die wertvollſten Werke in dieſen Sprachen kennen zu lernen; vor allem war er bewandert in jedem Gebiete der engliſchen Litteratur. Mit einem unvergleichlich treuen Gedächtnis verband ſich bei ihm ein hohes Maß kritiſcher und reflektierender Begabung. So wurde er einer der unterrichtetſten Männer ſeiner Zeit, und ſein reicher geiſtiger Beſitz ſtand ihm in jedem Moment zur Verfügung. Seine Phantaſie war frei und weit und ſtand doch völlig unter der Herrſchaft ſeiner Vernunft. Seine Stimme war ſchwach und unmelodiſch; aber dieſer Mangel wurde zum Teil erſetzt durch das Hinreißende des Vortrags und die Wucht des Ausdrucks, welche den Hörer feſſelt. Er ging ganz in dem Gegenſtand ſeiner Reden auf und hatte eine wunderbare Gewalt über ſeine Zuhörer: Es war nicht unge-

wöhnlich, daß ein großer Teil derſelben ſtand, den Kopf vorwärts gerichtet, wie bezaubert von ſeiner geiſterfüllten Beredſamkeit; es kam vor, daß ſie auf den Stühlen oder den Lehnen derſelben ſtanden, ohne zu wiſſen, was ſie thaten. Im Jahre 1800, eben auf der Höhe ſeiner Kraft, hielt er mit Beziehung auf Frankreich eine Rede über den modernen Unglauben; ſie fand in England reißende Verbreitung und iſt vielleicht die erhabenſte und gewaltigſte aller ſeiner Schriften. Entſprungen aus langen Erwägungen enthält ſie Halls Urteil über den Geiſt des Unglaubens in ſeiner Zeit, und bietet ſie die Heilmittel dagegen an. Im Drucke erſchien ſie im Jahre 1801 und alle Ausgaben fanden reißenden Abſatz: Glieder der Kirche und Diſſenters, Vornehme und Geringe waren gleichermaßen ihre Leſer. Sie vollends hat Halls Ruhm, der erſte Kanzelredner und einer der tiefſten Denker ſeiner Zeit zu ſein, begründet. Von den Radikalen wurde ſie heftig angegriffen; ſie warfen Hall vor, daß er in ihr mit ſeinen liberalen Grundſätzen gebrochen und ſich endgiltig auf die reaktionäre Seite geſtellt habe. Seitdem war ſeine Kirche, welche bedeutend erweitert wurde, um die wachſende Zahl der Hörer zu faſſen, gefüllt von Leuten aller Stände: eine Menge von Gliedern der Univerſität gehörte zu ſeinen regelmäßigen Hörern. Ebenſo geſucht war ſeine Geſellſchaft; denn ſeine Unterhaltungsgabe war nicht geringer als ſein Talent zum Predigen.

Die ſtete Anſpannung, die Halls große Beliebtheit mit ſich brachte, das Übermaß der Studien, das er für nötig hielt, um ſeine höchſten Ziele zu erreichen, eine geheime Krankheit, die ihm von Kindheit an während des größten Teils ſeines Lebens die heftigſten Schmerzen verurſachte, der unvorſichtige Gebrauch von Beruhigungsmitteln und Narkotika, die einförmige Umgebung von Cambridge, welche die bei ihm vorhandene Neigung zur Melancholie mächtig nährte — dies alles zuſammen brach ſchließlich ſeine Kraft; ſein Nervenſyſtem war ſo überanſtrengt, daß im November 1804 ſeine Vernunft völlig verdunkelt ward. Ein mehrwöchentlicher Aufenthalt in einer Heilanſtalt ſchien zu vollſtändiger Heilung zu führen. Im April 1805 fühlte er ſich an Leib und Geiſt ſtark genug, um ſeine Arbeit in Cambridge wieder aufzunehmen. Aber im November darnach kehrte die Krankheit zurück; Ruhe während einiger Monate und ärztliche Behandlung brachten Beſſerung, aber die Anordnung ſeines Arztes nötigte ihn ſein Paſtorat aufzugeben, zu heiraten und eine ruhigere und weniger anſtrengende Pfarrſtelle zu übernehmen. Nach einigen Monaten begann er im Jahre 1806 gelegentlich zu predigen und wurde bald als Paſtor an der Kirche in Harley-lane, Grafſchaft Leiceſter, wo Wilhelm Carey gedient hatte, angeſtellt. Dort wirkte er mit großem Erfolg nahezu zwanzig Jahre. Seine Krankheit kehrte nicht wieder; aber er litt beſtändig an Nierenſteinen, und glaubte die Schmerzen ſich erleichtern zu können durch häufigen Gebrauch von Opiaten. Er ſelbſt und ſeine Freunde machten die Bemerkung, daß ſeine Vorſtellungskraft ihre volle Stärke nicht wieder erlangte; aber Verſtand und Gedächtnis waren die alten und die Einbuße an glänzender Phantaſie ward reichlich erſetzt durch eine bemerkbare Vertiefung in demütige Frömmigkeit. Die Kirche mußte ein um das andere Mal erweitert werden, um die Menge zu faſſen, die ſich zu ſeinen Predigten drängte. So oft er Cambridge beſuchte, wurden ihm von ſeinen Bewunderern Huldigungen dargebracht. Seine Heirat im Jahre 1808 erhöhte die Behaglichkeit ſeines Lebens, aber die beſtändige Kränklichkeit ſeiner Frau und der Verluſt mehrerer Kinder waren Anlaß zu viel Sorge und Kummer. Im Jahre 1826 folgte er einem oft wiederholten und dringenden Ruf, und übernahm das Paſtorat an der Broadmead Chapel in Briſtol, wo er durch Alter und Trübſal gebeugt, aber mit unverminderter Kraft bis an ſeinen Tod, 21. Februar 1831, arbeitete. Das Schreiben ermüdete ihn; wenige von ſeinen Reden ſind ganz geſchrieben, aber viele wurden von ſeinen Bewunderern auf das genaueſte wiedergegeben. Dieſe, zuſammen mit den wenigen, die er geſchrieben oder durchgeſehen hat, geben uns eine genügende Vorſtellung von dem, was er leiſtete. Seine Abhandluug The Terms of Communion (1815) und ſein Reply to the Rev. Jos. Kinghorn, being a further vindication of the practice of Free Communion (1818) ſind die wichtigſten ſeiner Streitſchriften. **Albert H. Newman.**

Hall, Sekte von. — Quellen: Annales Stadenses MG SS XVI, 371; wahrſcheinlich auch Fratris Arnoldi ord. praed. de correctione ecclesiae epistola et Anonymi de Innocentio IV. p. m. antichristo libellus. ed. Winkelmann 1865. — Litteratur Jäger, Ueber die relig. Bewegungen in den Schwäb. Städten, Stud. d. württ. Geiſtlichkeit, 1832, IV, 1, 69–107; Völter, Die Sekte von Schwäbiſch-Hall und der Urſprung der deutſchen Kaiſerſage ZKG IV, 1881, S. 360 ff. und Weller, König Konrad IV. und die Schwaben im Württ. Vierteljahrshefte für Landesgeſchichte (NF) VI, 1897 S. 147 ff. Dazu Boſſert, Württ. Kirchengeſch. 1893 S. 179 ff.

Die einzige Nachricht von einer im Jahr 1248 in Schwäbiſch-Hall aufgetretenen Sekte giebt uns Albert von Stade in den Annales Stadenses. Er erzählt, die Sektierer haben unter Glockengeläute die Leute zuſammengerufen und öffentlich gepredigt: „Der Papſt ſei ein Ketzer, und alle Biſchöfe und Prälaten ſeien Simoniſten und Ketzer, der geſamte Klerus hoch und nieder habe, weil in Laſtern und Todſünden befangen, weder die Gewalt zu binden und zu löſen noch die Meſſe zu vollziehen noch ein Interdikt zu verhängen, weshalb ſie auch das Interdikt für ungiltig erklärten. Alle Mönche, beſonders alle Minoriten und Dominikaner führen ein ſchlechtes Leben und verführen die Leute mit ihren Predigten. Nur ſie ſelbſt und ihre Prediger haben die Wahrheit und bewähren ſie durch die That. Der von ihnen gewährte Ablaß ſei darum nicht von Menſchen ſondern von Gott gewährt. Der Papſt mit ſeinem ſchlechten unapoſtoliſchen Wandel und böſen Vorbild ſolle ſchweigen. Man ſolle nicht an ihn denken, ſondern für Kaiſer Friedrich und ſeinen Sohn Konrad beten, welche vollkommen und gerecht ſeien.“ König Konrad habe die Ketzer begünſtigt, aber als die katholiſchen Prediger entſchieden Widerſtand leiſteten und die Gläubigen ermahnten, haben ſich die Leute von Konrad abgewandt, ſo daß er nach Baiern weichen mußte.

Nach dieſer Schilderung iſt offenbar das Hervorſtechende, Charakteriſtiſche an der Sekte geweſen der Arnoldiſche Zug, wonach das Recht des Klerus und die Wirkſamkeit der von ihm geſpendeten Gnadenmittel abhängig gemacht werden von dem Wandel der Kleriker. Dieſelbe Anſchauung hatten die Waldenſer, wenigſtens die italieniſche Gruppe derſelben, von der die deutſchen Waldenſer weſentlich beeinflußt waren. Da nun Arnoldiſten nicht nur in mehreren Ketzerdekreten des 13. Jahrhunderts, ſondern noch 1289 von Durandus von Mende erwähnt werden, und da David von Augsburg 1252 ſie als einen Zweig der Waldenſer kennt (ſ. d. A. Arnoldiſten Bd II, S. 128), ſo iſt das Wahrſcheinlichſte, daß dieſe Haller Sekte waldenſiſch-arnoldiſtiſchen Charakters und wohl auch Urſprungs iſt (ſo auch Gieſeler, KG[2] II, 2, 635 Anm.).

Nun hat Völter a. a. O. wahrſcheinlich gemacht, daß die zwiſchen 1245 und 1250 abgefaßte Epistola fratris Arnoldi und der libellus Anonymi de Innoc. IV. antichristo ſich auf dieſelbe ſektiereriſche Bewegung, die nach Albert von Stade in Hall hervorgetreten iſt, beziehen. In dieſen beiden Schriftſtücken aber tritt zu den ſchon von Albert von Stade hervorgehobenen Zügen der Sekte noch ein apokalyptiſcher und ein ſocialer Zug. Die apokalyptiſchen Ideen derſelben ſchließen ſich ganz an die joachimitiſchen Anſchauungen und Hoffnungen an, wie ſie damals insbeſondere die Bettelorden, aber auch viel weitere Kreiſe erfüllten. Der Dominikaner Arnold ſieht in jener Epistola vor Anbruch der erwarteten ſiebenten Weltzeit ein großes Gericht kommen über die Hierarchie, ſpeziell Innocenz IV., worauf deren Vollmacht an die praedicatores, worunter der Verfaſſer die wirklich apoſtoliſch lebenden Dominikaner verſteht, übertragen und das geſamte Kirchengut an die Armen zurückerſtattet wird. Arnold hoffte dabei in erſter Linie auf die Mitwirkung des Kaiſers Friedrichs II. und hat ſich extra deshalb an den Hof Friedrichs begeben, um denſelben für ſeine Reform der Kirche (pro causa pauperum et fidelium contra destructores ecclesiae) zu gewinnen. Friedrich hat in ſeinem Kampf mit dem Papſttum dieſen Bundesgenoſſen natürlich nicht abgewieſen und hat ja auch — ob im Zuſammenhang mit Arnolds Aufforderung, ſteht dahin — im Jahr 1249 die Fürſten in der That aufgefordert ihm zu helfen „ut . . . sacrosanctam ecclesiam matrem nostram dignioribus fulciendo rectoribus, prout ad nostrum spectat officium et affectibus sinceris intendimus, ad honorem divinum in melius reformamus (Huillard-Bréholles, hist. dipl. Fred. II. P. VI, 707). Beſonders wirkſam mußte in der Predigt Arnolds die Behauptung ſein, daß das Kirchengut den Armen gehöre und wieder zurückgeſtellt werden müſſe. — Freilich iſt nun nicht zu erweiſen, daß die Sektierer in Hall auch von dieſen ſocialen und jenen joachimitiſchen Gedanken erfüllt waren; das könnten auch die beſonderen Ideen des Dominikaners Arnold geweſen ſein. Denn daß die Haller Sekte und Arnold nicht einfach identiſch ſind, wenn ſie auch höchſt wahrſcheinlich mit einander zuſammenhängen, ergiebt ſich ſchon daraus, daß die Haller alle Mönche ohne Ausnahme um ihres Lebens willen verwarfen (quod omnes praedicatores et fratres minores, Cystercienses quoque et omnes alii pravam vitam ducerent et iniustam), während Arnold die richtigen Dominikaner (illos videlicet, qui imitatores apostolorum adesse voluerint et sui ordinis conservatores) ſogar als die erwählten Prediger des kommenden Zeitalters anſieht. — Wie dem auch ſei, jedenfalls hat die Haller Sekte der Sache des Kaiſers keinen weſentlichen Nutzen gebracht, da die Anſtrengungen und Predigten des katholiſchen Klerus genügten,

um die Bewegung zu unterdrücken, welcher übrigens der Kaiser und sein Sohn Konrad sicherlich keine materielle Unterstützung oder offene Parteinahme zuwandten. Ob die Sekte in Hall längere Zeit bestanden hat, wie Bossert a. a. O. schließen will, ist doch sehr unsicher; ebenso ungewiß ist, ob der Kampf zwischen den Handwerkern und Patriziern, der damals in Hall ausbrach und viele der letzteren zur Auswanderung trieb, und die Austreibung der Geistlichkeit aus der Stadt (Jäger a. a. O. S. 93 und 77), mit der Sekte zusammenhängt. Daß in der Sage von der Wiederkehr des Kaisers Friedrich eine Nachwirkung dieser sektiererischen Bewegung zu finden sei, hat Völter a. a. O. behauptet, aber Häußner (Die deutsche Kaisersage, Bruchsal 1882) widerlegt. **E. Lempp.**

Hallel s. Laubhüttenfest.

Halleluja s. Liturgische Formeln.

Haller, Albrecht von, gest. 1777. — L. Hirzel, A. v. H.s Gedichte, mit biogr. Einleitung (536 S.) (Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz, Bd III), Frauenfeld 1882; Denkschrift zum 12. Dezb. 1877; Baggesen, A. v. H. als Christ und Apologet, Bern 1865; Güder, A. H. als Christ, Basel 1878; Nippold, Neueste KG 3. Aufl. Bd I, 205—214.

A. v. H. darf in einer theologischen Realencyklopädie schon darum nicht übergangen werden, weil er, der große Naturforscher, neben Newton und Euler, den schlagendsten Beweis liefert, daß der Glaube an die christliche Offenbarung durch die Beschäftigung mit den sogenannt exakten Wissenschaften keineswegs erschüttert wird, wenn er nicht anderswoher schon untergraben und gelockert ist. Obwohl nicht Theologe von Beruf, nimmt doch H. nicht allein als religiöser Charakter, sondern auch als apologetischer Schriftsteller unter seinen Zeitgenossen eine sehr bemerkenswerte Stellung ein. Als Mitglied eines infolge der Reformation nach Bern verpflanzten und hier in geistlichen und weltlichen Ämtern zu Ansehen gelangten Geschlechtes am 16. Oktober 1708 geboren und sorgfältig erzogen, zeichnete er sich schon früh durch ungewöhnliche geistige Begabung und ein staunenswertes Gedächtnis aus, aber auch durch einen ernsten Sinn, der aller Leichtfertigkeit abgeneigt war. Er widmete sich der Arzneiwissenschaft und kam, nach wohlbenützter Studienzeit zuerst bei einem Arzte in Biel, dann auf den Hochschulen zu Tübingen und Leyden, 1729 als Doctor Medicinae in seine Vaterstadt zurück. Durch seine Gedichte, noch mehr aber durch seine wissenschaftlichen Arbeiten zog er bald die Aufmerksamkeit auf sich. Im Jahre 1736 erhielt er einen Ruf an die Universität Göttingen, kehrte aber 1753 wieder nach Bern und bekleidete hier, immer noch in Verbindung stehend mit der ganzen gelehrten Welt, mehrere Staatsämter. Am 12. Dezember 1777 ist er gestorben.

Seine eminenten Leistungen als Naturforscher nach den verschiedensten Seiten sind hier nicht zu würdigen; dieselben sind von den Fachmännern anerkannt und kommen hier an dieser Stelle nur insofern in Betracht, als sie seine allgemeine geistige Bedeutung, die Höhe seines Standpunktes kennzeichnen; um so mehr interessiert uns sein Verhältnis zur Religion und sein Auftreten als Verteidiger des Christentums. Seine eben so lebhafte als ernste und vertiefte Beschäftigung mit den religiösen Fragen zeigte sich schon in den Gedichten, welche, vorzugsweise englischen Vorbildern folgend, in philosophisch-lehrhafter Weise „von der Falschheit der menschlichen Tugenden", „den verdorbenen Sitten", und dem „Ursprung des Uebels" handelten. Treten hier noch mitunter Aussprüche entgegen, welche an die skeptische Haltung der Aufklärung anklingen, so sah sich H. später von der Spottsucht namentlich der französischen Freidenker so sehr abgestoßen, daß er sich in seinen Ansichten immer enger an die objektiven Thatsachen der kirchlichen Bekenntnisse und Einrichtungen hielt. Schon in Göttingen hat er mit Eifer den Bau einer eigenen reformierten Kirche für seine Glaubensgenossen betrieben; von seinem Interesse für die Heidenbekehrung zeugt eine besondere darauf bezügliche Schrift, und wie er als Dichter und Naturforscher stets von Bewunderung für die Größe und Weisheit des Schöpfers erfüllt gewesen war, so trat er zuletzt in Schriften auf, in welchen er die Vernunftmäßigkeit des Christentums und die Unentbehrlichkeit religiöser Überzeugungen für das sittliche und gesellschaftliche Leben des Menschengeschlechtes darlegte; 1772 erschienen die „Briefe über die vornehmsten Wahrheiten der Offenbarung", welche noch 1858 wieder neu herausgegeben worden sind; 1775—77 folgten in 3 Bänden die „Briefe über einige Einwürfe noch lebender Freigeister wider die Offenbarung". Dahin gehört auch seine wiederholte Polemik gegen Voltaire, welche im „Antivoltaire ou discours sur la religion" (1755) zusammengefaßt ist. Erst nach seinem Tode wurde veröffentlicht das „Tagebuch seiner Beobachtungen über Schrift-

ſteller und über ſich ſelbſt" (1787 2 Bde), und in dieſem wird es offenbar, daß ſein Glaubensſtandpunkt nicht ohne innere Kämpfe ſich gegen die Schlüſſe des Denkers zu behaupten vermocht hat; in den letzten Lebensjahren ſteigerten ſich die daraus ſich ergebenden Anfechtungen bis zu religiöſer Melancholie. Dabei darf nicht überſehen werden, daß ihm der Wert der Religion durchaus auf Seite der moraliſchen Motive liegt, das Dogmatiſche dagegen ihm nur ſoweit Wichtigkeit hat, als es zu jenen die unentbehrliche Vorausſetzung bildet; ſein Glaube iſt weſentlich Gottes- und Vorſehungsglaube in der Form pietätsvoller Ehrfurcht vor der heiligen Schrift und den Lehren der Kirche; die ſpezifiſchen evangeliſchen Dogmen von der Erlöſung und ſo auch die Perſon Chriſti treten dabei, im Geiſte des 18. Jahrhunderts, zurück; Lavaters, des Züricher Landsmanns, etwas ſentimentale Gottſeligkeit war keineswegs nach ſeinem Sinn. **Blöſch.**

Haller, Berthold, geſt. 1536. — Als Quellen ſind zu betrachten: Hallers eigene Briefe, beſonders in Zwinglis Werken (von Schuler und Schultheß, Bd VII u. VIII); Fueßlin, Epistolae Reformatorum, p. 85 sq., 139. 156; Kuhn, ſ. u. Viele ſind noch zerſtreut und handſchriftlich vorhanden; ſo auch ein Band ſeiner Predigten zu Zofingen. Außerdem die Berner Chronik von Anshelm, Samml. d. Eidgen. Abſchiede, Bd. IV; v. Stürler, Urkunden zur Bern. Ref., Bern 1862; Strickler, Aktenſammlung zur ſchweiz. Ref.-Geſch., Zürich 1878. Für die Thätigkeit in Solothurn: Blöſch in der ThZ der Schweiz. Jahrgg III, 178 ff. — Man vergleiche ferner: M. Kirchhofer, B. Haller oder die Reformation von Bern, Zürich 1828; Kuhn, Die Reformatoren Berns, Bern 1828, S. 131 ff.; Eſcher in der Encyklopädie von Erſch und Gruber, Sekt. II, Bd. 1, S. 304 ff.; Vulliemin, Le Chroniqueur, Laus. 1836, Nr. 6 und 7; Piper, Evang. Kalender, 1853, S. 123 ff.; Peſtalozzi, B. Haller, Elberfeld 1861; Stähelin, R. Ulr. Zwingli, Baſel 1895—97. 2 Bde.

Berthold Haller wird gewöhnlich als der eigentliche Reformator von Bern bezeichnet, inſofern mit Recht, als von ihm, wenn auch vielleicht nicht der erſte und ſtärkſte, doch der nachhaltigſte Impuls zur Kirchenverbeſſerung daſelbſt herrührte und die endliche Durchführung derſelben großenteils ſeiner nie unterbrochenen Thätigkeit zugeſchrieben werden muß. Von wenig bemittelten Eltern 1492 zu Aldingen bei Rottweil geboren, beſuchte er die damals berühmte Schule des Mich. Rubellus in letzterer Stadt, wo er an dem Kaplan Auguſtin Bolſter einen väterlichen Freund, an dem nachherigen Lehrer Calvins und Bezas zu Bourges, Melch. Volmar, einen vertrauten und ſtets engverbundenen Schulkameraden fand. Nachdem er zu Pforzheim unter Georg Simler ſich weiter vorbereitet und daſelbſt mit ſeinem Mitſchüler Melanchthon eine zeitlebens bewahrte Freundſchaft geſchloſſen, bezog er 1510 die Univerſität Köln, um ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen, und wurde nach zweijährigen Studien Baccalaureus der Theologie. In der Abſicht, ſpäter noch zu Freiburg i. B. ſeine Bildung zu vervollſtändigen, begab er ſich vorerſt wieder nach Rottweil und verſah daſelbſt eine Zeit lang eine Lehrerſtelle. Bald eröffneten ſich ihm günſtige Ausſichten, in Freiburg Unterkommen und Unterſtützung zu finden; allein ſein Weg ging anderswohin als ſeine Gedanken. Rubellus, 1513 an die gleichfalls rühmlich bekannte Schule in Bern berufen, empfahl ſtatt deſſen die Wahl ſeines Schülers Haller, der nun als Gehilfe nach Bern kam. Welche wichtige Folgen ſich hieran knüpfen würden, mochte niemand ahnen, am wenigſten Haller ſelbſt; zum Reformator fehlte ihm ſcheinbar beinahe alles; ſeine Bildung war ziemlich mangelhaft, Hebräiſch und Griechiſch verſtand er nicht, das Lateiniſche ſchrieb er nicht eben rein und klaſſiſch und auf die Richtung ſeiner theologiſchen Studien läßt der Sitz der Scholaſtik, an welchem er ſtudiert hatte, ſchließen. Freilich empfand er die Lücken ſeines Wiſſens ſehr wohl und ſuchte ſie durch großen Fleiß, ſoweit es ihm die Zeit und die geringen Hilfsmittel erlaubten, auszufüllen. Aber auch ſein beſcheidener, ſchüchterner und nachgiebiger Charakter verhieß kein kühnes Auftreten und kräftiges Durchgreifen, wie man es zum Gelingen jeder Reform als notwendig vorausſetzen möchte, und dennoch bewies die Folge, daß er gerade mittelſt dieſer Eigenſchaften zu dem zähen und ſtolzen, politiſch und kirchlich konſervativen Weſen der Berner und zu der ihm von Gott zugedachten Aufgabe paßte, wie kaum einer. Durch ſeine Milde und Freundlichkeit, durch vorzügliche Rednergaben, verbunden mit einer ſchönen und würdevollen Geſtalt, machte er ſich beliebt; die Pfiſterzunft wählte ihn zu ihrem Kaplan; 1517 erſcheint er als geiſtlicher Notar, und bald wurde er einer der beiden Helfer, welche Dr. Thom. Wyttenbach, ſeit 1515 Chorherr und Leutprieſter am St. Vinzenzen-Münſter (Kuhn, Die Reformatoren Berns, S. 45 ff.; Blöſch, in Lauterburgs Berner Taſchenbuch, 1853, S. 161 ff.), vertragsmäßig in ſeinem Hauſe und an ſeinem Tiſche zu halten hatte. Ohne Zweifel übte der tägliche vertraute Umgang mit dieſem Manne, der ſchon ſeit 1505 als Lehrer zu Baſel ſo bedeutend, namentlich auf Zwingli und L. Judä gewirkt hatte, nicht geringen Einfluß

auf Hallers Gesinnung und Ansichten, ihm mochte er besonders die nähere Bekanntschaft mit der hl. Schrift verdanken. Sein Nachfolger im Schulmeisteramt war der oben genannte Melchior Volmar. Durch Myconius kam er auch mit Zwingli in Verbindung, welchen er 1521 besuchte, und der ihm Freund, Lehrer, Ratgeber in allen zweifelhaften Fragen und Fällen wurde. Bereits anfangs 1520 resignierte Wyttenbach indessen sein Kanonikat und zog als Pfarrer nach Biel, und kurz darauf (18. Mai) wurde Haller, schon seit 1519 als Prediger bestellt, selbst Chorherr und Leutpriester. Er fing nun an „zu komlicher infürung evangelischer ler sittiklich, nach anwisung des Luthers zu predigen die 10 gebot zu den son- und firtäglichen evangelien, mit eröffnung des misverstands und bruchs glowens, guter werken und gotsdiensten" (Anshelm), und bald ging er nach Zwinglis Vorbilde zur fortlaufenden Erklärung des Matthäusevangeliums statt der Perikopen über. In gleichem Sinne, wie er, lehrte neben ihm der Lesemeister der Barfüßer Dr. Sebastian Meyer, und den vereinigten Bestrebungen beider gelang es rasch, den evangelischen Ansichten Eingang zu verschaffen und einen an Zahl noch geringen aber geistig bedeutsamen Kreis von Männern evangelischen Sinnes zu sammeln, zu welchem vornehmlich der Schultheiß Jakob von Wattenwyl und seine Söne, der Venner Manuel, die Familie May, der Stadtarzt und Stadtschreiber Valerius Anshelm, Hallers Landsmann, und manche andere Glieder des kleinen, und mehr noch des großen Rates und der Bürgerschaft gehörten. Freilich erhob sich auch immer entschiedener eine Partei des Widerstandes, welche in der Regierung sogar die Mehrheit bildete und unter den adeligen Geschlechtern stark vertreten war. Es fehlte nicht viel, so hätte Haller, dadurch entmutigt, Bern verlassen, um mit Wyttenbach nach Basel zu gehen; allein Zwingli bewog ihn, geduldig auszuharren und zeigte ihm mit feinem Takte den Weg der Milde und Mäßigung als denjenigen, auf welchem er es in Bern am weitesten bringen würde. Der erste öffentliche Angriff gegen die Freunde des Evangeliums geschah im Sommer 1522, als das Kapitel von Münsingen den Pfarrer von Kleinhöchstetten, Georg Brunner (Kuhn S. 249 ff.), wegen Lästerung gegen Kirche und Geistlichkeit anklagte; in der von der Regierung niedergesetzten Kommission, vor der sich Brunner siegreich verteidigte, saß Haller mit, von welchem auch die Geschichte des Vorganges in Schrift verfaßt wurde (Simler, Sammlung zu den K. Geschichten, vornehmlich des Schweitzerlandes, Bd I, S. 461 ff.). War man gleich den „Lutherischen" Neuerungen im ganzen abhold, so duldete man noch weniger die Ein- und Übergriffe des Klerus: den Bischof von Lausanne, der Haller vor sein Gericht zitierte, verwies man an den Propst und das Kapitel in Bern; später untersagte man ihm sogar eine beabsichtigte Visitationsreise. Auf einen Tag nach Baden instruierte Bern (29. Dez.): „Des Predigenshalb wollen M. H. Niemanden vor syn, das Evangelium und die hl. Schrift zu predigen". Deshalb durfte auch Franz Lambert von Avignon auf seiner Durchreise nach Deutschland längere Zeit in Bern verweilen und öffentlich lateinische Vorträge halten, bis er, von Haller dringend empfohlen, sich zu Zwingli nach Zürich begab (Baum, Franz Lambert, Straßburg 1840). Endlich glaubte die altgesinnte Partei durch das Mandat vom 15. Juni (Viti und Modesti) 1523 den Fortschritten der Ketzerei ein Ziel zu setzen; aber die unvorsichtig darin aufgenommene Bestimmung, welche die Verkündigung des Evangeliums und der Schriftlehre frei stellte, gereichte denen, die der Schlag treffen sollte, zum entschiedenen Vorteil. In der Erbitterung darüber, die durch falsche Gerüchte über die in Zürich herrschende Verwirrung und die Aufforderungen der katholischen Orte vermehrt wurde, suchte man gleichsam die Stellung zu umgehen: die Predigt mußte man gestatten; dafür bot man alles auf, die Prediger zu entfernen. Zuerst wurde Haller, nebst Meyer und Wyttenbach, beim kleinen Rate eines Entführungsversuches gegen die Nonnen der Insel angeklagt, weil der erstere bei einem Gespräche daselbst über Klostergelübde und Klosterregeln gesagt haben sollte, wenn sie auf ihren Orden bauten, so wären sie in des Teufels Stand und des Teufels; der Ehestand dagegen sei von Gott und göttlich. Statutengemäß, hieß es, hätten die Prediger das Leben verwirkt; aus Gnaden jedoch wolle man sie bloß „heißen zu dieser Stund unverhört aus Stadt und Land ewig schweren und gan". Im großen Rate indessen wurde es den Predigern vergönnt, sich zu verantworten, und da Haller überzeugend darthat, sie hätten im Kloster nichts geredet, als was sie auch öffentlich aus Gottes Wort gepredigt, so entließ man sie endlich (23. Oktober 1523) mit dem einfachen Verdeuten, „ihrer Kanzel zu warten und des Klosters müßig zu gan". Dafür wurde wenige Wochen später (6. Januar 1524) Hallers genauer Freund Anshelm wegen einer Äußerung seiner Gattin mit einer Geldbuße belegt, um die Hälfte seiner Besoldung verkürzt und dadurch bewogen, Bern zu verlassen. Ja, die immer mächtiger werdende alte Partei brachte es bald dahin, daß auch Seb. Meyer zugleich mit seinem Gegner, dem Dominikaner-Lesemeister

Hans Heim, deſſen heftige Predigten zwei Evangeliſchgeſinnte zu öffentlichem Widerſpruch gereizt hatten, binnen drei Tagen Stadt und Land räumen mußte, daß das Predigen in den Klöſtern überhaupt verboten und Hallern allein aufgetragen wurde (23. Oktober 1524). So ſtand denn dieſer, da der Pfarrer Joh. Haller von Amſoldingen gleichfalls ſich nach Zürich zurückzog, als einziger Zeuge des Evangeliums da, und die ganze Laſt des Reformationswerkes ruhte während dritthalb langer und ſchwerer Jahre auf ſeinen Schultern. Man hoffte auch mit ihm fertig zu werden, um ſo leichter, als ſein mächtigſter Beſchützer, der Schultheiß von Wattenwyl, ſtarb und ſein unmittelbarer Vorgeſetzter, der Propſt Nikol. von Wattenwyl, bald nachher ſeine Würden niederlegte und in die Ehe trat. So wurde der Anſchlag, ihn Nachts aufzuheben und dem Biſchofe nach Lauſanne zu überliefern, nur durch die Wachſamkeit ſeiner Freunde und der Steinhüttengeſellen vereitelt. Zugleich machte ein neuer Feind, die Widertäufer, ihm von Zeit zu Zeit viel zu ſchaffen, ja er und Wyttenbach ſelbſt wurden, namentlich bei Zwingli, der Hinneigung zu ihren Meinungen verdächtigt. Allein gerade unter der Laſt wuchs auch ſeine Kraft; das Bewußtſein ſeiner gefährlichen und doch überaus wichtigen Stellung gab ihm eine Beſonnenheit und einen Mut, welchen man bei ihm nicht geſucht hätte. Durch Zwingli und beſonders durch eine Züricher Geſandtſchaft, welche in Bern die Gründe darlegte, warum man die verlangte Duldung einer einzigen Meſſe nicht zugeben könne, war er in evangeliſcher Einſicht ſchon ſo weit befördert, daß er um Weihnacht 1525 Meſſe zu leſen aufhörte und um deſto eifriger dem Predigtamte, in welchem der Große Rat ihn trotz vieler Ränke am 15. Dezember neubeſtätigt hatte, oblag. Indeſſen drängte alles zu einem großen Hauptſchlage; Bern gab, von den katholiſchen Orten und ſeinen eigenen Angehörigen aufgefordert, am 28. März 1526 ſeine Zuſtimmung zu dem von ihnen beſchloſſenen Geſpräche in Baden, welches ausdrücklich den Zweck haben ſollte, „den verführeriſchen Lehren des Zwingli Einhalt zu thun und das gemeine Volk von dem Irrtum abzuwenden und ruhig zu machen". Einem ſtrengen Mandat vom 7. April 1525 folgte am 21. Mai 1526 ein noch ſchärferes, zu welchem ſich der Große Rat unter dem Einfluſſe einer ſiebenörtigen Geſandtſchaft und der Abgeordneten des Landes ſogar eidlich und ſchriftlich verpflichtete. Demzufolge erging an Haller und P. Kunz, den evangeliſchen Prediger zu Erlenbach (Kuhn S. 371 ff.) der Befehl, nach Baden zu reiten und „ihrer Lehr Rechenſchaft zu geben". Das Geſpräch hatte bei ihrer Ankunft bereits begonnen. Daß Haller unter den obwaltenden Umſtänden vor der glänzenden und aus entſchiedenen Gegnern beſtehenden Verſammlung — ſogar der Berner Geſandte, Kaſp. von Mülinen, war ihm ungünſtig — ſich mit einer gewiſſen Zurückhaltung als Beklagter vor ſeinen Richtern benahm, wen wird es verwundern? Er diſputierte indes, nicht ohne Geſchick und Vorteil, mit Eck über die zweite Theſe vom Meßopfer, ließ ſich jedoch nicht in die ihm gelegte Falle locken, als Eck ihn auch über ſeine Anſicht vom Abendmahle ausforſchen wollte, ſondern berief ſich beſtändig darauf, man habe ihn nicht hergeſandt, um ſich zu verantworten über das, was er glaube, ſondern über das, was er gelehrt habe; gegen das Abendmahl habe er aber niemals gepredigt; worauf er vom ferneren Diſputieren ausgeſchloſſen wurde (vgl. Strickler, Eidgenöſſ. Abſchiede von 1521—1528, Bd. IV, Abt. 1ª, S. 908 ff.; Hallers Brief an Anshelm in Stürlers Ref. Urk. I, S. 571). Der katholiſche Chroniſt Salat nannte ihn boshaft einen „userwälten ſchwyger ſines glaubens". Gleichwohl war der Eindruck ſeines Auftretens keineswegs ungünſtig, man erzählt das Wort eines redlichen Katholiken von ihm: „Wenn doch dieſer Mann für uns wäre, wie er wider uns iſt!" Nach unbeſtimmten Andeutungen in den Ratsbüchern blieb er dagegen in Baden auch perſönlich nicht ungefährdet. In Bern angelangt, ſollte er ſich erklären, ob er wieder Meſſe leſen wolle, da es allgemein hieß, die Prediger ſeien unterlegen. Er gab ſeine verneinende und begründete Antwort vor dem Großen Rate; als es jedoch hier zu bedenklichen Auftritten kam, bat er, man möge doch ſeinethalb nicht in Streit geraten, lieber wolle er wegziehen; er ſei zu jeder Verantwortung bereit, zur Meſſe aber könne er wegen Gottes Ehre und um ſeines Wortes willen ſich nicht mehr verſtehen; wolle man ihn nicht als Prediger behalten, ſo gebe er gerne ſein Amt zurück. So viel Feſtigkeit und Edelmut blieb nicht ohne Wirkung. Die Chorherrnpfründe verlor er zwar, indeſſen ließ man ihm den Genuß derſelben noch für zwei Jahre (18. und 26. Juni) und wählte ihn nun zum Prediger mit eigenem Gehalte unabhängig von der kirchlichen Stiftung. Wie es überhaupt kam, daß der ſcheinbar ſo entſchiedene Sieg der alten Partei die erwarteten Früchte nicht trug, vielmehr der zu ſtark geſpannte Bogen ſprang, iſt anderwärts angedeutet (ſ. d. A. „Berner Diſput."). Haller predigte wirklich mit neuem Eifer und Erfolg, und das Wort des Herrn nahm täglich in ſolchem Maße zu, daß, wie er an Zwingli (12. Dezember) ſchrieb, ſelbſt ein Beſchluß der Zweihundert

seines Erachtens nichts mehr dagegen hätte ausrichten können; worauf dieser ihn als „Steuermann in jener Gegend" zur angestrengtesten Thätigkeit und zur entscheidenden Benützung des günstigen Augenblickes antrieb, doch entzog er sich nicht ohne Schwierigkeiten der Verpflichtung, zur Verehrung der Heiligen und zur Abhaltung von Prozessionen mitzuwirken. Gerade zu rechten Stunde, anfangs 1527, erhielt Haller an Franz Kolb den längst gewünschten, von ihm berufenen Mitarbeiter; freiwillig hatte der eifrige Sittenprediger vor Jahren den undankbaren Boden Berns verlassen; gerne kehrte er nun unter besseren Aussichten zurück; erst ohne förmliche Anstellung, dann (4. April) als Prediger, doch ohne Besoldung angestellt, diente er Hallern als Helfer und wohnte bei ihm, bis ihm (14. August) eine gleiche Besoldung wie diesem gewährt wurde. Die durch unbefugte Einmischung der katholischen Orte gereizte Empfindlichkeit der Berner, die infolge der letzten Mandate entstandene Mißhelligkeit und Zwietracht, die gefühlten Widersprüche derselben, die nun ganz anders lautenden Antworten der Landschaft, welche man durch lauter Anhänger des Evangeliums befragen ließ, der Austritt und Ausfall der meisten und mächtigsten Gegner desselben aus dem Rate, alles dies führte (25. Mai 1527) zu einer Erneuerung des ersten Mandates, zur Gestattung freier Predigt selbst gegen die alten Gebräuche, wenn auch ohne willkürliche Änderung derselben, und endlich — da die Parteiung und Verwirrung nur um so mehr stieg — am 15. November zum Beschluß einer eigenen Disputation in Bern selbst. Auch die Altgesinnten hatten dazu gestimmt in der Hoffnung, mit Hilfe des Landes wiederum den Ausschlag zu geben; desto mehr bemühten sich Haller und die Seinen, daß es ein allgemeines auch von Auswärtigen besuchtes Gespräch werden und daß namentlich Zwingli und die Gelehrten von Zürich daran teilnehmen möchten.

Der Verlauf der Berner Disputation und die bedeutende Rolle, welche Haller darin spielte, sind bekannt (s. d. A. Bd II, S. 614). Mit der Einführung der Reformation in Bern war sein eigentliches Lebenswerk vollbracht; an der Abfassung des Reformationsediktes vom 7. Februar 1528 (Fischer, Geschichte der Disput. und Reformation in Bern S. 377 ff.) hatte er den hauptsächlichsten Anteil. Mit Hilfe der von Zürich berufenen Gelehrten, Hofmeister, Rhellican und Megander, fuhr er, obwohl kränklich, mit Eifer fort, durch Predigten, Visitationen, Prüfungen und als Mitglied des neugebildeten Chorgerichts zu wirken. Neben den täglichen Predigten wurden auch für die meist unwissenden Geistlichen theologische Vorlesungen gehalten. Aus Auftrag des Rates verfaßte er einen Katechismus, der jedoch ganz verloren gegangen ist. Mit der kirchlichen sollte sich nach Hallers Ansicht auch eine bürgerliche Umgestaltung verbinden; von jeher dem Parteien- und Pensionenwesen, besonders dem Franzosentum abhold, suchte er diesem sitten- und landesverderblichen Unfuge nach Kräften zu steuern und sah auch durch ein strenges Verbot der Pensionen seine Bemühungen gekrönt. In den Landgemeinden, wohin man Geistliche und Ratsboten sandte, fand die Reformation zuerst nirgends ernsten Widerstand; als man sich indessen in der Hoffnung auf materielle Erleichterung getäuscht sah, erregten die Aufreizungen katholischer Nachbarn im Spätsommer 1528 den gefährlichen oberländischen Aufstand, der Hallern für die evangelische Sache wieder alles fürchten ließ. Das kluge, gemäßigte und langmütige Verfahren der Regierung erschien ihm als Schwäche und Gleichgiltigkeit, beinahe als Verrat; durch Zwingli betrieb er die Abordnung einer zürcherischen Gesandtschaft, die dazu beitrug, Bern aus der Apathie, wie er es nannte, zu wecken; nach der Milde trat auch der Ernst in seine Rechte, dem denn auch gar bald die Niederschlagung des Aufruhrs gelang (man sehe die Erzählung dieser Vorgänge von Haller selbst bei Kuhn S. 239 ff.). Anfangs 1530 brachte Haller einige Wochen in Solothurn zu, wo ein Teil der Bürgerschaft und mehr noch das Landvolk sich der Reformation zuneigte und der Rat selbst sein Kommen verlangt hatte. Er fand jedoch bei der altgläubigen Mehrheit einen so entschlossenen Widerstand gegen seine Predigten und eine so feindliche Gesinnung gegen seine Person, daß er trotz der ihn unterstützenden Boten von Bern, Basel und Biel nichts ausrichtete. Es war ihm wohl nicht unerwünscht, als die Berner ihn zurückriefen. Eine auf Martini verabredete Disputation zerschlug sich und die Bewegung endigte bald mit der Vertreibung der Reformierten aus Solothurn. Bei den Verhandlungen über die Kirchenzucht, welche vorzüglich auf Oekolampads Betrieb vom September an zwischen den evangelischen Städten gepflogen wurden, verteidigte Haller die bernische Einrichtung und Praxis gemischter Chorgerichte mit bürgerlicher Strafkompetenz (s. Bd III, 817), mehr wohl aus Rücksicht auf den Volkscharakter und örtliche Verhältnisse als aus voller Überzeugung, indem er auch hierüber Belehrung suchte nnd gerne annahm (Herzog, Oekolampad, Bd II, S. 201 ff.). Wenig gutes versprach er sich dagegen von —

Butzers Konkordienwerke. In den Zeiten des unglücklichen Kappelerkrieges bemühte er sich um eine friedliche Ausgleichung und geriet dadurch sogar mit seinen sehr kriegerisch gesinnten Kollegen Kolb und Megander in eine für ihn drückende Spannung. Es war ein schlechter Trost, daß der Ausgang ihm Recht gab und Megander eine Zeitlang eingestellt wurde. Haller suchte zu seiner Stärkung, wiewohl vergeblich, Bullingern für Bern zu gewinnen; indessen stellte Capitos kluge Vermittelung auf der Berner Synode (s. Bd III, S. 619) das gute Vernehmen unter der Geistlichkeit und mit der Regierung wieder her. Weniger glücklich, als Haller 1531 mit dem bekannten Hans Pfister Meyer von Aarau, disputierten die bernischen Prediger ohne ihn im Juli 1532 zu Zofingen mit den zahlreich versammelten Widertäufern; diese stießen sich schon damals an der Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in der Landeskirche und am Mangel des Bannes. Haller, über die Ursachen des zunehmenden Täufertums befragt, fand sie hauptsächlich in der Bequemlichkeit der Prediger, der Vernachlässigung des Jugendunterrichtes, der lauen Bestrafung der Laster; strengeren Maßregeln gegen die Irrenden, Verbannung ausgenommen, widersetzte er sich auf das Entschiedenste. Am 18. April 1532 wurde er zum Dekan des Berner Kapitels ernannt. — Seine letzte große Sorge war das verbündete, vom Herzog von Savoyen hartbedrängte Genf; er fürchtete einen neuen, für beide Städte und die evangelische Sache gleich verderblichen Krieg, und doch schien es ihm Unrecht, christliche Brüder im Stiche zu lassen. Im Jahre 1535 verschlimmerten sich seine Gesundheitsumstände zusehends; überhäufte Arbeiten, die er für den kranken Kolb übernahm, warfen ihn selbst auf das Krankenlager. Der Rat erleichterte ihn zwar durch Anstellung anderer Prediger; dennoch predigte er, so oft er konnte, fort — das letzte Mal am 17. Januar 1536, drei Tage vor dem Aufbruche des bernischen Heeres zum Entsatze Genfs, dessen Befreiung er noch erlebte und dessen künftige Bedeutung er wohl ahnen mochte. Am 25. Februar Nachts um 11 Uhr folgte er seinem kürzlich heimgegangenen Freunde Kolb im Tode; er wurde vom Rat und der ganzen Gemeinde zu Grabe geleitet. Obschon seit 1529 verheiratet, hinterließ er doch keine Nachkommen. Seine Witwe ist erst 1574 gestorben. Schriften hat er selbst keine veröffentlicht; hielt er doch seine „Rhapsodieen" nicht für wert, von einem Gelehrten wie Bullinger auch nur gelesen zu werden. Dennoch ist Haller ein sprechendes Beispiel, wie auch ein Mann ohne glänzende Begabung, ohne besonderen Scharfsinn oder Gelehrsamkeit, ohne fortreißende Willenskraft, einzig durch treue Hingabe an seinen erkannten Beruf, durch frommes, stilles, ausharrendes Wirken Großes zu leisten und ein gesegnetes Werkzeug in der Hand Gottes zu werden vermag. **(Fr. Trechsel †) Blösch.**

Halljahr s. Sabbathjahr.

Ham s. Völkertafel.

Hamann, Johann Georg, gest. 1788. — Hamanns Schriften herausgegeben von Friedrich Roth (Oberkonsistorial-Präsident in München, gest. 1852) Acht Bände, Berlin 1821 ff. Die zweite Abteilung des achten Bandes enthält ein von G. A. Wiener ausgearbeitetes unentbehrliches Register. — Hamanns Briefwechsel mit Friedr. Heinr. Jacobi, mit einem einleitenden Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von C. H. Gildemeister, Gotha 1868. Briefwechsel zwischen Hamann und Lavater, mitgeteilt von Heinrich Funck: Altpr. Monatsschr. 31 (1894) S. 95—147. Hamanns Schriften und Briefe zu leichterem Verständnis im Zusammenhang seines Lebens erläutert und herausgegeben von Moritz Petri 1872—74 (die Erläuterungen genügen nicht). — Herder, Fragmente zur deutschen Litteratur. Erste Sammlung 1766 (Hempel 19, 78 ff. vgl. Haym, Herder I, 131—147); Goethe, Aus m. Leben (Dichtung und Wahrheit III. Zwölftes Buch, Hempel (Loeper) XXII, 63—66; 304—311; Friedr. Schlegel im Deutschen Museum III (1813) 33—52 Hamann als Philosoph.; Hegel in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik 1828 (mit Auslassungen in Hegels Werken XVII, 88—110); K. F. Stetze (gest. 1847 als Universitätsprofessor zu Königsberg), Grundbegriff der preuß. Staats- und Rechtsgeschichte, 1829 S. 443—481; W. Bauer, De Hamanni vita et scriptis disquisitio litteraria et philosophica Vratislaviae 1842; Joh. Gg. Hamanns des Magus im Norden Leben und Schriften. Von C. H. Gildemeister, 3 Bde, Gotha 1857; ein vierter (1863) behandelt Hamanns Autorschaft ihrem Inhalte nach; C. H. Gildemeister, Hamann-Studien, Gotha 1873; G. Poel, Johann Georg Hamann. Sein Leben und Mittheilungen aus seinen Schriften, Hamburg I, 1874, II, 1876. Darin besonders wertvoll I, 411—432 „Etwas über mich" von H.s ältester Tochter Elisabeth Regina, verehelichte Dr. Rosenberg († 1838, vgl. Kügelgen, Erinnerungen eines alten Mannes, S. 486). Joh. Claassen, J. G. Hamanns Leben und Werke in geordneter gemeinfaßlicher Darstellung, Drei Bändchen, Gütersloh 1878. 1879; K. F. v. Moser, Gesammelte moral. und politische Schriften, Frankfurt a. M. 1763 I, 503 f.;

H. v. Stein, J. G. Hamann, ein Vortrag, Schwerin 1863; J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, 1867, S. 716—719; W. Lübker, Lebensbilder, Hamburg 1869; R. Rocholl, Joh. Georg Hamann, Hannover 1869; A. Brömel, J. G. Hamann, ein Litteraturbild des vor. Jahrhunderts, Berlin 1870; J. Disselhoff, Wegweiser zu J. G. Hamann, dem Magus im Norden, Elberfeld 1871; Delff, Lichtstrahlen aus Hamanns Schriften 1873; Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus[3], 1874, S. 54 ff.; R. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage, 1878, S. 195; Delff in AdB X, 1879, 456—468; Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie I, 1880, 451—461; J. Minor, J. G. Hamann in s. Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, Frankfurt a. M. 1881; J. G. Hamann. Auswahl aus s. Briefen und Schriften, eingeleitet und erläutert von C. F. Arnold, Gotha 1888 (Bibl. theol. Klassiker XI, im Folgenden als Bibl. citiert); R. Grau, Hamanns Stellung zu Religion und Christentum, Gütersloh 1888; Rud. Lehmann, Herder und Hamann, PJ 1890, 266—272; Goedeke, Grundriß der Geschichte der deutschen Dichtung[2] IV, 1 (1891) S. 266 ff., vgl. aber dazu G. Roethe im Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgeschichte II (1893) IV, 1, 1; Lettau, Hamann als Geistesverwandter des Comenius, Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft II (1893) 201—213.

Unter den Bahnbrechern, die dem Geist des neunzehnten Jahrhunderts in denjenigen Beziehungen, die es vom achtzehnten unterscheiden, vorgearbeitet haben, hat keiner mit einer so konzentrierten Energie und zugleich so vielseitig ein Neues vorbereitet wie Hamann. Nach dem Orthodoxismus hat er die persönliche religiöse Unmittelbarkeit, nach dem Pietismus das Menschlich-Universale geltend gemacht. Den Wolffischen Dogmatismus hat er mit kalter, skeptischer Ironie widerlegt, das philologische Philistertum mit der Überlegenheit verständnisvoller Begeisterung für die Antike zurechtgewiesen. An die Stelle eines vagen Kosmopolitismus wollte er das charakteristisch Nationale und Heimatliche gesetzt sehen, und dabei antezipierte er, der zum erstenmal wagte Shakespeare neben Homer zu stellen und mit Cervantes im Original vertraut war, den Gedanken der Weltlitteratur. Für die fremdartigste Kunstpoesie voll Verständnis, hat er die Begeisterung für das Volkslied geweckt. Soweit sein Einfluß reichte, wurde das abstrakte Menschheitsideal durch die Forderung verdrängt, die individuelle Persönlichkeit auszuleben, zugleich aber der subjektivistische Aprioriismus abgelöst von der Erkenntnis, wie groß die Bedeutung der Überlieferung ist. Wider den aufgeklärten Absolutismus für Gedankenfreiheit und das Recht der freien Meinungsäußerung fechtend, ist er dabei eine grundkonservative Natur und ein treuer Patriot gewesen. Voll von einem schier unersättlichen Wissensdurst, hat er dem Gelehrtendünkel die Herrlichkeit volkstümlicher Einfalt entgegengehalten, hat in einer verkünstelten Zeit das Evangelium der Rückkehr zur Natur tiefer und wahrer als Rousseau verkündigt, dem Kantischen Kriticismus entgegen die unauflösliche Einheit von Erfahrung, Überlieferung und Vernunft behauptet. Viele dieser Gedanken waren damals so neu, daß ihre ruhige Darlegung kaum Beachtung gefunden hätte; durch andeutende Rätselworte fähige Köpfe nach ungewohnten Richtungen hin anzuregen, versprach mehr Erfolg. Daran hat es ihm in der That nicht gefehlt; aber Streifzüge von Gelegenheitsschriften waren nicht geeignet klassische Muster der Diktion hervorzubringen. Nimmt man hinzu, daß der Autor zwar mit farbenglühender Phantasie, genialem Tiefblick, kritischem Scharfsinn, übermütiger Laune und neckischem Humor ausgestattet war, daß es ihm aber an praktischer Thatkraft, Selbstüberwindung und Ordnungssinn häufig fehlte, während er mit einer reizbaren Sinnlichkeit, Unentschlossenheit und den drückendsten äußeren Lebensverhältnissen zu kämpfen hatte, so wird begreiflich, daß gerade die Vielseitigkeit der Analogea zu grellen Widersprüchen geführt hat: in Leben und Lehre ist H.s Ideal nur getrübt zur Erscheinung gekommen, aber er war in fortwährendem Streben begriffen, es zu verwirklichen. Der positive Kern seiner Weltanschauung ist von Goethe in der Maxime ausgesprochen: „Alles was der Mensch zu leisten unternimmt, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen, alles Vereinzelte ist verwerflich", andere haben ihn in der Entgegensetzung des thatsächlichen frischen, vollen Lebens gegen die Dürre abgezogener Begriffe finden wollen. Beides bezeichnet richtig die formale Seite, muß jedoch auch in dieser Beziehung noch dahin ergänzt werden, daß H. durchgängig an die Stelle begrifflicher Entwickelung die konkrete Analogie setzt. Als materialen Kern aber hat er selbst das Christentum Luthers bezeichnet, wie es in dessen persönlichem Glaubensleben und in seinen Schriften, besonders in den Katechismen, sowie den Vorreden zum Römerbrief und zum Psalter vorliegt (III, 188. VI, 44. VII, 128. 80), und namentlich im Kirchenlied Widerhall gefunden hat (I, 143. VI, 51. VIII, 1). Im Christentum, als der geschichtlichen Offenbarung des dreieinigen Gottes (V, 242), ist nach ihm nicht nur die Versöhnung (VII, 416) und Erlösung (I, 66. II, 26) gegeben, sondern auch ein Prinzip der Erkenntnis. Diese, mit der Höllenfahrt der Selbsterkenntnis beginnend, bleibt Stück-

werk, eröffnet aber Gottes herablaſſende Liebe, die ſich, analog der Offenbarung der Schrift, ſowohl in der Regierung des großen Weltlaufs, als in den kleinen Angelegenheiten des Einzeldaſeins kundgiebt und in letzteren am deutlichſten erkannt werden kann. Dem Deismus gegenüber faßt H. dieſe Grundanſchauung zuſammen in der hippokratiſchen Sentenz *Πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*, den ſcholaſtiſch-logiſchen Formeln des Wolffianismus ſetzt er das (Euſaniſche) principium coincidentiae oppositorum entgegen (der Höchſte iſt in dem Geringſten wirkſam, er gebraucht auch Irrtümer und Sünden zur Durchführung ſeiner Pläne u. ſ. w.), ſtatt des Pantheismus lehrt er mit der Weisheit Salomos: *Τὸ πᾶν Αὐτός*, was er überſetzt: EM iſts alles gar. Dieſe einfache, großartige und fruchtbare Grundanſchauung ſtand im Widerſpruch mit der Zeitſtrömung, vor allem mit dem „Babel" der Aufklärung, dem franzöſierten Berlin. Da ſeine Autorſchaft die Geſchichte ſeines Geiſtes und Lebens iſt (Gild. II, 261), beſprechen wir die theologiſch wichtigſten Schriften im Zuſammenhang mit einer biographiſchen Skizze.

I. Jugendjahre. Hamann ſtammte väterlicherſeits aus einer Lauſitzer Paſtorenfamilie, drei Ahnen waren Prediger in Wendiſch-Oſſig, ein anderer in Lauban, ein Oheim, Mitglied der zweiten ſchleſiſchen Dichterſchule, verfaßte Romane und Kirchenlieder. Der Vater war der volksbeliebte Stadtchirurg Königsbergs, die Mutter, eine thätige, fromme Frau, ſtammte aus Lübeck. Am 27. Auguſt 1730 wurde Joh. Georg als älteſtes Kind geboren. Der Unterricht war vielſeitig (auch das Italieniſche umfaſſend) aber, beſonders in der Mutterſprache, bei häufigem Lehrerwechſel mangelhaft. Schon Oſtern 1746 wurde der frühreife Jüngling vom Kneiphöfiſchen Gymnaſium zur Univerſität entlaſſen, gab wegen ſeines auch ſpäter nie überwundenen Stotterns die Theologie auf, hörte, als Juriſt immatrikuliert, philoſophiſche und andere Vorleſungen, ging zu den Altertümern und kritiſchen Forſchungen über und gab ſich zuletzt völlig dem zu Königsberg erſt in den leiſeſten Anfängen ſich regenden Intereſſe an der ſchönen Litteratur hin (näheres über ſeine Teilnahme an der Zeitſchrift „Daphne" Bibl. 8 f.). Dann verließ er das Elternhaus und zeigte als Hauslehrer Eifer und Talent. Ein neues Gebiet wurde ihm erſchloſſen, als ſein Freund Joh. Chriſtoph Berens (über ihn Goedeke[2] IV, 1, 1891, S. 265), der begabte und thatenfreudige Sproß eines Rigaer Patrizierhauſes nach dreijährigem Göttinger Rechtsſtudium und einer Reiſe nach Paris, voll von nationalökonomiſchen und philanthropiſchen Ideen zurückkehrte. Durch ihn veranlaßt, überſetzte H. eine Schrift über das Merkantilſyſtem aus dem Franzöſiſchen, begleitete ſie mit geſcheuten Exkurſionen und zeigte ſoviel Verſtändnis für Handelspolitik, daß man zu Riga in ihm den richtigen Mann zu finden glaubte, um mit Sprach- und Sachkunde eine wichtige geheime Miſſion in London durchzuführen. Aber eine raſche, ſcharfſichtige Auffaſſungsgabe konnte den Mangel kaufmänniſcher Durchbildung nicht erſetzen, und, vom Stottern abgeſehen, fehlte es ihm ganz an praktiſch-diplomatiſcher Gewandtheit. Vor allem hatte er im Herzen weder Halt noch Frieden. In London geriet er nach vergeblichen Verſuchen in fataliſtiſchen Leichtſinn und erblickte ſich plötzlich vor dem Abgrund der Verzweiflung, ja es war ihm, als müſſe er in einer Grube verſinken. Doch von von dieſer Tiefe aus ſah er nun die Sterne, die ſonſt am Tage nicht ſcheinen. Eine gewiſſe Religioſität hatte er immer feſtgehalten, die Bibel aber bei ſeiner neumodiſchen Vielgeſchäftigkeit verachtet. Jetzt fand er in ihr, was er mit Heilsbegierde ſuchte und hat ſeine Rettung durch ſie oft mit Jer 38, 10—13 verglichen. Auch mit dem Themiſtokleiſchen periissem nisi periissem bezeichnete er ſpäter dieſe Wendung ſeines Lebens. Er verfaßte nun zu London in kurzer Zeit eine Reihe von Schriften voll Geiſt und kraftvoller Innigkeit (Verzeichnis derſ. Gild. I, 129. Sie ſind nur zum Teil gedruckt, eine vollſtändige Handſchrift der Bibl. Betrachtungen befindet ſich im Beſitz des Unterzeichneten). Ebenſo wenig wie die übrigen waren die „Gedanken über meinen Lebenslauf" (I, 149) für die Öffentlichkeit, ſondern nur für ſeine vertrauten Freunde beſtimmt, weshalb auch Niebuhr die poſthume Publikation nicht billigte. Veranlaſſung und Zweck unterſcheiden ſie demnach von Auguſtins Konfeſſionen, mit Rouſſeaus Bekenntniſſen haben ſie ſo gut wie nichts gemein. Es fehlt ihnen nicht an pathologiſcher Beimiſchung, ſo giebt er z. B. ſeinem Ingrimm über die eigenen Verirrungen einen leidenſchaftlichen und darum mißverſtändlichen Ausdruck (I, 238. 166. 237. Poel I, 23). Nach vierzehnmonatlichem Aufenthalt verließ er London (vgl. Bibl. 21). Von der Berensſchen Familie herzlich aufgenommen, wies er alle Anträge praktiſcher Beſchäftigung von ſich; er erblickte ſeinen ihm von Gott zugewieſenen Beruf in der Ausbildung und Mitteilung eines reichen Innenlebens.

II. Erſte Periode der Schriftſtellerei. Hamann Vater der Sturm- und Drangperiode 1759—1764. In dieſer Zeit weilte H. um ſeinen kränklichen Vater zu

pflegen auf deſſen Wunſch im Elternhauſe. Er hat ſie zu Studien benutzt, deren ſtaunenerregender Umfang ſich nur aus einer ganz ſingulären Kraft der Receptivität erklärt. Von dem damals Angeeigneten hat er bis zum Schluß des Lebens gezehrt. Vor allem ſtrebt er in dem Grundtext der Bibel heimiſch zu werden und ſich in Luthers Schriften einzuleben. Mit dem ſtreng feſtgehaltenen Grundſatz, jedes angefangene Buch mindeſtens einmal zu Ende zu leſen, verfolgt er alle irgendwie bedeutenden Novitäten. Von der Ueberzeugung der hohen Wichtigkeit des klaſſiſchen Altertums durchdrungen, ſucht er, nach einem beſtimmten Plan (II, 215), ſich der geſamten litterariſchen Überlieferung der Antike zu bemächtigen, aber nicht im antiquariſchen Intereſſe, ſondern in dem Beſtreben, die leitenden Ideen intuitiv zu erfaſſen. Nimmt man hinzu, daß er auch die orientaliſche und die moderne Litteratur in ſein Bereich zieht, ſo wird man ihm die umfaſſendſte Kenntnis der Univerſallitteratur unter allen Zeitgenoſſen zugeſtehen. Seine dieſen Plan nicht überſehenden Freunde ſorgten dafür, daß es nicht bei der Receptivität blieb. Chriſtoph Berens rief Kant zu Hilfe, um H. zur Forſetzung ſeiner früheren nationalökonomiſchen Schriftſtellerei zu veranlaſſen. Dies wies H. durch ſeine Sokratiſchen Denkwürdigkeiten (II, 1. Gild. I, 179. 227. Poel II, 398) zurück. Der Grundgedanke dieſer höchſt geiſtvollen zeitkritiſchen Publikation und des apologetiſch-ſatiriſchen Nachſpiels „Wolken“ (I, 51. Gild. I, 304) liegt in der Verbindung von Skepticismus und Kinderglauben. Mit unnachahmlicher Ironie wird die Polemik des atheniſchen Weiſen gegen Naturphiloſophie und Sophiſtik auf die gleichzeitigen ſcholaſtiſchen und eudämoniſtiſchen Theorien angewandt. Die Vernunft iſt nicht im ſtande, eine Erklärung des Welträtſels zu bieten: wie das Geſetz nach Paulus von der Sündhaftigkeit überzeugt und dadurch ein Zuchtmeiſter auf Chriſtum wird, ſo hat die Vernunft die Aufgabe, von der menſchlichen Unwiſſenheit zu überführen und dem Glauben den Weg zu bahnen (I, 37. 101). Im Glauben aber iſt zugleich der in alle Wahrheit leitende Geiſt und die Freiheit gegeben. — Um dieſelbe Zeit ſchrieb Hamann das „Kleeblatt helleniſtiſcher Briefe“, deren erſter über den dem göttlichen Zweck und den Zeitumſtänden angemeſſenen Stil des griechiſchen NTs handelt, während der zweite über das klaſſiſche Hellenentum und die richtige Art ſeiner Verwertung, der dritte über die Forderung einer dem Inhalt homogenen Auslegung ſich ausläßt („die wunderthätigſten Sprachforſcher ſind bisweilen die ohnmächtigſten Exegeten“). Namentlich die beiden erſten Briefe enthalten Stellen von unvergänglicher Schönheit und Kraft. Im Dezember 1760 zeigte der Aufſatz über die Magi aus dem Morgenlande (II, 153. Gild. I, 297. Poel II, 346) die Unzulänglichkeit des moraliſtiſchen Maßſtabes bei Beurteilung von Handlungen höherer Ordnungen, die ihr Licht von ihrem Verhältnis zum Ewigen empfangen. 1761 erſchien Aesthetica in nuce (II, 255; Gild. I, 349; Poel, Nachträgliches zu den Mitteilungen aus H.s Schriften, Hamburg 1877; Rektifikation von Poel II, 22 f.), die berühmte Stelle II, 258 und andere Ausſprüche dieſer Schrift wurden für Herder (z. B. Geiſt der hebr. Poeſie) und Goethe fruchtbar. Eine Reihe der zuletzt genannten und andere kleine Schriften faßte H. in den „Kreuzzügen des Philologen“ zuſammen, in welchem Titel das erſte Wort in doppeltem, das zweite in dreifachem Sinne (ſ. λόγος) zu verſtehen iſt; über den Pan als Titelvignette vgl. Goethe in Dicht. und Wahrh. und Minor 33. Gegen Voltaire und den Philoſophen von Sansſouci veröffentlichte H. nach 1762 in der Sprache der Aufklärung ſeinen Essai à la mosaique. Alle dieſe Äußerungen fanden bei der aufſtrebenden Generation im weſtlichen Deutſchland den lebhafteſten Wiederhall. — Von 1764—68 tritt in H.s Schriftſtellerei eine Pauſe ein, hervorgerufen durch körperlichen Druck und inneres Unbehagen. Damals unternahm er eine vergebliche Reiſe nach Südweſt-Deutſchland (zu K. F. v. Moſer, vgl. Goethe a. a. O.). Als er September 1766 ſeinen Vater verloren hatte, erhielt H. durch Kants Vermittelung eine Stelle bei der Acciſedirektion, die er bis 1777 innehatte, mit geringem Einkommen; er hatte beſonders ins Franzöſiſche zu überſetzen. Zu äußerem Druck (Vermögensverluſte u. ä.) geſellte ſich das ſchwere Kreuz, ſeines einzigen allmählich blödſinnig werdenden Bruders zu warten. In dieſe trübe Zeit fällt auch der Beginn von H.s Gewiſſensehe mit der treuen Pflegerin ſeines Vaters. Die beiden folgenden Perioden der H.ſchen Schriftſtellerei ſind durch Herders Auftreten veranlaßt, doch ſo, daß die von dieſem behandelten Probleme ihm urſprünglich durch Hamann nahe gelegt waren.

II. Die ſprachphiloſophiſche Periode, 1772—1776. Als Herders Preisſchrift gekrönt war, die den Urſprung der Sprache auf Nachahmung zurückführte, trat ihm H. mit einer ebenſo tiefſinnigen wie humorvollen Abhandlung entgegen (IV, 6). Er betrachtet den Urſprung der Sprache in dem Sinne als göttlich, daß nahe Verbindung Gottes und des Menſchen durch Enthuſiasmus die Sprache hervorgerufen habe. Herder

nahm ſeine Anſicht zurück und verfaßte zu Bückeburg die Schrift, welche am meiſten H.s Einfluß verrät „Älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts, Riga 1774". H. tadelte an deren Stil die gehäuften Exklamationen und Interjektionen, freute ſich die von ihm ausgeſtreuten Samenkörner zu Blüten entwickelt zu ſehen, hoffte aber für die Zukunft auf reife Früchte (vgl. auch IV, 181). Inzwiſchen hatte er gegen Eberhard u. a. die „Beilage zu den Denkwürdigkeiten des ſel. Sokrates" (IV, 97) veröffentlicht, die auch durch ihren Einfluß auf Goethe bemerkenswert iſt. In ſeiner Neuen Apologie des Buchſtabens H (IV, 115) greift H. mit ſprühendem Witz die Oberflächlichkeit eines dünkelhaften Schulmeiſtertums an, das, jede Bedeutung der geſchichtlichen Entwickelung verkennend, im Kleinen und Großen das geſchichtlich Gewordene mit ſelbſtgefälliger Eigenmächtigkeit umgeſtalten will. Die hierophantiſchen Briefe (IV, 233) richten ſich gegen einen einflußreichen Kryptokatholiken, deſſen wahres Weſen H. eher als alle anderen durchſchaute. Hier, wie öfter bei H., werden Papſttum und Aufklärung als innerlich verwandte, weil im Grunde weltliche, Mächte behandelt. Andere z. T. recht bedeutende Schriften dieſer Periode ſiehe bei Gild. IV S. XX. — In den Jahren 1777 und 1778 wurde H.s edler, hochſtrebender Geiſt durch häusliche und amtliche Sorgen darartig niedergedrückt, daß ſeine Schriftſtellerei abermals ruhte. Andere aber ſorgten für die Verbreitung ſeiner Ideen, und das erfüllte ihn bald mit neuer Schaffensfreudigkeit. „Das Rauſchen Ihres Lorbeerhains, ſchreibt er an Herder, hat meine ſchlummernde Muſe geweckt."

III. Die letzte ſchriftſtelleriſche Periode H.s, 1779—1786: Verherrlichung des evangeliſchen Chriſtentums als der Religion der Offenbarungsthatſachen und der Gnadengüter. Auf äſthetiſchem Gebiet war der Sieg erfochten. Hier waren die Berliner Nicolaiten zum Geſpött der Stürmer und Dränger geworden, und das Nordlicht der Aufklärung verſchwand bei dem Sonnenaufgang unſerer klaſſiſchen Litteratur. Anders in der Philoſophie und Theologie. Hier am ſpäteſten durchgedrungen, behauptete ſich die Aufklärung am längſten. Die ſo gegebene Vereinfachung der Taktik ihrer Gegner traf mit der Entwickelung des H.ſchen Geiſteslebens zuſammen. Seine wunderbare Elaſtizität und Nachhaltigkeit bei der Rezeption unermeßlich verſchiedener Eindrücke, die nach allen Seiten überſchäumende Kraftnatur, der kecke Jugendmut, die ſpielende Leichtigkeit der Produktion ſind gewichen. Dafür hebt ſich aber aus der geärenden Gedankenwelt der feſte Kern empor. Aus dem thyrſusſchwingenden, durch die Berge ſtürmenden enthuſiaſtiſchen Propheten iſt ein ernſter Seher geworden, deſſen Blick unverwandt auf die Wahrheit *τὸ πᾶν Αὐτός* gerichtet iſt. Aber nicht will er ſtill und mild durch die Lande ziehn, ſondern, ſich und ſeinem Gott getreu, das Feuer der einen großen Leidenſchaft ſeines Lebens treu hegen, damit er, dem Simſon gleich, kämpfend und ſiegend von dem irdiſchen Schauplatz ſcheide. — Anknüpfend an ſeine ſchon 1775 geſchriebene Sibylle über die Ehe (IV, 223; Gild. II, 183; ungenau Minor 57) weiſt er 1779 in der Schrift *Κογξόμπαξ* den ſpäter oft erneuerten vergeblichen Verſuch zurück, auf das antike Myſterienweſen einen Beweis für die natürliche Religion zu gründen (VI, 1; Gild. II, 273; Poel II, 535). Als 1781 die Kritik der reinen Vernunft erſchien, war H. der erſte Leſer. Er hat zwar ſeinen Landsmann und Freund, deſſen Charakter und Scharfſinn er hochhielt, als Mitſtreiter gegen die Aufklärung betrachtet; trotzdem hat er auch den Kantiſchen Nationalismus bekämpft, in Schriften, die erſt lange nach ſeinem Tode veröffentlicht wurden, vor allem in der Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft (VII, 1; Gild. III, 73, woſelbſt auch Auszüge aus Sietze). Herders leichtfertige pathologiſche Metakritik giebt die Grundgedanken H.s nicht nur breitgetreten ſondern auch verzerrt wieder (vgl. auch Haym, Herder II, 244 ff. 662 ff.). Die Verwandtſchaft der H.ſchen und Hegelſchen Kritik Kants iſt unverkennbar (vgl. außer Hegel und Lietze [ſ. oben] Michelet, Geſch. der letzten Syſteme der Philoſophie in Deutſchland von Kant bis Hegel [1837] S. 300—318, und Roſenkranz S. 371 ff. ſeiner Geſchichte der Kantiſchen Philoſophie, Kants ſämtl. Werke ed. Roſ. XII). 1783 hatte Moſes Mendelsſohn das Programm der dem poſitiven Chriſtentum feindlichen ſelbſtgerechten Berliner Popularphiloſophie in „Jeruſalem oder religiöſe Macht und Judentum" entwickelt. Hiergegen iſt H.s reifſte theologiſche Schrift „Golgatha und Scheblimini [Pſ 110, 1], Erniedrigung und Erhöhung, Chriſtentum und Luthertum" gerichtet (Mai 1784; VII, 17; Gild. III, 79; Poel II, 566). Der erſte Teil hat heute nur litterarhiſtoriſches Intereſſe; in ihm unterzieht der chriſtliche Denker die naturrechtlichen Theorien ſeines Gegners einer vernichtenden Kritik. Im zweiten Teil aber, der unter fortwährender Bezugnahme auf M.s Behauptungen die chriſtlich-lutheriſche Anſchauung ausführt, iſt vieles unvergänglich. H.s letzte Schrift „Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren" (nämlich das Publikum) iſt Fragment geblieben. Sie iſt als Nachſchrift zu Golg. und Schebl.,

zugleich als Gegenstück zu den Sokrat. Denkw. aufzufassen (VII, 121; Gild. III, 321). Hatte sich früher der Grundgedanke seiner Autorschaft unter mancherlei spielendem Nebenwerk versteckt, so soll er sich jetzt enthüllen, als dem König geweiht, dessen Stadt (das obere) Jerusalem ist. — H.s Vorsehungsglaube war in seinen letzten Lebensjahren schwer geprüft worden, so waren z. B. die schmalen Einkünfte seiner seit 1777 bekleideten Stellung eines Packhofverwalters widerrechtlich geschmälert worden. Da trat in der Lage des genügsamen, in Gottvertrauen geduldigen, von gewissenhafter Sorge für seine Kinder erfüllten Mannes, der persönlich immer mehr zu vereinsamen drohte, eine unerwartete Wendung ein, durch F. H. Jakobi, Buchholz und die Fürstin v. Gallitzin. Wie sehr die Annäherung des ersteren ihn aufrichtete, wird am besten mit Leopold v. Rankes Worten gesagt (Werke XX, 101): „Ein ganz einsamer, von der Welt verstoßener, aus aller Wissenschaft zu Gott geretteter Mensch, immer verkannt, rückgestellt — nun auf einmal aus der Ferne her mit so warm liebender Hand angefaßt: wie er alle diese Liebe zurückgiebt, Rede steht von seinem Wesen und Leben, immer erstaunt, immer noch nicht glaubend, bis er endlich sieht von Aug' zu Aug' . . (das alles schildert der Briefwechsel)". Dann setzte ein ferner Verehrer seiner Schriften, Franz Buchholz von Wellbergen in Westfalen, zur Erziehung der Kinder H.s eine bedeutende Summe aus. Endlich schenkte ihm die Fürstin von Gallitzin, durch seine Schriften 1784 für den positiven Christenglauben gewonnen, ihre bewundernde Freundschaft (vgl. über dies Verhältnis den Aufsatz des Unterzeichneten N. Christoterpe 1891, 138—176). Er reiste nun, nachdem er anstatt des erbetenen Urlaubs für alle seine treu geleisteten Dienste den Abschied erhalten, nach Westfalen ab. Die zudringliche Fürsorglichkeit der ihn bemutternden beiden Schwestern Jakobis trieb ihn zur Flucht aus dem Hause des Freundes. Die begreifliche Verstimmung darüber hat das leider oft nachgesprochene Urteil in dem Brief J.s an Lavater vom 21. Januar 1788 hervorgerufen, das keineswegs als dessen volle Meinung betrachtet werden darf (vgl. Gild. VI, 251 und auch Schellings sämtl. Werke VIII, 114 ff.). Genau ein Jahr nach seiner Abreise aus Königsberg, am 21. Juni 1788, starb er zu Münster. Zunächst ließ ihn die Fürstin in ihrem Garten beerdigen, seine Grabschrift wurde aus 1 Ko 1, 23 und 25 zusammengestellt. Die Gebeine wurden 1851 auf dem protestantischen Kirchhof beigesetzt. Über die Behauptung, H. sei auf dem Wege zum Katholicismus gewesen, s. Bibl. XI, 39 f. — Eine dreifache litterarische Aufgabe ist noch zu erfüllen: die Edition ungedruckter Schriften, ein die litterarischen Bezugnahmen und Anspielungen erläuternder sachlicher Kommentar und eine systematisch geordnete Darstellung der Lehre Hamanns. **Arnold.**

Hamath s. Syrien.

Hamberger, Julius, gest. 1885. — Vgl. Allg. Ev.-Luth. KZ 1885 Nr. 49.

Julius Hamberger, ist am 3. August 1801 zu Gotha geboren. Er war der Enkel jenes Georg Christof Hamberger, dessen Werke über die allgemeine und deutsche Gelehrtengeschichte noch heute vielfach benützt werden. Der Vater Hambergers, Wilhelm, wurde im Jahre 1808 als erster Bibliothekar an die kgl. Bibliothek nach München berufen, und diese Stadt ist denn nun auch für unsern H. die eigentliche Heimat geworden. Hier hatte er sich in den entscheidenden Jahren seiner geistigen Entwicklung der fruchtbaren Anregungen zu erfreuen, welche von den durch Maximilian I. nach München berufenen Gelehrten ausgingen, unter denen insbesondere Schlichtegroll, Niethammer, Fr. H. Jakobi, Jakobs, Thiersch der Familie H.s auch persönlich nahe standen. Unter den einheimischen Lehrern war es vornehmlich Weiller, der, im Geiste Jakobis wirkend, die Neigung zum philosophischen Studium in ihm weckte. Seit den Tagen der Konfirmation war aber in der Seele des Jünglings auch das Verlangen immer stärker geworden, das Wort von der christlichen Wahrheit nicht bloß begriffsmäßig zu erfassen, sondern auch dem Wesen nach an sich zu erleben, und dieses Verlangen entschied schließlich für ihn die Wahl des Berufs. Statt der künstlerischen Laufbahn, für die er nicht geringe Anlagen zu haben schien, wählte er das Studium der Theologie und bezog nach Beendigung seiner Gymnasial- und Lycealstudien die Universität Erlangen. Er fand hier die orthodoxe wie die pietistische Richtung vertreten; aber keine von beiden mochte ihn völlig zu befriedigen. Jene schien ihm noch zu sehr mit rationalistischen Elementen versetzt zu sein und auch der rechten Lebenswärme zu ermangeln, diese war ihm zu engherzig. Am liebsten las er Schriftsteller wie Fénelon, Claudius, Hamann, bei denen er nicht nur volle Anerkennung der biblischen Wahrheit fand, sondern auch einen weiten für das Göttliche in Natur und Geschichte erschlossenen Sinn. Nachdem er die theologische Anstellungsprüfung bestanden, erhielt er im

Jahre 1828 die Stelle eines proteſtantiſchen Religionslehrers am kgl. Kadettenkorps, ſowie auch an der Pagerie in München, in welchem Amte er bis zum Schluſſe ſeiner mehr als fünfzigjährigen Lehrthätigkeit mit unverdroſſener Treue gewirkt hat. Im Jahre 1829 verheiratete er ſich mit Karoline Weber, einer Katholikin, deren treffliche Charaktereigenſchaften ſowie tiefreligiöſer und zugleich vorurteilsfreier Sinn ihn über die Bedenken hinwegſehen ließen, welche bei ſeinem Berufe der Ehe mit einer Katholikin entgegenzuſtehen ſchienen.

Wie ſehr nun auch der Lehrberuf H. in Anſpruch nahm — denn auch noch an andern als den genannten Anſtalten war er in der Folge auf längere oder kürzere Zeit mit Unterricht beſchäftigt — ſo fand er doch noch Zeit, auch eine reiche litterariſche Thätigkeit zu entfalten, jedoch ohne daß dabei der Schriftſteller dem Lehrer Eintrag gethan hätte. Letzteres hätte ſchon ſeine ſtrenge Gewiſſenhaftigkeit nicht zugelaſſen; dazu waren auch die Gegenſtände ſeiner litterariſchen Arbeiten von ſolcher Natur, daß er von ihnen für ſeinen Lehrerberuf nur die wirkſamſte Förderung gewinnen konnte. Vernunft und Offenbarung hatten im Verlaufe der Zeit vielfach eine ſo gegenſätzliche Auffaſſung erfahren, daß darunter die geſunde Entwicklung des geiſtigen Lebens litt. In H. war darum ſchon frühe das Verlangen erwacht, das Verhältnis jener Wahrheitsquellen zu einander richtiger zu erfaſſen, um in den Stand geſetzt zu ſein, die geoffenbarte göttliche Wahrheit zugleich als die einzig vernunftmäßige nachweiſen zu können. Mit dem größten Intereſſe folgte er darum auch den Vorleſungen, welche Schelling im Anfang der dreißiger Jahre in München über Philoſophie der Mythologie und Philoſophie der Offenbarung hielt, weil er von ihnen eine Ausgleichung des vorhandenen Zwieſpalts erwartete. Aber H. konnte auch in dieſer letzten Geſtaltung der Philoſophie Schellings keine volle Befriedigung finden, da ſie der Idee eines allvollkommenen Gottes noch keineswegs entſprach. Denn auch jetzt noch identifizierte Schelling die Natur in Gott mit der Natur der Welt, und machte ſomit die Welt zur Bedingung, wenn auch nicht mehr des göttlichen Selbſtbewußtſeins überhaupt, ſo doch der vollen Entfaltung desſelben. Damit aber war die Welt nicht eine freie Schöpfung Gottes, ſondern ein notwendiges Moment in der Selbſtentfaltung des göttlichen Lebens, alſo ein Beſtandteil des göttlichen Weſens ſelbſt.

Um dieſe Zeit kam H. durch einen ſeiner philoſophiſchen Freunde, Emil Braun, mit Franz von Baader und deſſen Schüler Franz Hoffmann (ſpäter Profeſſor der Philoſophie in Würzburg) in perſönliche Verbindung, und bei Baader fand H. etwa das, was er bei Schelling noch vermißte, dem Weſen nach dieſelben Potenzen des göttlichen Lebens wie bei jenem, aber dieſe in einem Verhältniſſe zu einander gedacht, daß als Produkt der Evolution des Naturprinzips in Gott zunächſt nicht die Welt, ſondern Gottes eigene Herrlichkeit und Leiblichkeit ſich ergab, die Welt ſelbſt aber als ein mit Freiheit geſchaffenes Nachbild der göttlichen Herrlichkeit erſchien. Die Elemente der Baaderſchen Theoſophie aber ſah Hamberger mit Baader ſelbſt hinwieder in Jakob Böhme gegeben, von welchem er, wie ſchon früher Ötinger, urteilte, daß ſeine Grundbegriffe mit denen der Schrift übereinſtimmten, und daß nur der Mangel philoſophiſcher Schulung und die Unzulänglichkeit ſeiner Bilderſprache der Grund geweſen ſei, warum Böhme ſo viele Mißdeutung erfahren habe und ſeine tiefe Gotteserkenntnis minder fruchtbar für die philoſophiſche und theologiſche Wiſſenſchaft geworden ſei. Auf Grund der Prinzipien Baaders und Böhmes arbeitete denn nun H. ſein erſtes größeres Werk „Gott und ſeine Offenbarungen in Natur und Geſchichte“ aus, das im Jahre 1836 gedruckt wurde, und 46 Jahre ſpäter noch einmal in einer revidierten Auflage erſchien. Hamberger ſucht in dieſem Werke die bibliſche Offenbarung in ihrer Einheit mit der Vernunft, oder vielmehr als die höhere Vernunft ſelbſt zu erweiſen, ſo daß erhellt, daß ein Zwieſpalt zwiſchen Glauben und Wiſſen weder in der Natur des Glaubens noch in der des Wiſſens begründet ſei. Eine ſorgfältige Auswahl von Zeugniſſen bedeutender Schriftſteller aus allen Jahrhunderten beleuchtet oder bekräftigt die Sätze des Buches, die auch da, wo ſie befremdlich erſcheinen, Beachtung abnötigen und Anregung gewähren, während die ganze Schrift durch die Lichtblicke, die ſie eröffnet, ſowie durch religiöſe Innigkeit und Schönheit der Darſtellung anzieht.

Was Hamberger in ſeinem größeren Werke für Lehrer und Gebildete überhaupt niedergelegt hatte, das ſuchte er in einem „Lehrbuche der chriſtlichen Religion“ (1. Aufl. 1839, 3. Aufl. mit d. T.: Die bibliſche Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geſchichte, 1877) auch unmittelbar für die Schule nutzbar zu machen. Die verſchiedenen Wiſſensgebiete und Berufskreiſe, in welche die Zöglinge der Mittelſchule unmittelbar nach ihr eintreten, ſind jetzt vielfach von Anſchauungen beherrſcht, welche den Grundwahrheiten des Chriſtentums entgegenſtehen. Da iſt es die Pflicht der Mittelſchule, ihren Zöglingen die Möglichkeit einer Verſöhnung zwiſchen Glauben und Wiſſen darzuthun, damit ſie nicht

wehrlos mit ihrem Glauben den Angriffen einer falschen Weisheit erliegen. Und so ist denn auch H.s Lehrbuch insbesondere da, wo es die christliche Gottes- und Weltanschauung im Gegensatz zu den ihr widerstreitenden Auffassungen entwickelt und rechtfertigt, ein sehr wertvoller Beitrag für die Litteratur der Schule. Nicht mindere Anerkennung verdient die eingehende und klare Darlegung der christlichen Sittenlehre. Wenn trotzdem das Buch als kirchliches Lehrmittel nur wenig Eingang hat finden können, so dürfte der Hauptgrund darin liegen, daß, trotz mancher Besserungen in der 2. Auflage, die konfessionellen Gegensätze zu sehr verwischt sind, und daß der Verfasser durch seine irenische Neigung abgehalten wird, die Konsequenzen des protestantischen Prinzips mit der nötigen Schärfe und Klarheit hervorzuheben.

Bei der hohen Bedeutung, welche Böhme für eine im biblisch-gläubigen Christentum wurzelnde Philosophie unleugbar besitzt, glaubte H. eine sehr zeitgemäße Arbeit zu unternehmen, wenn er die vielfach dunklen Schriften dieses tiefsinnigen Philosophen dem Verständnis erschlösse. Und so ließ er denn im Jahre 1844 das Buch „Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme" erscheinen, in welchem er die bezeichnendsten Stellen aus Böhmes Schriften unter wörtlicher Wiedergabe in systematischer Weise geordnet und die schwierigeren kurz erläutert hat. Eine umfassende Einleitung, welche über das Leben und die Schriften Böhmes, über das Verhältnis seiner Lehre zur Philosophie und Theologie und über die Geschichte der Böhmeschen Lehre handelt, erhöht den Wert dieses Buches. Dieser Arbeit reihten sich später die Herausgabe der Vorlesungen Baaders über Böhme in der Hoffmannschen Gesamtausgabe der Werke Baaders (Bd 13, 1855), einige kleinere Abhandlungen und der Artikel über Böhme in der 2. Auflage dieser Real-Encyklopädie an.

Auch den Geistesverwandten Böhmes, den Theosophen Fr. Christoph Ötinger, suchte H. der Gegenwart wieder näher zu bringen, indem er 1845 dessen „Selbstbiographie", 1849 eben desselben „Biblisches Wörterbuch" und 1852 eine Übersetzung seiner „Theologia ex idea vitae" mit erläuternden Anmerkungen herausgab.

Theosophie ist Spekulation über das Sein Gottes und dessen Verhältnis zum geschöpflichen Sein auf Grund der Mystik. Mystik aber ist das Leben der Seele im unmittelbaren Verkehr mit Gott — H. ist auch den Aussagen der christlichen Mystik in den verschiedenen Jahrhunderten nachgegangen, und diesen Bemühungen verdanken wir wie eine Reihe von Abhandlungen über die Mystik, so insbesondere die schöne Sammlung „Stimmen aus dem Heiligtum der christlichen Mystik und Theosophie" (2 Bde, 1857) und eine revidierte Ausgabe der zu Frankfurt im Jahre 1826 erschienenen Predigten Taulers (1864). Für diese Ausgabe hat H. die Kopie einer Straßburger Handschrift verwerten können, welche zu den ältesten und besten Taulerhandschriften gehörte, im letzten Kriege aber zu Grunde gegangen ist.

Hambergers letzte größere und selbstständige Arbeit ist eine Monographie über die himmlische Leiblichkeit, die er unter dem Titel „Physica sacra" 1869 herausgegeben hat. Nachdem er in übersichtlicher Weise eine Geschichte dieses Begriffes im Zusammenhang mit den verschiedenen theologischen und philosophischen Richtungen gegeben, versucht er denselben aus der Idee der Vollkommenheit Gottes abzuleiten und seine Bedeutung für eine Reihe theologischer Lehren, sowie für die Verteidigung des Christentums gegen die Angriffe der spiritualistischen Philosophie nachzuweisen.

Neben den genannten größeren Arbeiten hat H. noch eine nicht geringe Zahl von Abhandlungen, Aufsätzen und Rezensionen in verschiedenen Zeitschriften (GgA, Zöckler, Beweis des Glaubens 2c.) und in encyklopädischen Werken, so namentlich auch in dieser theologischen Real-Encyklopädie erscheinen lassen. Daneben sind noch zwei Anthologien vom Jahre 1870 zu erwähnen, die eine aus den Schriften Fr. H. Jakobis mit dem Titel „Aus dem Leben für das Leben", die andere aus denen Johannes von Müllers: „Licht der Geschichte". Ein Teil der erwähnten Abhandlungen und Aufsätze ist dann von ihm selbst gesammelt und unter dem Titel: „Christentum und moderne Kultur" in drei Bänden (1865, 1867, 1875) herausgegeben worden. Wir finden darunter verschiedene Charakterbilder, die sich durch treffende Charakteristik, sowie durch Schönheit und Wärme der Darstellung auszeichnen, so die Aufsätze über Mozart, Schiller, Chodowiecki, Passavant, die Herzogin Helene von Orleans und über Maximilians II. von Bayern Liebe zu den Wissenschaften. In ihnen allen sucht der Verfasser den Zusammenhang nachzuweisen, in welchem unser sittliches, ja unser ganzes Kulturleben mit den höchsten Offenbarungswahrheiten steht oder stehen sollte, um durch sie seine Förderung und Vollendung zu empfangen. Mit jener letztgenannten Schilderung aber wollte H. dem dahingeschiedenen edlen Fürsten zugleich einen Kranz persönlichen Dankes auf das Grab legen; denn oft hatte ihn derselbe zu sich

rufen lassen, um von ihm Aufschlüsse über die Philosophie Schellings und Baaders zu empfangen, und ihn durch manche Beweise der Wertschätzung ausgezeichnet.

Hambergers schriftstellerische Thätigkeit entsprach einem Bedürfnisse zahlreicher Zeitgenossen, welche nach einer Periode flacher Verstandesaufklärung und einer dem Christentum widerstreitenden Philosophie eine philosophische Erkenntnis erstrebten, welche mit der biblischen Offenbarung im Einklang wäre. H. war weder ein neuer schaffender Geist, der auf früher nicht betretenen Wegen zu neuen Resultaten gelangt wäre, noch war er überwiegend kritische Natur, die sich mit Vorliebe mit der Bekämpfung des Irrtums beschäftigt hätte; aber mit echt spekulativem Geiste den höchsten Aufgaben menschlicher Erkenntnis zugewendet und von einem feinen Sinne für alles Große und das Leben Fördernde geleitet, war er unablässig bemüht, die seinem Wahrheitsideale entsprechenden Geistesschätze der Alt- und Neuzeit zu ermitteln und sie wie für die eigene Erkenntnis zu verwerten, so auch als ein wirksames Ferment in das Geistes- und Kulturleben der Gegenwart einzuführen. Sein Ziel aber, die Erkenntnis der biblischen Wahrheit in ihrer Harmonie mit Natur und Geschichte glaubte er nicht erreichen zu können, wenn er nicht unter beständiger sittlicher Arbeit an sich selbst die Harmonie des eigenen Lebens gewänne und seine mannigfaltigen Gaben in den Dienst des religiösen Geistes stellte, der ihn beseelte. Und so machte denn auch Hambergers persönliche Erscheinung den wohlthuenden Eindruck, den eine in sich harmonische Natur hervorzurufen pflegt. Eine heitere Ruhe war über sein Wesen und die schönen Züge seines Antlitzes ausgebreitet. Seine Milde und Freundlichkeit im Umgang ruhte auf dem stillen Grunde tiefer Gottes- und Menschenliebe. Bis in sein hohes Alter streng gegen sich selbst und den Grundsätzen einer geistigen und sittlichen Diätetik mit unbeugsamer Beharrlichkeit Folge gebend, war er gegen Andere nachsichtig, bescheiden und voll freudiger Anerkennung des Guten und Tüchtigen, wo nur immer es ihm entgegentreten mochte.

Der Gang seines äußeren Lebens war der mühsame und stille eines Schulmannes und Gelehrten. Er selbst hat ihn seinen Freunden in einem schlichten Büchlein „Erinnerungen aus meinem Leben" beschrieben, als er, in den Ruhestand getreten, seine Vergangenheit noch einmal an sich vorüberziehen ließ. Es war ihm vergönnt, seine geistigen Kräfte sehr lange zu gebrauchen, bis sie ihm endlich bei zunehmender Körperschwäche, die ein Unfall im letzten Jahre seines Lebens noch vermehrte, den Dienst versagten. Am 5. August 1885 ist er, nachdem er eben das 84. Jahr seines Lebens zurückgelegt hatte, aus dieser Zeitlichkeit geschieden.

Wilhelm Preger†.

Hamburg, Erzbistum. — J. M. Lappenberg, Hamburgisches Urkundenbuch, Hamb. 1842. Adami Brem. Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum MG SS VII, S. 267; Annales Hamburgensis SS XVI S. 380; Series Brem. et Hammab. episc. SS VII S. 389; Hasse, Schleswig-Holst.-Lauenb. Regesten 1885 ff.; Rettberg, KG Deutschl. 2. Bd 1848 S. 490; Koppmann, Die ältesten Urkunden des EB. Hamburg-Bremen, Hamb. 1866; Dehio, Gesch. des EB. Hamburg-Bremen 2 Bde Berl. 1878; Hauck, KG Deutsch. 2. Bd S. 620; Tamm, Die Anfänge des EB. Hamburg-Bremen, Jena 1888; FdG 24. Bd; vgl auch d. A. Anskar Bd I S. 573 und Adalbert Bd I S. 149 und die dort angegebene Litteratur.

Sachsen nördlich der Elbe leistete der Annahme des Christentums am längsten Widerstand; man hört zum erstenmal i. J. 780 davon, daß Nordleudi sich hätten taufen lassen. Aber das geschah in Orhaim (Ohrum an d. Ocker südlich von Wolfenbüttel), und war also nur ein an Karl gemachtes Zugeständnis und nicht Frucht der Missionsarbeit Annal. Lauriss. z. 780 S. 56). Die erste Kirche in Hamburg ist sicher erst nach 804 erbaut worden: denn sie wurde von Amalar von Trier geweiht, der in diesem Jahre sein Amt antrat (vita Ansk. 12 S. 33). Amalar wird an der Spitze der Mission gestanden sein. Später trifft man in dieser Stellung einen Prediger Namens Heridac; er war keinem der Nachbarbischöfe untergeordnet (ibid.). Als Ludwig d. Fr. die Organisation der sächsischen Bistümer vollendete, teilte er das Land zwischen Bremen und Verden (ibid.). Später jedoch änderte er seinen Gedanken. Im Zusammenhang mit der von ihm begonnenen skandinavischen Mission schien ihm die Errichtung eines Erzbistums an der deutschen Nordgrenze wünschenswert, und er ließ demnach im Herbst 831 Anskar von seinem Bruder Drogo von Metz zum Erzbischof einer neugebildeten Diöcese Hamburg konsekrieren (s. d. A. Anskar Bd I S. 575). Ihr Gebiet wurde durch Abtretungen von Bremen und Verden gewonnen. Das Christentum befand sich hier noch sehr im Anfangsstadium; es gab im ganzen Land nur vier Taufkirchen: Hamburg für Stormarn, Heiligenstedten und Schönefeld für Holstein und Meldorf für die Ditmarschen (vita Ansk. 22 S. 47).

Auch Suffragane hatte Hamburg zunächst nicht. Dagegen ernannte Papst Gregor IV. den EB. von Hamburg zum päpstlichen Legaten für den Norden und Osten Europas (Jaffé 2574, interpoliert). Dem glänzenden Titel entsprach die Wirklichkeit zunächst sehr wenig. Nachdem vollends Hamburg i. J. 845 von den Normannen zerstört worden war, konnte der Fortbestand des Bistums nur dadurch möglich gemacht werden, daß Ludwig d. D. die Diöcese Bremen mit ihm vereinigte (s. Bd III S. 375). Nikolaus bestätigte diese Maßregel i. J. 864 (Jaffé 2759). Sie hatte gleichwohl langwierige Streitigkeiten zur Folge. Denn EB Hermann von Köln erkannte die Beschränkung der Kölner Rechte nicht an; er forderte i. J. 890 von Stefan V. (Jaffé 3458 und 3470) und nach dessen Tod von Formosus die Rückgabe Bremens. Der letztere verfügte, daß eine Synode unter dem Vorsitze Hattos von Mainz die Angelegenheit untersuche. Das geschah 892 auf einer Synode zu Frankfurt. Auf ihr Gutachten gestützt, entschied Formosus, Bremen sollte so lange mit Hamburg verbunden bleiben, bis Hamburg eigene Suffraganbistümer erhalte Jaffé 3487 ff. (über die hiermit in Verbindung stehenden Fälschungen s. Dehio, Krit. Ausf. X, S. 58 f.). Ein halbes Jahrhundert später wurden die ersten Hamburger Suffraganbistümer gegründet: Erbischof Adaldag weihte im Sommer 947 Bischöfe für Schleswig, Ripen und Aarhus (Jaffé 3641, interpoliert), wahrscheinlich noch später folgte die Gründung des Bistums Oldenburg (Adam II, 24 S. 58 f.). Die Verbindung Bremens mit Hamburg blieb gleichwohl erhalten, da Brun von Köln auf Bremen verzichtete (Adam II, 5 S. 45 f.). Doch blieb das nordische Missionsgebiet ein unsicherer Besitz. Zwar gelang es EB. Unwan seine Metropolitanrechte über Dänemark, Norwegen und Schweden zu behaupten (KG D.s II, S. 642 ff.); aber er konnte nicht verhindern, daß die nordischen Kirchen zu Nationalkirchen wurden. Es war demnach nur eine Frage der Zeit, wann sie sich von Hamburg trennen würden. Im Zusammenhang mit dem großen Kirchenstreit hat Gregor VII. die Scheidung angebahnt (Greg. Registr. II 51 S. 167 f.), Paschalis II. hat sie i. J. 1104 durch die Erhebung Lunds zum Erzbistum vollzogen (Saxo Grammat. XII S. 609 ed. Müller). Der Erfolg, den EB. Adalbero auf der Lateransynode von 1123 errang (Jaffé 7040), hielt den Gang der Dinge nur für einen Moment auf, obgleich auch Innocenz II. 1133 die alten Rechte Hamburgs auf Leitung der nordischen Kirche bestätigte (Jaffé 7622). Denn derselbe Innocenz hat 1137 die endgiltige Trennung der nordischen Länder aus dem kirchlichen Verband mit Hamburg herbeigeführt (Ann. Rod. z. d. J. MG SS XVI S. 708). Dagegen hat Hamburg nicht nur seine Rechte über das Wendenbistum Oldenburg behauptet, sondern bei der Gründung der Bistümer Mecklenburg (Schwerin) und Ratzeburg auch diese für seinen Sprengel gewonnen.

Bischofsliste: Anskar 831—865, Rimbert 865—888, Adalgar 888—909, Hoger 909—915, Reginward 915—918, Unni 918—936, Adaldag 936—988, Liäwizo I. 988—1013 Unwan 1013—1029, Liäwizo II. 1029—1032, Hermann 1032—1035, Alebrand-Bezelin 1035—1043, Adalbert 1043—1072, Liemar 1072—1101, Humbert 1101—1104, Friedrich 1104—1123, Adalbero 1123—1148, Hartwich I. 1148—1168, Baldewin I. 1168—1178, Bertold 1178—1179, Siegfried 1179—1184, Hartwich II. 1185—1207, Burkard I. 1207, Gerhard I. 1210—1219, Gerhard II. 1219—1258, Hildebold 1259—1273, Gislebert 1274—1306, Heinrich I. † 1307, Johann I. 1310 bis 1327, Burkard II. 1327—1344, Otto I. 1345—1348, Gottfried 1348—1360, Albert 1360—1395, Otto II. 1395—1406, Johann II. 1406—1421, Nikolaus 1421—1437, Baldewin II. 1437—1442, Gerhard III. 1442—1463, Heinrich II. 1463—1496, Johann III. 1496—1511, Christof 1512—1558. **Hauck.**

Hamburg. Kirchliche Verfassung und Statistik. Litteratur: Statistik des Hamburger Staates, bis jetzt XVIII Hefte; Statistisches Handbuch für den hamb. Staat, Hamburg 1891, 4. Aufl. 8°; G. Ritter, Zehn Jahre Civilstandsamt in Hamburg, Hamburg 1876, 8°; verschiedene Aufsätze in Behrmann, Monatsschrift für die evangel. luth. Kirche Hamburgs 1880—85 Hamburg L. Gräfe; und v. Broecker, Zeitschrift für die evang. luth. Kirche Hamburgs ebenda Band 1—4, 1894—98; derselbe bearbeitet alljährlich die kirchliche Statistik, deren 34. Jahrgang 1898 in Vorbereitung ist.

Die Einführung der Reformation in Hamburg kam im Jahre 1529 mit der Annahme der Bugenhagenschen Kirchenordnung zum Abschluß; die noch fortdauernden Streitigkeiten der Stadt mit dem Domkapitel hatten für die finanzielle Stellung der Geistlichen wohl große Bedeutung, waren aber im übrigen politischer Art. Hamburg wurde damals eine lutherische Stadt, und eine solche blieb es bis zur französischen Besetzung im Anfange unseres Jahrhunderts. Kirche und Staat waren aufs engste mit einander verbunden, so

daß z. B. auch die Bürger, welche in die wichtigeren ſtädtiſchen Ämter eintreten wollten, größtenteils zuvor durch die niederen kirchlichen Ämter hindurchgehen mußten und die älteſten Kirchenvorſteher, Oberalten genannt, die eigentlichen Vertreter der Bürgerſchaft dem Senate gegenüber waren. Die Kirche als ſolche hatte eine Geſamtvertretung nur in den ſtädtiſchen Behörden. Wer nicht lutheriſch war, ſollte nach dem 59. Artikel des Rezeſſes vom Jahre 1529, der im Rezeſſe vom Jahre 1603 noch wörtlich wiederholt iſt, „in dieſer Stadt und ihrem Gebiete nicht geduldet, gerichtlich verfolgt und nach Gelegenheit der That beſtraft werden", denn „die Einigkeit in der Religion ſei auch das rechte Band des Friedens und des Vertrauens in politiſchen Angelegenheiten", wie es im Rezeß von 1603 heißt. Als dann namentlich infolge erweiterter Handelsbeziehungen fremde Reformierte ſich in Hamburg niederließen, wurde nichtlutheriſchen Chriſten geſtattet, in den Häuſern der Geſandten ihrer Staaten einen ſogenannten ſtillen Gottesdienſt abzuhalten; ſo ſchon 1567 den Engländern, 1605 den Holländern u. ſ. f.; doch konnten ſie nicht Bürger werden und deshalb auch keinen Anteil am Regimente erhalten. Infolge des weſtfäliſchen Friedens mußten Reformierte, Mennoniten und Katholiken zwar geduldet werden, aber ſie blieben mannigfachen Beſchränkungen unterworfen; die meiſten Nichtlutheraner hielten, wie die Memoniten noch heute, ihren Gottesdienſt in dem benachbarten Altona gemeinſam mit ihren in Altona wohnenden Glaubensgenoſſen. Durch den Rat- und Bürgerſchluß vom 19. September 1785 ward den Reformierten und Katholiken freie, ſtille Religionsübung geſtattet, ſo daß ſie nicht mehr nur unter dem Schutze fremder Mächte, ſondern unter der Aufſicht und Gerichtsbarkeit der hamburgiſchen Obrigkeit ihren Gottesdienſt „abwarten" konnten, was als ein „auf die Befeſtigung der Vorrechte der herrſchenden Kirche abzielender" Beſchluß angeſehen wurde. Nach den Freiheitskriegen erhielten die Reformierten, Mennoniten und Katholiken die ſämtlichen Bürgerrechte der Lutheraner, abgeſehen von der Wählbarkeit zu den bürgerlichen Kollegien, die eben zugleich lutheriſch-kirchliche waren, und nun durften ihre „Gebäude für die Gottesverehrung auch das äußere Anſehen einer Kirche haben". Die Verfaſſung der freien und Hanſeſtadt Hamburg vom 28. September 1860 gewährleiſtet im 110. Artikel dann volle Glaubens- und Gewiſſensfreiheit und beſtimmt, daß der Genuß der bürgerlichen und ſtaatsbürgerlichen Rechte durch das religiöſe Bekenntnis weder bedingt noch beſchränkt wird. Ein an demſelben Tage publiziertes Geſetz, betreffend die Verhältniſſe der evangeliſch-lutheriſchen Kirche, beſtimmte, daß und wie für die lutheriſche Kirche eine Kirchenordnung geſchaffen und daß die Regelung der Verhältniſſe dieſer Kirche zum Staat in Bezug auf die gegenſeitigen Rechte und Verbindlichkeiten, unter Berückſichtigung der hiſtoriſch begründeten Anſprüche der Kirche an den Staat" durch ein Geſetz erfolgen ſolle. Infolge hiervon kam dann nach zehnjährigen Verhandlungen die am 9. Dezember 1870 publizierte „Verfaſſung der evangeliſch-lutheriſchen Kirche im hamburgiſchen Staate" zu ſtande, zunächſt nur für den Stadtkreis; im Juli 1876 wurde dieſe dann, nachdem ſie die dazu erforderlichen Zuſätze erhalten hatte, auch in den 16 Kirchengemeinden des Landes eingeführt. Die Anſprüche der lutheriſchen Kirche an den Staat wurden dadurch abgefunden, daß das St. Johanniskloſter, welches durch glücklichen Verkauf eines großen Grundbeſitzes ein zu ſeinen jetzigen Zwecken in keinem Verhältnis ſtehendes Vermögen gewonnen hatte, veranlaßt ward, einen großen Teil desſelben der lutheriſchen Kirche zu ſchenken; doch reichen die Einkünfte der aus dieſer Schenkung gebildeten „Kirchenhauptkaſſe" nicht aus, die ſtets wachſenden Bedürfniſſe der Kirche zu befriedigen. Darum hat man ſich nach langem Bedenken zur Einführung einer Kirchenſteuer entſchließen müſſen, die allerdings nur ſehr mäßige Sätze hat. Die Verteilung derſelben iſt nach einem etwas verwickelten Modus gemacht, von dem gleich die Rede ſein ſoll. Dieſe Steuer erregte manchen Widerſpruch, führte ſogar zu gerichtlichen Verhandlungen, in denen entſchieden ward, daß ihre Einführung mit der Kirchenverfaſſung, welche nur der Einzelgemeinde das Beſteuerungsrecht zuſchreibe, nicht aber der Geſamtkirche, in Widerſpruch ſtehe. Daraufhin änderte die Synode den betreffenden Paragraphen, und ſeitdem wird die Steuer mit jährlich wachſendem Ertrage ruhig erhoben und gezahlt. Auch, als bei den immer ſteigenden kirchlichen Bedürfniſſen der wachſenden Stadt eine Erhöhung nötig ward, welche in vortrefflicher Weiſe aber lediglich die oberen Stufen traf, indem man nur eine andere, mehr gegliederte Klaſſeneinteilung ſchuf, iſt von Widerſtand oder Weigerung nichts zu ſpüren geweſen oder wenigſtens iſt der Unwille nicht über Velleitäten hinausgegangen. Die Steuer beginnt bei einem Einkommen von 1500 Mark und ſteigt durch 9 Stufen von 1 bis zu 300 Mark. Ein Vergleich, den D. Manchot angeſtellt hat, mit den Steuern anderer Kirchen ergiebt, daß dies ungemein beſcheidene Forderungen ſind. Das Maximum iſt höher bei uns, als z. B. in Breslau und Altona, dafür ſind die Ein-

kommen unter 5000 Mark bei uns ſehr viel weniger in Anſpruch genommen, als ſonſt irgendwo, und das Maximum tritt erſt bei 75000 Mark Jahreseinkommen ein. Der Ertrag der Steuer iſt pro 1898 421659 Mark geweſen. Die Verteilung findet, ſeitdem die Steuererhöhung Geſetz iſt, ſo ſtatt, daß 40% des Nettoertrages (genau das durch die Erhöhung gewonnene Plus) an die Kirchenhauptkaſſe gehen für allgemein kirchliche Bedürfniſſe, die anderen 60% fallen den Gemeinden zu und zwar zur Hälfte nach Maßgabe der in der betreffenden Gemeinde aufgebrachten Steuer, zur anderen Hälfte nach Verhältnis der Zahl ihrer zur evangeliſch-lutheriſchen Kirche gehörigen Einwohner. Mit der Steuererhöhung war eine Reviſion der Verfaſſung verbunden (1895), nach der jetzt die kirchlichen Verhältniſſe Hamburgs folgende ſind. Die Angelegenheiten jeder einzelnen Gemeinde leitet der Kirchenvorſtand, zuſammengeſetzt aus zwei Kirchſpielsherren (evangel.-luth. Mitglieder des Senats), bei denen der Vorſitz ruht, den Paſtoren der Gemeinde, drei auf Lebenszeit gewählten Gemeindeälteſten und im erſten Kirchenkreiſe 24, im zweiten Kirchenkreiſe 12 Kirchenvorſtehern, auf 10 Jahre gewählt, von denen alle 5 Jahre die Hälfte ausſcheidet. In den beiden Landkreiſen (dritter und vierter Kirchenkreis) iſt der Kirchenvorſtand ebenſo zuſammengeſetzt, nur ohne Gemeindeälteſte. Die Wahl der Kirchenvorſteher findet ſo ſtatt, daß der Kirchenvorſtand doppelt ſo viel Kandidaten vorſchlägt, als Vorſteher zu wählen ſind. Die Gemeinde wählt, iſt aber nur für die Hälfte der zu wählenden Vorſteher an die Vorſchlagsliſte gebunden und kann für die andere Hälfte nach freiem Ermeſſen auch ſolchen ihre Stimme geben, an die der Kirchenvorſtand nicht gedacht hat. Stimmberechtigt iſt jeder irgendwie als ſelbſtſtändig zu betrachtende Einwohner der reſp. Gemeinde, ſofern er Kirchenſteuer zahlt oder ſich in das bei jeder Kirche geführte Wahlmännerregiſter hat eintragen laſſen. Dadurch iſt vermieden, daß das aktive Wahlrecht als Korrelat zur Steuer gefaßt werden kann. Die laufenden Geſchäfte jeder Gemeinde beſorgt der Verwaltungsausſchuß (Beede). Er beſteht in den beiden erſten Kirchenkreiſen aus einem Gemeindeälteſten, vier Kirchenvorſtehern und dem erſten Geiſtlichen, doch hat der letztere kein Stimmrecht; in den beiden Landkreiſen aus dem Paſtor, der den Vorſitz führt, und drei Kirchenvorſtehern. Sämtliche Ämter ſind Ehrenämter. So haben wir alſo jetzt vier Kirchenkreiſe. 1. Den erſten bildet weſentlich die innere Stadt mit den früheren Vorſtädten (8 Gemeinden mit 32 Paſtoren und 3 Anſtaltsgeiſtlichen). Die Paſtoren dieſes Kreiſes bilden das Miniſterium; die erſten Geiſtlichen an den fünf Hauptkirchen (der inneren Stadt) heißen Hauptpaſtoren. Sie bilden die Prüfungskommiſſion für die Kandidaten. Aus ihrer Zahl wählt das Patronat den Senior, der allen Kollegien der Geiſtlichen präſidiert. 2. Den zweiten Kirchenkreis machen aus die früher zum Landgebiet gerechneten Vororte (7 Gemeinden mit 21 Paſtoren und 3 Anſtaltsgeiſtlichen). 3. u. 4. Der dritte Kirchenkreis umfaßt das Landgebiet mit Ausnahme der Landherrſchaft Ritzebüttel, welche den vierten Kirchenkreis bildet (11 reſp. 3 Gemeinden mit 11 reſp. 3 Paſtoren). Die Geiſtlichen der drei letzten Kreiſe bilden ähnliche Kollegien, wie das Miniſterium, denen das Recht der eigenen Disziplin über die ihnen angehörigen Geiſtlichen zuſteht und die bei Veränderungen der gottesdienſtlichen Ordnungen, der Liturgie, Agende, Perikopen, überhaupt bei allem, was ſich auf Glauben und Lehre der Kirche bezieht, gehört werden müſſen. Aus dieſen Kirchenvorſtänden gehen die vier Konvente hervor, denen Beratung und Beſchlußfaſſung über ſämtliche gemeinſame Angelegenheiten der zu ihnen gehörenden Gemeinden gebührt. Sie ſind zuſammengeſetzt im 1. Kreis aus den beiden Präſidialmitgliedern des Kirchenrats, den fünf Hauptpaſtoren und je fünf (einem geiſtlichen und vier weltlichen) Abgeordneten der Kirchenvorſtände; im 2. Kreis aus den beiden Präſidialmitgliedern des Kirchenrats, dem Senior und je drei (einem geiſtlichen, zwei nichtgeiſtlichen) Abgeordneten der Kirchenvorſtände; im 3. und 4. Kreis aus zwei vom Senate zu ernennenden Präſidialmitgliedern, dem Senior, den Paſtoren und je zwei nichtgeiſtlichen Abgeordneten. Die Konvente des erſten und zweiten Kirchenkreiſes mit neun (drei geiſtlichen, ſechs nichtgeiſtlichen) Abgeordneten des dritten und drei (einem geiſtlichen, zwei nichtgeiſtlichen) Deputierten des vierten Kreiſes bilden die Synode (80 Mitglieder und zwar 24 geiſtliche, 56 nichtgeiſtliche), die regelmäßig einmal, gewöhnlich zweimal jährlich zuſammentritt. Ihre Beſchlüſſe müſſen vom Patronat das Placet empfangen haben. Sie wählt alle fünf Jahre den Kirchenrat, ſoweit ſeine Mitglieder nicht vom Patronat ernannt werden (zwei den Vorſitz führende Mitglieder des Patronats, von denen eines Juriſt ſein muß) oder geborene Kirchenratsmitglieder ſind (der Senior) und zwar zwei geiſtliche und vier nichtgeiſtliche. Er iſt die Aufſichts- und Verwaltungsbehörde der geſamten Kirche. Die Wahl der Geiſtlichen geſchieht durch die Kirchenvorſtände, die Gemeinde als ſolche hat keinerlei Einfluß darauf, doch hat das Patronat d. h. die lutheriſchen Mitglieder des Senats jede Wahl zu beſtätigen.

So haben wir also in Hamburg augenblicklich im ganzen 29 Gemeinden mit 70 Geistlichen. Diese Gemeinden verfügen über 31 Gotteshäuser. Neue Kirchen sind augenblicklich vier geplant. Die Absicht ist, dahin zu kommen, daß für je 10000 Seelen ein Geistlicher vorhanden ist. Doch wird die Erreichung dieses Zieles noch eine geraume Zeit ausstehen. Der hamburgische Staat hat auf 41,371 ha bei der Zählung im Dezember 1895: 681632 Einwohner gehabt, von denen 579888 auf die ersten beiden Kirchenkreise kamen. Lutherisch waren von der ganzen Bevölkerung 624973 Personen, römisch-katholisch 24518, jüdisch 17308. Als „andere evangelische" sind bezeichnet 8976: sie werden zum größten Teile reformiert sein, während Sekten, Konfessionslose u. a. 2609 waren. Der Prozentsatz der lutherischen Konfession ist im ganzen Staat 91,7, im 1. Kirchenkreis 91,5, im 2., wo sehr viel Israeliten wohnen, 90,2. Wesentlich hat sich dieses Verhältnis seitdem nicht verschoben, eher ist der Anteil der Lutherischen noch etwas größer geworden. Nach dieser Zusammenstellung kämen auf den einzelnen Geistlichen noch nicht einmal ganz 10000 Seelen: indes ein so einfaches Rechenexempel entspräche der Sachlage nicht. Abgesehen davon, daß in die Zahl der Geistlichen die sechs Anstaltspastoren und die fünf Hauptpastoren, von denen die ersteren nach ihres Amtes Art für die Gesamtkirche nicht in Betracht kommen, die letzteren von der Sakramentsverwaltung und dem Konfirmandenunterricht ausgeschlossen sind, mit eingerechnet sind, so ist die Dichtigkeit der Bevölkerung und infolgedessen die Größe der Gemeinden doch sehr verschieden. Allerdings bilden die Gemeinden der beiden Stadtkreise für Konfirmation und Beichte eine Gesamtgemeinde, während für Taufe und Trauung in den einzelnen Gemeinden ein freilich sehr leicht zu lösender Parochialzwang besteht: aber doch halten im großen und ganzen die Massen, so weit sie überhaupt die Kirche in Anspruch nehmen, sich zur Parochie. Für die Beichte läßt sich die Fluktuation hin und her nicht kontrollieren: von den Taufen wurden 1897 7,13, von den Trauungen 16,09% dimittiert. Wenn das auch an sich nicht wenig ist, so erhellt doch, daß 92,87% der Taufen und 83,91% der Trauungen in der eigenen Gemeinde blieben. Ebenso blieben bei den Konfirmationen, wo die Verbindung mit der eigenen Parochie noch leichter sich löst, doch immerhin 80,70% bei der eigenen Gemeinde. Und einzelne von diesen Gemeinden sind Monstra. 1897 hatten wir vier, die über 50000 Seelen zählten, drei unter 20000 (in den beiden ersten Kirchenkreisen); St. Michaelis zählte 64192, St. Pauli 67132 und St. Gertrud sogar 91132. Wenn es auch also seit der zweiten Auflage der RE besser geworden ist, so ist noch lange nicht genug geschehen und es ist noch viel Arbeit zu thun. Anzuerkennen ist aber, daß das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit viel allgemeiner geworden ist, und die kirchlichen Behörden mit allem Ernst auf die allmähliche Abstellung der Übelstände bedacht sind.

Was die Taufen anlangt, so kamen auf 100 lebend geborene eheliche Kinder in der lutherischen Kirche Taufen:

	1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
im ganzen Staate	82,16	82,63	81,39	85,39	85,81	87,68
in der inneren Stadt	—	—	78,47	81,30	80,85	85,57.

Ganz zuverlässig sind die Zahlen nicht, weil die Aufschiebung der Taufe leider zu ganz unerhörter Ausdehnung sich ausgewachsen hat. Von den Getauften des Jahres 1897 z. B. standen nur 23,99% (in der inneren Stadt 20,93%) im ersten Vierteljahr ihres Lebens, während 30,88 (33,20) % über zwei Jahre waren. So sind die Zahlen für die einzelnen Jahre streng genommen inkommensurabel, da die Taufen sich nicht auf die Geburten desselben Jahres beziehen: indessen im ganzen wird das Bild, welches sie geben, richtig sein. Aber falsch wäre die Folgerung, daß nun 14% ungetaufte Kinder in Hamburg leben: schon die Überlegung, daß bei dem unseligen Verzögern der Taufe natürlich die Zahl der ungetauft Verstorbenen eine unverhältnismäßig große sein muß, widerlegt sie. Ich kann sie aber auch statistisch in ihrer Unhaltbarkeit erweisen. Auf meine Bitte werden jetzt alle 5 Jahre in den Volksschulen Erhebungen angestellt, wie viele Kinder in ihnen ungetauft sind. Das geschah zuerst 1892 und ist 1897 wieder geschehen. Da hat sich ergeben, daß lutherischer Eltern Kinder 4,63 und 5,10% und katholischer 4,40 und 4,04% ungetauft waren. Und auch von diesen sind noch ein gut Teil nachgetauft worden. Das ist ja freilich auch schon genug, indes ermäßigt es doch den Eindruck der oben aufgeführten Zahlen um ein Beträchtliches. Von den unehelichen Kindern sterben bekanntlich noch mehr sehr früh: getauft sind 1897 45,19%. Die Zahl der unehelichen Geburten ist leider sehr hoch: 1897 12,33%.

Mit den Trauungen steht es ähnlich. Auf 100 Eheschließungen kamen:

	1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
im ganzen Staat	90,98	91,26	86,98	87,49	86,94	86,44
in der inneren Stadt	—	—	85,70	85,82	85,73	86,80

Im ganzen ist zu beachten, daß die rechtzeitigen Trauungen zu-, die verspäteten abnehmen, d. h. wer die kirchliche Trauung begehrt, läßt sie am Tage der standesamtlichen Eheschließung, allenfalls am folgenden oder am folgenden Sonntag vollziehen, die anderen verzichten überhaupt darauf. Die Aufsuchung ungetrauter Ehepaare wird fortgesetzt, doch scheint sie in den letzten Jahren weniger Erfolg zu haben, als früher. Die Abnahme der Trauungen hat ihren Grund einmal im Civilstandsgesetz und zum andern in den schlechten Erwerbsverhältnissen: der Arbeiter spart die Ausgabe, die ihm nicht die Trauung, welche gänzlich gebührenfrei ist, aber die nun einmal von der Sitte als damit verbunden geforderte Festlichkeit macht.

Die Konfirmation ist das sichtbarste Band des Volks mit der Kirche. Konfirmiert wurden

1880—84	1885—89	1890—94	1895	1896	1897
6677	8063	10391	11036	11127	11339

Zurückgehalten von der Konfirmation werden Kinder nur in den seltensten Fällen. Der Versuch der Sozialdemokratie, sie durch eine antireligiöse Feier zu ersetzen, hat nur einen sehr beschränkten Erfolg gehabt, so mächtig sie sonst bei uns ist. Nach den oben erwähnten Erhebungen in den Volksschulen waren 1892 2,32% in der Stadt und 0,34% auf dem Landgebiete retiniert worden; 1897 waren es 1,49 und 0,40%.

Am traurigsten steht es, abgesehen von dem Kirchenbesuch, der sehr schlecht ist, mit der Kommunion. Die Prozentzahlen sind hier für dieselben Zeitabschnitte, wie oben 8,75; 9,19; 9,71; 9,34; 9,57; 9,07. Nach einer anderen, freilich auf ziemlich willkürlichen Voraussetzungen beruhenden Berechnung waren 1897 fast 13000 weniger zum Abendmahl gekommen, als zu erwarten gewesen.

Kirchliche Beerdigungen sind selten und werden nicht gezählt. Das erste liegt daran, daß die Sitte in Hamburg verhältnismäßig jung ist. Um sie einzubürgern, ist seit einigen Jahren eingeführt, daß die Geistlichen wesentlich des Ministeriums, unterstützt von den Kandidaten, jeder einen Tag sich zur Verfügung gestellt haben, um Beerdigungen zu vollziehen. Wer geistliche Begleitung wünscht — es ist öffentlich auf alle Weise bekannt gemacht, daß sie so und zwar ohne Kosten zu haben ist — hat es nur tags vor der Beerdigung anzumelden; eventuell bietet auch wohl der auf dem Friedhofe anwesende Geistliche vom Dienst sich selbst den Leidtragenden an. Die Einrichtung ist noch zu jung, als daß man ein sicheres Urteil haben könnte. Das Maß ihrer Benutzung ist sehr verschieden und hängt offenbar viel von den Tagen ab. Sonntags ist es am größten, Sonnabend und Montag am geringsten.

Kindergottesdienste sind jetzt über die ganze Stadt verbreitet. Der älteste ist der in der St. Georger Sonntagsschule, jetzt Stiftskirche (vgl. unten) 1825, zugleich der erste auf dem Kontinent; in die Kirche verlegt ist zuerst einer worden 1884 in St. Jakobi; augenblicklich giebt es 32 in Hamburg, davon 25 mit Gruppensystem. 25 werden von Pastoren, 7 von Staatsmissionaren geleitet. Sie werden von ca. 9000 Kindern besucht, Helfer und Helferinnen sind ungefähr 400 thätig.

In allen vorangehenden Ausführungen sind die sogenannten Kapellen nicht berücksichtigt worden, nur in der letzten Zusammenfassung ist ihre Arbeit mitgerechnet. Es giebt drei in Hamburg, die Anscharkapelle, gegründet 1856, die Stiftskirche, aus der St. Georger Sonntagsschule entstanden (1852) und die Kreuzkirche 1866. Sie sind Kinder der Not der Zeit. Bei der Unübersichtlichkeit der Monstregemeinden und bei dem Übelstande, daß früher fast ausschließlich die liberale Anschauung auf den Kanzeln herrschte, hat die Zahl der positiv gerichteten Laien sich durch Gründung dieser Predigtstätten selbst zur Befriedigung ihres Bedürfnisses geholfen, auf welches die offizielle Kirche keine Rücksicht nahm. Ursprünglich nur als Predigtstätten und Mittelpunkte seelsorgerlicher Arbeit gemeint, haben sich diese Kirchen naturnotwendig zu Personalgemeinden entwickelt, die eins nach dem andern der Parochialrechte begehrten und die meisten auch gewährt erhalten mußten, und sie haben jetzt die eigentümliche, kirchenrechtlich schwer konstruierbare Stellung, daß sie völlig eingerichtete Parochien sind, die sich zur Landeskirche rechnen, aber weder in ihren verwaltenden Körperschaften vertreten sind, noch auch in Bezug auf die Zusammensetzung ihrer Kirchenvorstände denselben Gesetzen unterliegen. Sie haben keinen Anteil an dem

Ertrage der Kirchenſteuer, werden vielmehr lediglich durch die Zinſen ihrer Kapitalien und freie Beiträge erhalten.

Die übrigen Gemeinden Hamburgs fallen gegen die Staatskirche wenig in Betracht. Die weſentlich zu nennenden ſind die folgenden: 1. Die römiſch-katholiſche Gemeinde mit 24518 Seelen, aber wahrſcheinlich, ſoweit man beobachten kann, ſehr fluktuierendem Status, der im Sommer, wo viel polniſche Arbeiter hier ſind, höher iſt als im Winter; 2. die deutſchreformierte Gemeinde mit ca. 9000 Seelen; 3. church of England (Epiſkopalkirche) mit ca. 250 Mitgliedern. Die franzöſiſch-reformierte, ſowie die engliſch-reformierte Gemeinde ſind früher von großer Bedeutung geweſen; jetzt iſt ihre Mitgliederzahl verſchwindend klein. An Sekten ſind in Hamburg vertreten Baptiſten, Irvingianer in mehreren Denominationen, Methodiſten, Sabbathiſten ꝛc., alle zuſammen zählen ſchwerlich viel über 3000. Eine beſondere ehrenwerte Stellung nimmt ein die unter dem Namen „evangel.-luth. Zionsgemeinde“ beſtehende Gemeinde, welche charitativ enge zuſammenhängt mit der „Geſellſchaft für innere Miſſion im Sinne der luth. Kirche“ in Baiern und mit der „Immanuelſynode“ in Preußen, deren letzterer Lehren ſie teilt; ſie beſteht jetzt aus 210 Seelen, welche, obwohl faſt durchweg von geringen Mitteln, doch p. a. über 4000 Mark für kirchliche Zwecke aufbringen. **(Bertheau) v. Broecker.**

Hamel, Johann Baptiſt du, katholiſcher Theologe und Philoſoph, geſt. 1706. — Ueber ihn vgl. Journal des Sçavans 1707 supplém., p. 88 ff.; Schröckh, KG ſeit der Reformation VII (Leipzig 1807), 208; Heinrich, Verſuch einer Geſchichte der verſchiedenen Lehrarten der chriſtl. Glaubenswahrheiten, Leipzig 1780, S. 382 f.; Hurter, Nomenclator litter. II (2 A. 1893), 633 ff.

1. Jean-Baptiſte du Hamel wurde im Jahre 1624 zu Vire in der Normandie geboren. Er ſtudierte in Paris. Anfangs wurde er beſonders von mathematiſchen, phyſikaliſchen und aſtronomiſchen Studien gefeſſelt. Das findet daran ſeine Beſtätigung, daß er ſchon mit 18 Jahren eine Erklärung der drei Bücher von Theodosii sphaericorum ll. 3, ſowie ein Lehrbuch der Trigonometrie edierte. Er iſt dieſen Studien treu geblieben und hat auch in ſpäteren Jahren eine Anzahl phyſikaliſcher und aſtronomiſcher Unterſuchungen veröffentlicht. Im Jahr 1625 trat er in die Kongregation des Oratoriums. Nach 10 Jahren wurde er Pfarrer in Neuilly ſur Marne. Als im Jahr 1666 die königliche Akademie der Wiſſenſchaften in Paris begründet wurde, wurde Hamel an ſie als ihr Sekrtär berufen, er hatte dieſen Poſten bis 1699 inne. Im Jahre 1668 begleitete er den königlichen Geſandten Colbert zu den Friedensverhandlungen nach Aachen. Er ſtand nicht nur bei den Prälaten und Gelehrten ſeiner Zeit in höchſter Achtung, ſondern genoß auch bis an ſein Lebensende die Verehrung ſeiner früheren Gemeinde in Neuilly, die er jährlich zu beſuchen pflegte. Ohne eine vorhergehende Krankheit iſt er am 6. Auguſt 1706, 83 Jahre alt, ſanft entſchlafen.

2. Sehen wir hier von ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit als Naturforſcher ab, ſo ſind von ſeinen philoſophiſchen und theologiſchen Arbeiten beſonders folgende zu nennen: De consensu veteris et novae philosophiae, Paris 1663, 4°. — Die Schrift ſtellt die Anſichten der älteren und neueren Philoſophen zuſammen. Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata 4 voll. Paris 1678, 12°. Das Werk enthält einen Kurſus der geſamten Philoſophie; auf ariſtoteliſcher Grundlage werden auch neuere Erkenntniſſe verwertet, die Darſtellung iſt klar und gefällig. — In der Theologie ſchrieb er: Theologia speculatrix et practica iuxta sanctorum patrum dogmata pertractata 7 voll., Paris 1691, 8°. — Im Anſchluß an die Ordnung der thomiſtiſchen Summa wird hier der kirchliche Lehrſtoff geſammelt und ſcholaſtiſch verarbeitet. Er folgt mit der Methode die Meinungen der Väter und Kirchenlehrer zu reproduzieren der durch Dionyſius Petavius angebahnten und von Ludwig Thomaſſinus rezipierten dogmengeſchichtlichen Behandlung dogmatiſcher Probleme. — Eine verkürzende Bearbeitung dieſes Werkes bietet dar: Theologiae clericorum seminariis accomodatae summarium, 5 voll. Paris 1694, 12°. — Die vielen Ausgaben und Nachdrucke, welche dieſe Werke erfahren haben (ſ. d. Angaben bei Hurter l. c.), bezeugen ihre Verbreitung und das Anſehen, das ihnen zu Teil wurde. In Bezug auf ſein dogmatiſches und philoſophiſches Hauptwerk heißt es im Journal des Sçavans. l. c. p. 91: M. Du Hamel réunit dans cet ouvrage la Theologie positive avec la Theologie scholastique, comme il avoit réuni dans un autre la Philosophie experimentale avec la Philosophie de l'échole. Personne n'étoit plus propre à ménager cette double réunion. — Gegen Ende ſeines Lebens hat ſich Hamel mit großem Eifer exegetiſchen Studien gewidmet. Eine bibliſche

Einleitung reſp. Hermeneutik ſamt einer Erklärung des Pentateuchs bietet das Werk: Institutiones biblicae seu scripturae sacrae prolegomena una cum selectis annotationibus in Pentateuchum, 2 voll. Paris 1698, 12°. — Dieſe Studien ſetzte er fort in den Werken: In psalmos commentarii, Paris 1701, 12°; In libros Salomonis et Ecclesiasticum annotationes, Paris 1703. 12°. — Endlich hat er kurz vor ſeinem Tode eine große Bibelausgabe mit kurzen erklärenden Noten unternommen; das Werk iſt ein paar Monate vor ſeinem Tode vollendet worden: Biblia sacra vulgatae editionis una cum selectis annotationibus ex optimis quibusque interpretibus excerptis, prolegomenis, novis tabulis chronologicis, historicis et geographicis illustra, 2 voll. Paris 1705f. fol. **R. Seeberg.**

Hamel, Johannes du, jeſuitiſcher Theologe, welcher in pelagianiſierendem Sinn über Prädeſtination und Gnade lehrte. 34 Sätze aus ſeinen wie den Schriften des Leonhard Leß verdammte die Löwener Theologiſche Fakultät im Jahr 1587. Schröckh, KG ſeit der Reformation IV, 293; Henke, Neuere KG II, 85; Linſenmann, Michael Bajus, Tübingen 1867, S. 69. **R. Seeberg.**

Hamelmann, Hermann, geſt. 1595. — Litteratur: H.s eigene Schriften von Waſſerbach unter dem Titel: Opera genealogica de Westfalia et Saxonia inferiori in 4° Lemgo 1711 herausgegeben; Leukfeld, Historia Hamelmanni 1720; Rauſchenbuſch, Herm. Hamelmanns Leben, Schwelm 1830; M. Goebel, Geſch. d. chriſtl. Lebens in der rhein-weſtf. Kirche 1849 S. 449—459; Döring, Joh. Lambach u. d. Gymnaſium zu Dortmund von 1543—82, Berlin 1875 S. 64ff., 103ff.; AdB.

Hermann Hamelmann, Lic. theol., geboren 1525 zu Osnabrück, geſtorben den 26. Juni 1595 in Oldenburg, war ein Reformator zweiten Ranges und ein treuer Bekenner und eifriger Verbreiter und Verteidiger der evangeliſch-lutheriſchen Lehre in Wort und That durch ganz Weſtfalen und Niederſachſen. Sein Vater, anfangs Notarius, dann Kanonikus in Osnabrück, ließ ſeinen Sohn auf den trefflichen (humaniſtiſchen) Schulen in Osnabrück, Münſter, Emmerich und Dortmund in der römiſch-katholiſchen Lehre erziehen, worauf derſelbe in Münſter zum Prieſter geweiht wurde und heftig gegen Luther predigte. Zu Pfingſten 1552 kam er durch göttliche Erleuchtung nach ſeiner eigenen Angabe zur Erkenntnis der reformatoriſchen Wahrheit und wurde infolge davon als Meßprieſter in Camen abgeſetzt und verjagt. Bis 1554 führte er dann ein Wanderleben im Suchen nach der vollen Wahrheit. Im Jahr 1554 als Prediger an der Neuſtadt in Bielefeld berufen, nachdem er ſeine Verbannung zu weiterer Befeſtigung in der echten lutheriſchen Lehre (in Wittenberg bei Melanchthon) benutzt hatte, trat er in ſchroffer Weiſe wider das Herumtragen des Brotes in der Prozeſſion auf, und mußte deshalb an dem damals dem Evangelium wieder ganz abgeneigten herzoglich kleviſchen Hofe in Düſſeldorf vor ſeinen Bielefelder Gegnern eine Disputation mit dem Hofprediger Bomgard und dem Kanzler Vlatten beſtehen, worauf er zum zweitenmale abgeſetzt wurde. Nach Lemgo (1554) berufen, benutzte er die kurze Zeit abermaliger Verdrängnng, um 1558 in Roſtock bei Chytraeus die Lizentiatenwürde zu erlangen, und wirkte dann während ſeines Aufenthaltes daſelbſt (bis 1568) mit unermüdlichem Eifer für die Befeſtigung der lutheriſchen Kirche im weiteſten Umkreiſe bis nach Antwerpen hin. Auf Chemnitz' und Andreäs Empfehlung ward er 1568 von dem Herzog Julius zu Braunſchweig zur Befeſtigung der Reformation als Generalſuperintendent nach Gandersheim erbeten, welche Stelle er jedoch ſchon 1572 wegen der ungerechten Eingriffe des Herzogs in die Gerechtſame des Stiftes niederlegte. Die letzten 22 Jahre ſeines Lebens (1573—1595) war er Generalſuperintendent von Oldenburg, als welcher er (mit Selnekker) für Abfaſſung und Durchführung der ſtreng lutheriſchen Oldenburgiſchen Kirchenordnung von 1573 (ſ. Richter, Kirchordnungenen II, 353) der Konkordienformel und der ſächſiſchen Ceremonien eifrig thätig war.

Hamelmanns zahlreiche genealogiſche und hiſtoriſche Schriften enthalten eine Fülle von Material für die Reformationsgeſchichte Weſtfalens und Niederſachſens, das allerdings mit Vorſicht zu gebrauchen iſt, weil ſeine konfeſſionelle Stellung ſeine Berichte beeinflußt hat. Namentlich iſt für die Reformationsgeſchichte in den genannten Gebieten ſeine Historia eccl. renati evangelii in den Opp. geneal. hist. p. 765—1379 wertvoll. Die Handſchriften ſeiner Werke befinden ſich in Wolfenbüttel. Vgl. Kraft, Mt aus der niederrhein. Reformationsgeſchichte in der Zeitſchrift des Bergiſchen Geſchichtsvereins VI, 195ff. **D. G. Uhlhorn.**

Hamilton, Patrick, geſt. 1528. — Litteratur über ihn: Alesius, Comment. in Psal. 37; Lambert, Comm. in Apocal., Einleitung; Peter Lorimer, J. Hamilton, a historical biography, Edinburg 1857; Merle d'Aubigné, Hist. de la Reform. vol. VI; T. P. Johnston, P. Hamilton, a tragedy of the Reform. in Scotland, Edinb. 1882; vgl. auch Knox, Hist. of the Reform. und Buchanan, Hist. of Scotland, die auf die Univ. Records of St. Andrews and Paris als erſte Quellen zurückgehen; Ph. Schaff, Relig. Encyclopaedia den Artikel.

Als Enkel des Herzogs von Albany, eines Sohnes Jakobs II., aus königlichem Geſchlecht und als Sohn von Sir Patrick Hamilton, der unter der Gunſt ſeines Königs den Reichtum und politiſchen Einfluß ſeines Hauſes begründet hatte, gehörte H. den erſten Familien des Landes an. Um 1504 in Stanehouſe bei Hamilton geboren und, da Titel und Rechte des Hauſes ſeinem älteren Bruder zufielen, früh für den Dienſt der Kirche beſtimmt, erhielt er ohne Vorbereitung und Verdienſt 13jährig die Abtei von Ferne vom Regenten überwieſen, deren Einkünfte ihm die Mittel zu einer Bildungsreiſe ins Ausland gewähren ſollten. Er ging nach Paris, kam an der Sorbonne (Coll. de Montaigu) unter den Einfluß des Humaniſten Major und legte dort den Grund zu ſeiner altklaſſiſchen Bildung, in deren Verlaufe er zu einem begeiſterten Schüler des Erasmus wurde Nach Aleſius fand er in dem Studium der Syſteme des Ariſtoteles und Plato die Reize einer neu entdeckten Welt, die ihn zu einem heftigen Feinde der von der Sorbonne noch vertretenen Sophiſtik machte. Nicht ſicher verbürgt iſt die ebenfalls von Aleſius gegebene Angabe, daß er in dieſer Zeit in die Univerſität von Löwen übertrat.

Die Bekanntſchaft mit den weltbewegenden Gedanken Luthers, über deſſen Leipziger Disputation zahlreiche Drucke ſeit 1519 nach Paris gelangt waren, that ihm den Zugang zu einer neuen Gedankenwelt auf, die ſeine impulſive Natur fortan, befreiend und bindend zugleich, beherrſchten.

Mit jugendlichem Feuer die neue Erkenntnis im Tiefpunkt ſeines Weſens erfaſſend, ging er 1523 nach Schottland zurück, trat nach kurzem Beſuche bei ſeiner Mutter, die den in den blutigen Parteikämpfen der Familien Hamilton und Douglas 1520 gefallenen Gatten beklagte, in die Univerſität von St. Andrews ein und vertiefte zu den Füßen des mit ihm am gleichen Tage in die Hochſchule zurückgetretenen Major ſeine theologiſchen Anſchauungen, indem er an der Hand des Erasmiſchen NTs die ſcholaſtiſche Theologie in ihren Hauptlinien einer Kritik an den Quellenſchriften unterzog. Die bibliſchen Studien führten ihn über ſeine Meiſter hinaus. Welchem College er angehört, und ob er, wie behauptet wird, 1527 die Weihen empfangen, läßt ſich nicht feſtſtellen; aus der Mitteilung, daß er als Frucht ſeiner muſikaliſchen Studien eine neunſtimmige Meſſe nach dem Gregorianiſchen Satze komponiert habe, iſt von ſeinen Biographen auf ſeine Zugehörigkeit zum St. Leonard's College, das gewiſſe muſikaliſche Kenntniſſe bei der Zulaſſung vorausſetzte, geſchloſſen worden. — Als das NT in der Überſetzung Tyndales von Holland aus nach Schottland kam, war H. einer der erſten, die offen für die ketzeriſchen Gedanken Luthers eintraten. Indes wagte der Primas, James Beaton, aus Furcht vor der mächtigen Sippe der Hamiltons, noch nicht offen gegen den jungen Lutheraner vorzugehen. Aber ſeinen Drohungen entzog ſich Ham. im Frühjahr 1527 durch eine Reiſe nach Deutſchland; in Wittenberg lernte er Luther und Melanchthon kennen, ging aber, als die Univerſität infolge der Peſt nach Jena verlegt wurde, nach Marburg, wo der Landgraf Philipp eben die erſte proteſtantiſche Hochſchule begründet, und trat dort mit ſeinen Landsleuten Tyndale und Frith zu Lambert, dem Führer der theol. Fakultät, und Herm. von dem Buſche, einem Mitarbeiter an den Epist. obsc. virorum, in nahe perſönliche Beziehungen. Lambert veranlaßte ihn hier zur Abfaſſung ſeiner Loci communes in denen er, von dem Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, Glauben und Werken ausgehend, die Lutheriſche Rechtfertigungslehre als die Centralſonne ſeiner chriſtlichen Theologie, auf der ganzen Linie im engen, meiſt wörtlichen Anſchluß an die Gedankengänge des NTs, nachwies. Das Buch, das einzige, das er geſchrieben, atmet den reinen Geiſt des Evangeliums und wurde in der Folgezeit der Eckſtein der proteſtantiſchen Theologie in Schottland und England.

Noch in demſelben Jahre trieb ihn das Verlangen ſeiner fromm geſtimmten Seele in ſein Vaterland, deſſen religiöſer Tiefſtand ihn bekümmerte, zurück. Das Bemühen ſeiner deutſchen und engliſchen Freunde, ihn vor den Gefahren der Beatonſchen Gegnerſchaft zurückzuhalten, war vergeblich. In Schottland ſammelte er ſeine Verwandten und Freunde zuerſt in kleinem Kreiſe um das evangeliſche Wort (in Kincavel), heiratete Anfang 1528, von den gleichen Motiven wie Luther 3 Jahre früher geleitet, eine junge Dame aus edler

Familie (der Name derſelben iſt unbekannt geblieben), und zu dieſem Bekenntniſſe der That fügte er, unbekümmert um den aus Haß und Drohung der kirchlichen Gewalthaber von ferne aufſteigenden Scheiterhaufen, in furchtloſer Predigt die Verkündigung ſeiner evangeliſchen Überzeugungen von dem Unwert der katholiſchen Zeitanſchauung. Der Gegenſtoß erfolgte ſofort. Beaton an der Spitze der Hierarchie zog H. vor Gericht: ein lutheriſcher Prophet, aus königlichem Stamm und von der ganzen Macht einer der erſten Familien des Landes getragen, mitten im Lande, an Univerſität und in der Gemeinde, die verfluchten Irrtümer verkündigend, ſchien eine ſchlimmere Gefahr als der ferne Luther. H. wurde im Januar 1528 nach St. Andrews vor Beatons geiſtliches Gericht gefordert; die Bemühungen eines Dominikaners, A. Campbell, ihn zum Widerruf zu bringen, ſchlugen fehl; A. Aleſius, der andere Disputator, kam unter den Verhandlungen zur evangeliſchen Erkenntnis. Die noch einmal gebotene Gelegenheit, den brennenden Boden des Vaterlandes zu verlaſſen, ließ H. vorübergehen. Ende Februar hatte er ſich vor Beaton für 13, den Loci entnommene ketzeriſche Sätze zu verantworten. Die erſten 7 ſind die wichtigſten: der Menſch wird vor Gott gerecht aus Glauben, nicht aus Werken; Glaube, Hoffnung, Liebe wachſen aus einem Stamme, ſo daß wer die eine hat, ſie alle hat; gute Werke machen nicht einen guten Mann, ſondern ein guter Mann thut gute Werke; Bilder zu verehren und zu Heiligen zu beten iſt wider das Wort Gottes; der Papſt ſteht nicht über dem einfachen Prieſter; er iſt der Antichriſt; endlich, es iſt das Recht aller Menſchen, die Seelen haben, Gottes Wort zu leſen, denn ſie ſind fähig, es zu verſtehen, ſonderlich das Teſtament Jeſu Chriſti. An dieſen Artikeln, erklärte er, halte er als an göttlicher Wahrheit unverbrüchlich feſt; über die letzten ſechs ſei er zur Disputation bereit.

Aber dieſe Stimmen des Lebens wurden ſein Todesurteil. Am letzten Tage des Februars wurde er verhört, die 13 Sätze als ketzeriſch erklärt und H. dem weltlichen Arme zur ſofortigen Vollſtreckung des Urteils übergeben. In furchtbaren, ſechs Stunden währenden und heldenmütig ertragenen Qualen ging H., der erſte lutheriſche Märtyrer auf britiſchem Boden, noch nicht dreißig Jahre alt, in den Frieden Gottes ein.

Rudolf Buddenſieg.

Hamptoncourt, Konferenz von 1604 ſ. Puritaner.

Hand, tote ſ. Bd I S. 460, 9 ff.

Handauflegung. — Litteratur: Götz, de impositione manuum apud Judaeos (cf. Bähr, Symbolik des moſaiſchen Kultus, 1839, II, S. 338); Hölemann, Die bibliſche Handauflegung, in deſſen Neue Bibelſtudien 1866, S. 282 ff. Außerdem die Lehr- u. Handbücher der bibl. Altertümer von Saalſchütz, Ewald, Keil; die Lehrbb. der altteſt. Theol.; Kurtz, Altteſt. Opferkultus; Thalhofer, das Opfer des A. und N. Bundes, S. 46 ff.; Vitringa, de synag. vet. p. 836 sqq.; Hamburger, Realencyklop. des Judentums, unt. „Opfer". Ferner Bingham, orig. sive antiquitates ecclesiast. vol. IV, p. 362. 374 sqq., ſowie die Lehrbb. der kirchl. Archäologie von Binterim, Auguſti, Rheinwald, Guericke; Thalhofer, Handbuch der kathol. Liturgik § 50, II, 1, § 31, 4, c. 3. § 2, 4.

Im AT finden wir eine geſetzlich geordnete und eine freie Handauflegung. Geſetzlich vorgeſchrieben, von den Juden סְמִיכָה genannt, iſt ſie beim Opferkultus, bei der Prieſterweihe und bei der Beſtrafung der Abgötterei; außerdem bei der Übertragung des Amtes Moſis an Joſua. Frei wird ſie geübt beim Segen Jakobs Gen 48, 17 ff. Im NT erſcheint nur die letztere bei den Heilungen und Segnungen Chriſti und der Apoſtel; als ſtändige Ordnung oder Übung tritt ſie uns entgegen 1 Ti 4, 14; 5, 22; 2 Ti 1, 6; Hbr 6, 2.

Die geſetzlich vorgeſchriebene Handauflegung findet ſich zunächſt Le 1, 4 beim Brandopfer, 3, 2; 8, 13 beim Dankopfer, 4, 4; 15, 24. 29. 33 beim Sündopfer, 16, 21 bei dem lebendig in die Wüſte zu entlaſſenden Bock am großen Verſöhnungstage, ſowie bei der Prieſterweihe Ex 29, 10. 15. 19; Le 8, 14. 22. Sodann begegnen wir ihr bei der Beſtrafung der Abgötterei Le 24, 14; Dt 13, 9; 17, 7. Daß die Handauflegung beim Opfer und bei der Prieſterweihe den gleichen Sinn habe, ergiebt ſich unzweideutig Nu 8, 10, wo die Gemeinde der Kinder Iſrael die Leviten durch Handauflegung dem Herrn darſtellt, und V. 12, wo die Leviten ihrerſeits dem Farren des Sündopfers und des Brandopfers die Hand auflegen, — beides, damit ſie ein Opfer ſeien für Jhvh, jene eine תְּנוּפָה vor Jhvh von den Kindern Iſraels, dieſe ein Sünd- und Brandopfer für Jhvh, zu verſöhnen die Leviten. Aus dieſer Gleichſetzung ergiebt ſich, daß die Handauflegung nicht das

Hamilton, Patrick, geſt. 1528. — Litteratur über ihn: Alesius, Comment. in Psal. 37; Lambert, Comm. in Apocal., Einleitung; Peter Lorimer, J. Hamilton, a historical biography, Edinburg 1857; Merle d'Aubigné, Hist. de la Reform. vol. VI; T. P. Johnston, P. Hamilton, a tragedy of the Reform. in Scotland, Edinb. 1882; vgl. auch Knox, Hist. of the Reform. und Buchanan, Hist. of Scotland, die auf die Univ. Records of St. Andrews and Paris als erſte Quellen zurückgehen; Ph. Schaff, Relig. Encyclopaedia den Artikel.

Als Enkel des Herzogs von Albany, eines Sohnes Jakobs II., aus königlichem Geſchlecht und als Sohn von Sir Patrick Hamilton, der unter der Gunſt ſeines Königs den Reichtum und politiſchen Einfluß ſeines Hauſes begründet hatte, gehörte H. den erſten Familien des Landes an. Um 1504 in Stanehouſe bei Hamilton geboren und, da Titel und Rechte des Hauſes ſeinem älteren Bruder zufielen, früh für den Dienſt der Kirche beſtimmt, erhielt er ohne Vorbereitung und Verdienſt 13jährig die Abtei von Ferne vom Regenten überwieſen, deren Einkünfte ihm die Mittel zu einer Bildungsreiſe ins Ausland gewähren ſollten. Er ging nach Paris, kam an der Sorbonne (Coll. de Montaigu) unter den Einfluß des Humaniſten Major und legte dort den Grund zu ſeiner altklaſſiſchen Bildung, in deren Verlaufe er zu einem begeiſterten Schüler des Erasmus wurde. Nach Aleſius fand er in dem Studium der Syſteme des Ariſtoteles und Plato die Reize einer neu entdeckten Welt, die ihn zu einem heftigen Feinde der von der Sorbonne noch vertretenen Sophiſtik machte. Nicht ſicher verbürgt iſt die ebenfalls von Aleſius gegebene Angabe, daß er in dieſer Zeit in die Univerſität von Löwen übertrat.

Die Bekanntſchaft mit den weltbewegenden Gedanken Luthers, über deſſen Leipziger Disputation zahlreiche Drucke ſeit 1519 nach Paris gelangt waren, that ihm den Zugang zu einer neuen Gedankenwelt auf, die ſeine impulſive Natur fortan, befreiend und bindend zugleich, beherrſchten.

Mit jugendlichem Feuer die neue Erkenntnis im Tiefpunkt ſeines Weſens erfaſſend, ging er 1523 nach Schottland zurück, trat nach kurzem Beſuche bei ſeiner Mutter, die den in den blutigen Parteikämpfen der Familien Hamilton und Douglas 1520 gefallenen Gatten beklagte, in die Univerſität von St. Andrews ein und vertiefte zu den Füßen des mit ihm am gleichen Tage in die Hochſchule zurückgetretenen Major ſeine theologiſchen Anſchauungen, indem er an der Hand des Erasmiſchen NTs die ſcholaſtiſche Theologie in ihren Hauptlinien einer Kritik an den Quellenſchriften unterzog. Die bibliſchen Studien führten ihn über ſeine Meiſter hinaus. Welchem College er angehört, und ob er, wie behauptet wird, 1527 die Weihen empfangen, läßt ſich nicht feſtſtellen; aus der Mitteilung, daß er als Frucht ſeiner muſikaliſchen Studien eine neunſtimmige Meſſe nach dem Gregorianiſchen Satze komponiert habe, iſt von ſeinen Biographen auf ſeine Zugehörigkeit zum St. Leonard's College, das gewiſſe muſikaliſche Kenntniſſe bei der Zulaſſung vorausſetzte, geſchloſſen worden. — Als das NT in der Überſetzung Tyndales von Holland aus nach Schottland kam, war H. einer der erſten, die offen für die ketzeriſchen Gedanken Luthers eintraten. Indes wagte der Primas, James Beaton, aus Furcht vor der mächtigen Sippe der Hamiltons, noch nicht offen gegen den jungen Lutheraner vorzugehen. Aber ſeinen Drohungen entzog ſich Ham. im Frühjahr 1527 durch eine Reiſe nach Deutſchland; in Wittenberg lernte er Luther und Melanchthon kennen, ging aber, als die Univerſität infolge der Peſt nach Jena verlegt wurde, nach Marburg, wo der Landgraf Philipp eben die erſte proteſtantiſche Hochſchule begründet, und trat dort mit ſeinen Landsleuten Tyndale und Frith zu Lambert, dem Führer der theol. Fakultät, und Herm. von dem Buſche, einem Mitarbeiter an den Epist. obsc. virorum, in nahe perſönliche Beziehungen. Lambert veranlaßte ihn hier zur Abfaſſung ſeiner Loci communes in denen er, von dem Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, Glauben und Werken ausgehend, die Lutheriſche Rechtfertigungslehre als die Centralſonne ſeiner chriſtlichen Theologie, auf der ganzen Linie im engen, meiſt wörtlichen Anſchluß an die Gedankengänge des NTs, nachwies. Das Buch, das einzige, das er geſchrieben, atmet den reinen Geiſt des Evangeliums und wurde in der Folgezeit der Eckſtein der proteſtantiſchen Theologie in Schottland und England.

Noch in demſelben Jahre trieb ihn das Verlangen ſeiner fromm geſtimmten Seele in ſein Vaterland, deſſen religiöſer Tiefſtand ihn bekümmerte, zurück. Das Bemühen ſeiner deutſchen und engliſchen Freunde, ihn vor den Gefahren der Beatonſchen Gegnerſchaft zurückzuhalten, war vergeblich. In Schottland ſammelte er ſeine Verwandten und Freunde zuerſt in kleinem Kreiſe um das evangeliſche Wort (in Kincavel), heiratete Anfang 1528, von den gleichen Motiven wie Luther 3 Jahre früher geleitet, eine junge Dame aus edler

die symbolische Handlung Christi und seiner Jünger begleitet und getragen von der abgebildeten Wirklichkeit.

Vergegenwärtigt man sich diesen Unterschied und seinen Grund, die zur Wirklichkeit bezw. in Christo zur Gegenwart gewordene Versöhnung, so wird auch klar, daß und weshalb die Handauflegung bei der Priesterweihe und beim Opfer mit dem Priestertum und Opfer selbst gefallen ist. Daß sie in Verbindung mit der Sündenabwaschung durch die Taufe sowie bei der Bestellung zu den kirchlichen Ämtern geblieben ist, begreift sich von hier aus ebenfalls. In Verbindung mit der Taufe erscheint sie Akt 8, 17 und Hbr 6, 2, nicht aber so, daß sie einen besonderen, die Taufe begleitenden und einen besonderen Segen in sich beschließenden Akt bildete. Denn Akt 8, 16. 17 berichtet nicht eine Vervollständigung der Taufe der Samariter durch apostolische Handauflegung, noch weniger eine Bestätigung derselben mit begleitendem eigentlichem Taufsegen; letzteres ist unmöglich, weil die Taufe auf den Namen Jesu Taufe d. i. Sündenabwaschung ist, und ersteres ist angesichts des Verhaltens Pauli in Korinth (1 Ko 1, 14—16) ebenfalls unmöglich. Der Vorgang ist ebenso absonderlich wie der entgegengesetzte Akt 10, 44 ff. und hat den Zweck, die Samariter gemäß Jo 4, 22 an die Heilsgemeinde aus Israel zu binden. Hbr 6, 2 erscheint die *ἐπίθεσις χειρῶν* durch *τε* mit *βαπτισμῶν* ebenso zu einem Ganzen zusammengeschlossen, wie das folgende *ἀναστάσεως νεκρῶν* durch *τε-καί* mit *κρίματος αἰωνίου*. Nach Akt 19, 6 war es Praxis, an das Taufen die Handauflegung anzuschließen oder vielmehr die Taufe durch die die Geistesmitteilung begleitende Handauflegung abzuschließen, nicht aber dieselbe als besonderen Akt anzufügen, vgl. Ti 3, 5. Denn die Geistesmitteilung ist nicht etwas anderes als die Taufe, sondern erfolgt durch die Taufe Akt 2, 38. Die Trennung der Handauflegung von der Taufe und ihre Erhebung zu einem bischöflichen Reservatrecht in der Firmung, um den Getauften durch „eine die Taufgnade vollendende und besiegelnde Mitteilung des hl. Geistes resp. der sieben Gaben desselben für alle Tage des Lebens zum mannhaften Streiter Christi zu machen" u. s. w. ist nicht bloß schriftwidrig, sondern enthält ebenso wie eine die Konfirmation in der evangelischen Kirche durch Berufung auf Akt 8, 16. 17 rechtfertigende Auffassung eine Verkümmerung des Taufsakramentes, der nicht ernst genug widersprochen werden kann. Überdies ist sie auch insofern schon vom Übel, als die Taufe selbst nach altkirchlichem Ritus nicht ohne Handauflegung erfolgt.

Die Bestellung zu kirchlichem Dienst erfolgt Akt 6, 6; 13, 3 durch Gebet und Handauflegung, welche auch hier nichts weiter ist als die naturgemäße Symbolik für die Übertragung der Erfordernisse zu demselben, der Befähigung durch den hl. Geist. Sie schließt an an die Priesterweihe Nu 8, 10, sowie an die jüdische Sitte der Verordnung (Ordination, סמיכה) zum Lehramt bezw. zur Mitgliedschaft beim Synedrium in der nachmakkabäischen Zeit, unterscheidet sich aber von ihr wie neutestamentliche Symbolik von der alttestamentlichen. Denn daß diese Übertragung eines kirchlichen Amtes sich mit der Befähigung für dasselbe deckte, war so lange die Regel, als der kirchliche Dienst noch nicht aufgegangen war in der hierarchischen Rechtsordnung. Deshalb konnte auch Paulus an Timotheus (I, 4, 14; II, 1, 6) von dem Charisma schreiben, welches in ihm sei durch die Auflegung seiner Hände bezw. der Hände des Presbyteriums, woneben er ihn aber I, 5, 22 ermahnt, Niemanden die Hände bald aufzulegen, sich auch nicht teilhaftig zu machen fremder Sünden. Hier bezeichnet die Handauflegung die Bestellung zu kirchlichem Dienst, weil sie, abgesehen von der Taufe, nur hierbei in beständiger Übung war und die Übertragung desselben symbolisierte. Daß sie aber bloßes Symbol geworden ist, dessen Erfüllung mit überweltlichem Inhalt völlig von der Bereitschaft des Ordinierenden abhängt, darum aber auch nichts Wesentliches mehr für die Amtsübertragung bedeutet, ohne daß doch diese ohne sie erfolgte, liegt an der Entwickelung der Kirche und ihrer Ordnungen. Von einem Sakrament der Handauflegung oder Ordination kann nicht die Rede sein. Näheres s. unter Konfirmation, Ordination. **Cremer.**

Handel bei den Hebräern. — Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Altertums, Braunschweig 1879; Benzinger, Hebr. Archäologie § 34; Nowack, Hebr. Archäologie I § 44; A. Handel in Riehm, HWB. — Für den israelitischen Handel mit den Phöniziern vgl. Movers, Phönicien II, 3, S. 200 ff.

Schon vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan war im Lande Handel und Verkehr lebhaft entwickelt. Nach dem, was die ägyptischen Denkmäler berichten, müssen die Beziehungen zwischen Ägypten und Palästina schon in früher Zeit sehr enge gewesen sein, erscheint doch Palästina im 15. Jahrhundert v. Chr. geradezu als eine Provinz des

ägyptiſchen Reiches. Nicht nur die großen Heere zogen mehr als einmal der Küſte entlang nach Norden, auch der friedliche Verkehr war dementſprechend lebhaft. Wir erfahren, daß ägyptiſche Beamte in Paläſtina reiſten, und ſehen, wie die Kultur Paläſtinas ſehr ſtark unter ägyptiſchem Einfluß ſteht; die phöniziſche Kunſt z. B. verrät große Hingabe an die ägyptiſchen Vorbilder. In der Litteratur der 19. und 20. Dynaſtie wird eine ganze Menge von Produkten Syriens erwähnt, welche in Ägypten Eingang gefunden hatten. Selbſtverſtändlich gingen im Austauſch dafür die Erzeugniſſe der ägyptiſchen Induſtrie nach Syrien. Noch höher iſt der Einfluß der babyloniſchen Kultur anzuſchlagen. Wenn babyloniſche Mundart und babyloniſche Keilſchrift ums Jahr 1400 v. Chr. eine Art diplomatiſcher Verkehrsſprache und -Schrift in Paläſtina bildeten, wenn ſchon im 16. Jahrhundert v. Chr. babyloniſches Maß, Gewicht und Geld in Syrien verbreitet war, ſo kann man daraus mit Sicherheit auf einen überaus lebhaften Verkehr und rege Handelsbeziehungen ſchließen.

Die einwandernden Hebräer ſind nun allerdings nicht ſo raſch in dieſe Handelsbeziehungen eingetreten. Sie hatten zunächſt auch wichtigere Aufgaben vor ſich. Erſt mußten ſich die Nomaden an das anſäſſige Leben und den Ackerbau gewöhnen und die kulturloſen Hirten ſich in die vorhandene Kultur einleben. Die Zuſtände einer ſolchen Übergangszeit waren nicht dazu angethan, den Handel zu fördern, im Gegenteil es mußte Stockung eintreten. Wir werden ohne weiteres annehmen dürfen, daß, ſoweit ein Handel überhaupt betrieben wurde, derſelbe zu jener Zeit noch ganz in den Händen der alten Bevölkerung der Kanaaniter lag, welche die feſten Städte noch lange in ihrem Beſitz hatten, und nur ſehr langſam den Iſraeliten öffneten. Durch dieſe Städte aber führten die großen Karawanenſtraßen, auf denen ſich der Handelsverkehr zu Land vollzog. Vollends der Seehandel war von vornherein für die Iſraeliten ausgeſchloſſen, da ſie gar keinen Seehafen im Beſitz hatten. Dazu darf man noch die Erwägung fügen, daß die alten Iſraeliten noch lange Zeit gar kein Bedürfnis nach Handel hatten und haben konnten, nicht einmal nach lebhafterem Handelsverkehr im Inlande ſelbſt. Was jedes Haus an Kleidern, Geräten u. dgl. bedurfte, das ſtellte es nach guter alter Sitte ſelber her (vgl. A. Handwerk). So beſchränkte ſich der Handel auf den notwendigſten Austauſch mit den nächſten Nachbarn, vor allem mit den Phöniziern. Dieſe brachten Gerätſchaften, Schmuck u. dgl. und empfingen dafür den geringen Überfluß an Landesprodukten, namentlich Getreide und Öl. Innerhalb des Landes war beſonders Salz ein Gegenſtand, der nur durch den Handel vom toten Meer her bezogen werden konnte. Auch dieſer Kleinhandel lag vollſtändig in den Händen der kanaanitiſchen Städte beziehungsweiſe der kanaanitiſchen und phöniziſchen Krämer, die mit ihrer Ware das Land durchzogen. Daher die Bezeichnung des Händlers als sōchēr, d. h. Reiſender.

In der Zeit der erſten Könige ſcheint der Prozeß der Aſſimilierung der Kanaaniter ſich zu vollenden. Das Reich war unter David konſolidiert und auch nach außen hatte es durch die ſiegreichen Kämpfe unter Saul und David eine feſte geachtete Stellung. Die immer mehr ſich vollziehende Annahme der kanaanitiſchen Kultur und das Heranſtrömen fremdländiſcher Kulturelemente unter Salomo namentlich bedeutete für die Iſraeliten eine mächtige Steigerung der Lebensbedürfniſſe, welche allmählich aufhörten, die beſcheidenen und einfachen eines Bauernvolkes zu ſein und bald auch nicht mehr durch das Land ſelbſt und ſeine Produkte gedeckt werden konnten, ſondern den Handel mit anderen Völkern nötig machten. So lernte Iſrael von den Kanaanitern den Handel und wurde ſelbſt zum „Kanaaniter" (Hoſ 12, 8). Wie überhaupt in Beziehung auf die kulturelle Entwickelung des Landes Salomos Regierung einen gewaltigen Anſtoß gab, ja faſt eine Umwälzung hervorrief, ſo zeigt ſich auch auf dem Gebiet des Handels ein entſprechendes Hervortreten des Unternehmungsgeiſtes. Über die Verbindungen, welche ſchon David mit König Hiram von Tyrus anknüpfte, und ihre Bedeutung für die Handelsbeziehungen beider Völker ſind wir nicht näher unterrichtet. Von Salomo hören wir, daß er eben dieſe Verbindung nun benutzte, um durch ſie eine Beteiligung Iſraels am damaligen Welthandel zu ermöglichen. Davids glückliche Kriege mit den Edomitern hatten ihn zum Herrn der Hafenſtadt Ezeon-Geber am roten Meer und eines freien Zugangs zu derſelben gemacht. Salomo behauptete dieſen Beſitz und wußte ihn auch zu verwerten. Nach dem Bericht des Königsbuches ließ er in Ezeon-Geber Schiffe bauen (1 Kg 9, 26; 10, 22). Tarſchiſch-Schiffe nennt ſie der Erzähler, ein Ausdruck, den man allgemein und wohl mit Recht auf große Meerſchiffe deutet, entſprechend dem bei uns früher gebräuchlichen Ausdruck „Oſtindienfahrer". Der Ausdruck ſelbſt gehört natürlich einer ſpäteren Zeit an. Zu Salomos Zeit konnte man nicht von Tarſchiſch-Schiffen reden, das war erſt möglich zu einer Zeit wo den Iſraeliten der Name Tarſchiſch (Tarteſſus in Spanien) und der phöniziſche Handel mit Tar-

schisch bekannt war; zu Salomos Zeit hätte man die Schiffe eher Ophir-Schiffe genannt. Denn nach Ophir gingen die regelmäßigen Fahrten der salomonischen Schiffe. (Ueber die Lage von Ophir vgl. den A. Ophir.) Phönizische Seeleute, die Hiram von Tyrus stellte, fuhren mit den des Seefahrens unkundigen Israeliten. Alle drei Jahre, wird berichtet, kamen die Schiffe und brachten Gold, Silber, Elfenbein, Pfauen, Sandelholz und Edelsteine. Daß diesem Import ein Export palästinensischer Produkte entgegenstand, ist selbstverständlich. Aber was im Austausch für diese Luxusgegenstände gegeben werden konnte, wird uns nicht gesagt. Man wird wohl an die Fruchterzeugnisse des Landes, Getreide und Öl in erster Linie, zu denken haben. Immerhin muß man sich vor Augen halten, daß Salomo nicht so besonders viele wertvolle Produkte des Landes zum Exportieren hatte. Der Überschuß an Getreide und Öl z. B. reichte nicht einmal hin, die Kosten des Tempel- und Burgbaus, die Schuld bei Hiram zu bezahlen (1 Kg 9, 26; 10, 11 f.). Man darf sich deshalb auch den Handel und den Gewinn Salomos nicht so großartig vorstellen wie dies der Erzähler thut, der Salomo dabei eine Fülle von Gold und anderen wertvollen Dingen gewinnen läßt.

Das Unternehmen fand bald ein Ende. Noch unter Salomo riß sich Edom vom israelitischen Staat wieder los (1 Kg 11, 14 ff.). Damit war der Weg zum Meer, die Araba und das Gebirge Seir, und ebenso die Hafenstadt Ezeon-Geber selbst wieder verloren. Die Ophirfahrten hörten auf. Erst Josaphat gelang es wieder, die Edomiter zu unterwerfen und die Handelsstraße aufs Neue sich zu sichern. Er machte dann sofort auch wieder den Versuch, die Schiffahrt auf dem roten Meer zu erneuern; aber der Versuch mißlang von vornherein gründlich. Die in Ezeon-Geber gebauten Schiffe scheiterten, nachdem sie kaum vom Stapel gelassen waren (1 Kg 22, 49 f.). Der Chronist, der seine geographischen Kenntnisse schon in dem Bericht über Salomos Handelsfahrten durch die Erzählung verraten, daß damals Hiram die Schiffe von Tyrus nach Ezeon-Geber geschickt habe, berichtet hier mit derselben Unkenntnis durch das Mißverständnis des Namens Tarschisch-Schiffe veranlaßt, daß Josaphat eine Expedition von Ezeon-Geber nach Tartessus in Spanien ausgerüstet habe und daß die Schiffe zur Strafe dafür gescheitert seien, daß der König den gottlosen Ahasja von Israel daran teilnehmen ließ (2 Kg 20, 35 ff.). Nach dem Königsbuch weigert sich im Gegenteil Josaphat, als Ahasja ihm den Vorschlag zu gemeinsamen Handelsfahrten macht (1 Kg 22, 50). Es war das der letzte Versuch, sich am Seehandel zu beteiligen. Es ging begreiflicherweise den Hebräern die Fähigkeit dazu vollständig ab, da sie darin keinerlei Erfahrung haben konnten. Amasja gelang allerdings die Wiederunterwerfung Edoms (2 Kg 14, 7), und sein Nachfolger Asarja baute Elath am roten Meer wieder auf (2 Kg 14, 22), aber von neuen Handelsunternehmungen wird nichts mehr berichtet. Immerhin zeigen die beständigen Kämpfe um dieses Gebiet, daß man den Wert dieser Straße für den Handelsverkehr recht wohl zu schätzen wußte, und wir dürfen wohl annehmen, daß Israel, wenn auch nicht am Seehandel von Ezeon-Geber aus, so doch am Karawanenverkehr dorthin sich lebhaft beteiligte, sobald es die Straße in seinen Händen hatte. Sonst wären diese Kämpfe um die Handelsstraße nicht erklärlich. Übrigens ging dann bald nach Asarja dieses ganze Gebiet endgiltig an die Syrer verloren.

Lebhafter hatte sich allmählich der Landhandel entwickelt. Freilich waren auch hier die allgemeinen Verhältnisse nicht immer sehr günstig. Die Ruhe und Sicherheit im Lande, ohne die Handel und Verkehr nicht gedeihen kann, fehlte namentlich im Nordreich sehr häufig, und an Produkten zum Export, womit das Land die bei gesteigerten Bedürfnissen notwendige gesteigerte Einfuhr hätte leicht decken können, war kein großer Überfluß. So hatte der Handel, d. h. das Eindringen der Erzeugnisse einer feineren Kultur aus den Nachbarländern, nicht eine allgemeine Bereicherung und Steigerung der Lebensverhältnisse zur Folge, sondern gerade umgekehrt eine allmähliche Verarmung des Landes neben der Ansammlung großer Vermögen in den Händen weniger Reichen. Unter diesen Umständen begreifen wir, daß die Propheten der vorexilischen Zeit keine große Freude am Handel hatten. Ihre Reden sind voll von Klagen über die Härten und Ungerechtigkeiten im Handel (vgl. Am 8, 5 f.; Ho 12, 8) und dem Luxus, den der Handel vermittelt, sind sie nicht ohne Grund gram.

Einigermaßen aufgewogen wurde die Ungunst der allgemeinen politischen und socialen Verhältnisse für den Handel dadurch, daß Israel ein Land innehatte, das seiner Lage nach dazu bestimmt war, die Vermittlerrolle in dem großen Verkehr der beiden Weltreiche Assyrien und Ägypten zu spielen. Die Verkehrsstraßen, welche den hinteren Orient mit Europa und Asien und Afrika untereinander verbanden, schnitten oder berührten fast alle dieses kleine Ländchen. Die große Karawanenstraße von Damaskus nach Südwesten, nach

Ägypten, der berühmte „Weg des Meeres“ (Jeſ 8, 23) überſchritt unmittelbar ſüdlich vom Huleſee den Jordan, um durch die Jesreelebene ans Meer zu gelangen. Die große Heerſtraße von Ägypten nach Nordſyrien führte der paläſtinenſiſchen Küſte entlang. Eine dritte länderverbindende Straße, der Weg von Damaskus nach Arabien, lief der heutigen Pilgerſtraße ungefähr entſprechend durch die Oaſenzone des Oſtjordanlandes. Nur das kleine Juda war von dieſem großen Handelsverkehr ganz abgeſchnitten; die genannten Straßen alle berührten ſeine Grenzen nicht.

Für den Handel der Iſraeliten kamen in erſter Linie die Phönizier in Betracht. Der Verkehr mit den phöniziſchen Städten war ſchon zu Salomos Zeit ein ſehr reger. Tyrus lieferte das Cedernholz vom Libanon, die Bauleute, die Steinhauer, die Zimmerleute, die Erzgießer, welche Salomo zu ſeinen Prachtbauten brauchte (1 Kg 5, 15 ff.). Aus dem Segen Moſes geht hervor, daß beſonders die Stämme Iſſaſchar und Sebulon aus dieſem Handel als Vermittler der phöniziſchen Erzeugniſſe an ihre Landsleute reichen Gewinn zogen. Sie pflegten, wie es ſcheint, zu regelmäßigen Opferfeſten die Nachbarn zu verſammeln und unter dem Schutze des Gottesfriedens dabei Markt und Meſſe abzuhalten (Dt 33, 18 ff.); ganz ebenſo wie ſich auch bei den alten Arabern mit dem Hagg große Meſſen verbanden. Den Daniten wird im Deborahlied (Ri 5, 17) der Vorwurf gemacht, daß ſie „bei den Schiffen blieben“; da man auf keinen Fall an ſelbſtſtändigen Handelsverkehr zur See denken kann, wird man die Ausſage nicht anders verſtehen können, als daß die Daniten, die im Machtbereich Phöniziens wohnten, vielfach auf den phöniziſchen Schiffen dienten.

Aus Phönizien fanden frühzeitig Eingang im Binnenland vor allem die Erzeugniſſe der phöniziſchen Induſtrie: Purpur, Webereien, Kunſtarbeiten ꝛc.; an Landesprodukten die notwendigen Langhölzer für den Bau größerer Häuſer, die in Paläſtina mangelten (Cedern, Cypreſſen). Die Phönizier ihrerſeits waren Abnehmer für die Landesprodukte Paläſtinas: Öl, Weizen, Honig, Balſam, Tragakant, Eichenholz aus Baſan, das die Tyrier für ihre Ruder brauchten (1 Kg 5, 25; Ez 27); auch mit Sklaven wurde viel gehandelt (Am 1, 9). Soweit die Iſraeliten nicht ſelbſt den Zwiſchenhandel betrieben, ſcheinen ſie auf andere Weiſe den Beſitz der Handelsſtraßen ausgebeutet zu haben: von den nach Phönizien durchreiſenden Karawanen erhoben ſie Zölle und Steuern (Kg 10, 15) und hemmten ſo den Strom der Völker nach Tyrus (Ez 26, 2).

Der Handel mit Ägypten mag vor allem durch Salomos und dann Jerobeams verwandtſchaftliche Beziehungen zum ägyptiſchen Königshauſe gefördert worden ſein. Allerdings was jetzt in dem Königsbuch über Salomos Handel mit Ägypten — die Einfuhr von Pferden und Wagen dorther — berichtet wird (1 Kg 10, 28), beruht auf einem Mißverſtändnis der geographiſchen Namen (ſ. u.). Aber wir haben in der Väterſage wertvolle Notizen erhalten, welche jedenfalls für die Zeit der Entſtehung dieſer Berichte auf einen regen Handelsverkehr mit Ägypten ſchließen laſſen. Reiſende midianitiſche Männer und israelitiſche Handelskarawanen werden in der Joſephgeſchichte als die Vermittler des Handels genannt. Mit Tragakant, Laudanum, Balſam beladen, ziehen ſie aus dem Oſtjordanland auf der oben angeführten großen Karawanenſtraße nach Ägypten (Gen 37, 25 ff.) Die Brüder Joſephs bringen von den Erzeugniſſen des Landes: Balſam, Honig, Spezereien, Piſtazien, Mandeln, ein Huldigungsgeſchenk für Joſeph nach Ägypten (Gen 43, 11). Offenbar ſind eben die genannten Waren die hauptſächlichſten Ausfuhrartikel nach Ägypten geweſen. Leider erfahren wir darüber nichts Näheres, was die Iſraeliten nun dafür von den Ägyptern eingetauſcht haben.

Der Handel mit Nordſyrien, deſſen hochentwickelte Kultur ihre Einflüſſe bis nach Ägypten ausgeübt, war ſicher nicht minder lebhaft, wenn auch nur dürftige Nachrichten über dieſen Verkehr vorliegen. Immerhin iſt uns eine ſehr intereſſante Notiz erhalten, welche auf regen Verkehr ſchließen läßt. Nach 1 Kg 20, 34 hatten die israelitiſchen Kaufleute in Damaskus ihre eigenen Straßen und Quartiere (chūzōt, Bazare), in denen ſie ungeſtört nach heimiſchem Brauche leben und ihre Waren feilhalten konnten. Umgekehrt hatten auch die Syrer ſolche in Samarien. Wir treffen dieſe Sitte auch bei dem phöniziſchen Handel. In betreff der Dinge, welche von Damaskus nach Paläſtina kamen, erfahren wir, daß ſeine Stoffe aus Damaskus für die Divane der Reichen beliebt waren (Damaſt, Am 3, 12). Hierher gehört nun auch die Nachricht von Salomos Pferdehandel. Nach 1 Kg 10, 26 ff. betrieb der König dieſen als Regal. Königliche Kaufleute holten große Züge von Pferden und Wagen, wie der jetzige Wortlaut des Textes ſagt, aus Aegypten (mizrajim). Sie bezahlten den Wagen mit 600, das Pferd mit 150 Silberſekeln. Mit Gewinn wurde dann beides vom König an die Hethiter und Aramäer weiter

verkauft. Der Text ist jedoch verdorben. Winckler (Altest. Untersuchungen 168 ff.; vgl. Altoriental. Forschungen I, 28) hat nachgewiesen, daß misrajim hier nicht Ägypten, sondern das nordsyrische Land muṣr meint, eine Verwechselung der Namen aus Mißverstand, welche auch sonst sich findet; neben diesem Land hatte dann der ursprüngliche Text das Land Kuë-Cilicien genannt, welches auch sonst mit muṣr zusammen erscheint. Sachliche Gründe von Gewicht sprechen dafür: nach Ez 27, 14 erhielt das Land seine Pferde nicht von Ägypten sondern von Togarma, d. h. aus kleinasiatischen oder armenischen Gegenden. Daß Ägypten Pferde ausgeführt haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich; Ägypten hat keine großen Weideplätze für Pferdezucht in größerem Stil (vgl. Benzinger, Kommentar z. d. St.).

Trotz dieser ausgedehnten Handelsbeziehungen ist Israel doch in vorexilischer Zeit durchaus kein Handelsvolk. Das zeigt auch die alte Gesetzgebung, die Kodifikation des Gewohnheitsrechtes, deutlich. Vorschriften den Handel betreffend, wird man dort vergebens suchen, die einfache Vorschrift des rechten Gewichts, Maßes und rechter Münze abgerechnet. Alle die komplizierten Rechtsfragen, die der Handel mit sich führt, die Fragen, welche das große Gebiet des Irrtums oder Übervorteilung im weitesten Sinn betreffend, existieren für das alte Gesetz so gut wie gar nicht. Auch die gesetzliche Regelung des Schuldwesens nimmt gar keine Beziehungen auf die Verhältnisse des Handels. Noch das Deuteronomium kann sich die Sache nicht anders vorstellen, als daß die Schuldverhältnisse unter den Israeliten lediglich in der Verarmung einzelner ihren Grund haben. Von einem mit dem Handel notwendig zusammenhängenden Kreditsystem weiß es gar nichts (s. A. Gericht und Recht Bd VI S. 582, 44). Wir erhalten im großen und ganzen durchaus den Eindruck, daß der Handel nicht als Erwerbszweig einer großen Masse des Volkes betrieben wurde, wie etwa bei den Phöniziern. Er diente dazu, den Israliten, die im eigenen Land keine nennenswerte Industrie hatten, die industriellen Erzeugnisse der Nachbarvölker und einzelne im Land nicht vorhandene Produkte (Gewürze, Spezereien u. dgl.) zu verschaffen. Auch noch für diese Zeit ist es wahrscheinlich, daß weniger die Israeliten selbst als vielmehr ihre Nachbarn, insbesondere die Phönizier, diesen Handelsverkehr in Händen hatten, so daß eben das israelitische Gebiet für jene nur der Handelsmarkt war (vgl. 1 Kg 20, 34; Gen 37, 25 ff.). Noch nach dem Exil treffen wir tyrische Kaufleute in Jerusalem, welche ihre Waren dort feilhielten, nach heimischer Sitte und zum Ärgernis für die gesetzestreuen Juden sogar am Sabbath (Neh 10, 31 f.; 13, 16—22). Der Name Kanaaniter konnte noch in der späteren Zeit geradezu als Bezeichnung des Kaufmanns dienen (Ho 12, 8; Zeph 1, 11; Jes 23, 8 u. a.).

Erst im Exil wurde aus dem Ackerbauvolk ein Handelsvolk. Einem guten Teil der Exulanten blieb wohl nichts anderes übrig als Handel zu treiben. Dann begann in noch späterer Zeit die Ausbreitung der Juden über die ganze damalige Welt und ihre großen Wanderungen nach Syrien, Kleinasien, Griechenland, Italien und vor allem Ägypten, die eben großenteils um des Handels willen unternommen wurden. In den bedeutendsten Städten (frühe z. B. in Alexandrien) bildeten sich jüdische Handelskolonien. In Palästina selbst suchte Simon der Makkabäer den Handel zu heben, indem er Joppe zum jüdischen Seehafen machte (1 Mak 14, 5). Herodes der Große baute sodann große Hafenanlagen in Cäsarea (Joseph. Bell. Jud. I, 21, 5). Im großen und ganzen kam dies freilich mehr noch den fremden Kaufleuten als den Juden selbst zu gute. Für letztere war das Gesetz immer ein gewisses Hindernis für den Handelsverkehr mit den Heiden. Auch eine gewisse Abneigung gegen das Meer schienen die palästinensischen Juden nie ganz los geworden zu sein. Daß sich aber jüdischer Spekulationsgeist regte, wo günstige Gelegenheit vorhanden war, zeigt das Beispiel des Johannes von Giscala, der den Zwischenhandel zwischen den Ölproduzenten in Galiläa und den Händlern in Cäsarea zu monopolisieren wußte (Joseph. Ant. 23; Bell. Jud. II, 21, 3). **Benzinger.**

Handfaß s. Tempelgeräte.

Handschriften der Bibel s. Bd II S. 725, 52 ff. und 739, 9 ff.

Handtrommel s. Musik bei den Hebräern.

Handwerk bei den Hebräern. — Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu 2. A. 1875; Die Archäologien von de Wette § 104 ff.; Saalschütz I, 128 ff.; Jahn I, 432 ff.; Keil II, 127 ff.; Benzinger § 33; Nowack § 43; Die Handwörterbücher von Winer u. Riehm.

Das Nomadenleben brauchte und gestattete die Entwickelung und berufsmäßige Ausübung eines Handwerks nicht. Bis auf den heutigen Tag ist es so, daß der Beduine

ſelber verfertigt, was er an einfachen Geräten an Kleidern, Zeltdecken u. dgl. bedarf. Höchſtens etwa Hufſchmiede für den Beſchlag der Pferde und Sattler zur Herſtellung des Lederwerks finden ſich heute als gewerbsmäßige Handwerker bei den Beduinen, und ihre Beſchäftigung wird von vielen Stämmen als unter der Würde eines freien Mannes ſtehend betrachtet.

Das war bei den nomadiſierenden Iſraeliten ebenſo. Daß die heilige Sage die Entſtehung des Handwerks in die allerälteſte Zeit des Menſchengeſchlechts zurückverlegt (Gen 4, 17 ff.) und den Iſraeliten in der Wüſte alle Fertigkeiten eines hochentwickelten Kunſtgewerbes zuſchreibt (Ex 25 ff.), beweiſt natürlich nichts. Auch nach der Anſiedelung hat ſich daran zunächſt kaum etwas geändert, denn auch vom Bauern im alten Iſrael gilt, daß er die nötigſten Dinge für Haus und Hof ſelbſt herzuſtellen wußte. Zum Mahlen, Backen und Schlachten brauchte man ſelbſtverſtändlich keine Müller, Bäcker und Metzger. Flachs und Wolle auf den Handſpindeln zu verſpinnen, das Garn zu Seilen zu drehen und zu Zeug zu verarbeiten, aus dieſem dann die ſchmuckloſen Kleider zu nähen, war Sache der Hausfrauen (1 Sa 2, 19 u. a.). Nicht minder verſtand es der Bauer, aus dem Fell ſeiner geſchlachteten Tiere Schläuche für das Waſſer u. dgl. zu machen, es zu gerben, Sandalen, Gürtel und Riemen aus dem Leder zu ſchneiden u. dgl. Sein primitives Steinhaus baute jeder ſelbſt mit Hilfe der Nachbarn und die wenigen einfachen Holzgeräte ſchnitzte und ſchreinerte er ſich ebenfalls. Als berufsmäßige Handwerker erſcheinen von jeher nur der Töpfer und der Schmied (d. h. der Metallarbeiter). Die Arbeit beider ſetzte nicht nur eine gewiſſe Übung, ſondern beſonders auch Werkzeuge voraus, die nicht jeder beſitzen konnte.

Auch hier wie auf ſo vielen Gebieten waren die Iſraeliten die Schüler, die Kanaaniter die Lehrmeiſter. Schon lange vor Einwanderung der Iſraeliten finden wir bei den Kanaanitern eine verhältnismäßig entwickelte Induſtrie. Die reiche bunte Tracht der Kanaaniter verrät Freude am Luxus nicht minder als Geſchick in der Weberei. Was uns die ägyptiſchen Abbildungen an ſyriſchen Prachtvaſen u. dergl. zeigen, beweiſt einen hohen Grad von Fertigkeit in der Bearbeitung der edlen Metalle und eine geſteigerte Kunſtthätigkeit. Der Bericht von Salomos Tempelbau erzählt übrigens ganz offen, daß zu jener Zeit die Iſraeliten der Hilfe der Phönizier im Hausbau, in der Steinmetzkunſt, im Erzguß u. a. nicht entraten konnten.

Gerade dieſe Bauthätigkeit Salomos, wie überhaupt der unter ihm ſehr lebhafte Verkehr mit den Nachbarvölkern ſcheint für Iſrael der Ausgangspunkt für die Entwickelung mannigfacher gewerblicher Thätigkeit geweſen zu ſein. Es iſt ja nicht anders denkbar, als daß die Iſraeliten von dieſen fremden Lehrmeiſtern, die ins Land kamen, lernten und ſich ihre Kunſt aneigneten. Die allgemeinen Verhältniſſe waren jetzt auch derart, daß ſie die Entſtehung des eigentlichen Handwerks begünſtigten, ja forderten. Denn jetzt hatten ſich die kanaanitiſchen Städte den Iſraeliten geöffnet und dieſe hatten dort mit der Annahme kanaanitiſcher Kultur geſteigerte Bedürfniſſe ſich angewöhnt. Beides aber ſind notwendige Vorausſetzungen für die Entwickelung eines eigentlichen berufsmäßig ausgeübten Handwerks. Wenn auf dem flachen Land die alten Verhältniſſe noch lange bleiben konnten, ſo forderte und geſtattete in der Stadt das Zuſammenleben vieler und die größeren Bedürfniſſe die Arbeitsteilung, welche allein eine größere Geſchicklichkeit in einem beſchränkten Gebiet der Arbeit ermöglichte. Namentlich ſo lange Handel und Verkehr ſo wenig ausgebildet waren, konnte nur in der Stadt der Handwerker durch die Anfertigung und den Verkauf beſtimmter Artikel ſeinen Lebensunterhalt finden. Es liegt der Sage ein richtiger Gedanke zu Grund, wenn ſie den Anfang des Handwerks mit dem Städtebau in Verbindung bringt und erſt nach dieſem anſetzt. Wie raſch von den Städten aus das Handwerk dann auf das flache Land gekommen iſt, können wir im einzelnen natürlich gar nicht mehr verfolgen.

Der heutige Brauch in Paläſtina kann zeigen, wie wir uns den Betrieb des Handwerks in der alten Zeit zu denken haben. In ſehr ausgedehntem Maße wird noch heute das Handwerk im Umherziehen ausgeübt. Nicht bloß der Bauhandwerker, bei dem ſich das von ſelbſt verſteht, arbeitet auswärts bei ſeinen Kunden, ſondern auch der Goldſchmied kommt mit ſeinen Werkzeugen in das Haus des Beſtellers und verarbeitet vor ſeinen Augen, was ſie ihm geben an Edelmetallen. Der Künſtler in der Verfertigung der landwirtſchaftlichen Geräte zieht vor der Saatzeit von Dorf zu Dorf, repariert, was beſchädigt iſt und macht neu, was beſtellt wird. Das war ja in der guten alten Zeit auch bei uns nicht anders. Und wenn heutzutage die Bewohner einer Ortſchaft als beſonders geſchickt in einem Handwerk gelten — die Bethlehemiten z. B. ſind als Bauhand-

werker gesucht — und deshalb in der Sommerzeit das ganze Land durchziehen, ihre Dienste anbietend, so mag eine solche Lokalindustrie manchmal in ein ziemlich hohes Alter zurückreichen.

Sonst wissen wir über den Betrieb der Handwerke im allgemeinen nur noch, daß sich wie die Kaufleute nach den Waren, so die Handwerker nach ihrem Handwerk je in einer bestimmten Gasse, einem Bazar zusammenthaten. Das ist heutzutage für die Städte des Orients charakteristisch und war schon in alter Zeit so. In Jerusalem gab es z. B. eine Bäckergasse (Jer 37, 21), ein „Thal der Zimmerleute" (1 Chr 4, 14; Neh 11, 35), ein „Walkerfeld" (Jes 7, 3; 36, 2). Auf ein eigenes Quartier der Goldschmiede deutet Neh 3, 33 hin. Aus späterer Zeit wird bei Josephus z. B. neben dem Wollmarkt und dem Kleidermarkt der Bazar der Schmiede erwähnt, auch ein χαλκεῖον genanntes Quartier der Eisen- und Erzarbeiter (Bell. Jud. V, 8, 1).

Von irgend einer Art Organisation der Handwerker in Zünften hören wir nichts. Interessant ist, daß 1 Chr 4, 21 von „Geschlechtern des Byssus-Arbeitshauses vom Hause Aschbēa" die Rede ist. Fürs eine scheint dort die Byssusweberei, fast möchte man sagen, fabrikmäßig betrieben worden zu sein. Zum andern scheint der Betrieb der erbliche Besitz einer bestimmten Familie gewesen zu sein. Ersteres mag der nachexilischen Zeit angehören, wir haben wenigstens keine Mittel zu kontrollieren, ob ein derartiger Handwerksbetrieb, etwa durch Sklaven, in ältere Zeit hinaufreicht. Letzteres dagegen dürfte auch älteren Verhältnissen entsprechen. Es ist, wenn auch nicht ausdrücklich bezeugt, so doch aus inneren Gründen sehr wahrscheinlich, daß das Handwerk mit seinen Fertigkeiten und Kunstgriffen sich in der Regel vom Vater auf den Sohn vererbte. Hiram von Tyrus, der Verfertiger der Broncegeräte des Tempels, ist der Sohn eines berühmten Erzgießers (1 Kg 7, 14). Daneben ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß ein gewisser Zusammenschluß der Handwerker, wenigstens der das gleiche Handwerk betreibenden, frühzeitig vorhanden war. Die Form dafür konnte auf israelitischem Boden keine andere sein, als die der Geschlechtsverbände, wie sich ja z. B. auch die Priester zusammenschlossen als Haus Zadocks ꝛc. Leider fehlen uns alle weiteren Spuren einer solchen etwa vorhandenen Gliederung.

Die Wertschätzung des Handwerks ist im Verlauf der Zeit immer mehr gestiegen bis zu der großen Hochachtung, welche es bei den Rabbinen genoß. Während bei den Griechen und Römern der Betrieb eines Handwerks in der Regel als eine Schande für einen freien Mann angesehen wurde, wird in der Mischna vielmehr die ausschließliche Beschäftigung mit gelehrten Studien streng getadelt und die Erlernung eines Handwerks als Pflicht auch eines Gelehrten angesehen. „Wenn jemand seinen Sohn kein Handwerk lernen läßt, so ist das, wie wenn er ihn den Straßenraub lehren würde". „Mache lieber den Sabbath zum Werktag, als daß du von andern Menschen abhängig werdest; thue öffentlich die niedrigste Arbeit und nähre dich damit und sage nicht: ich bin ein Priester, ein großer Mann, für mich paßt sichs nicht". (Kiddusch. 4, 14; Pes. 112 f.; vgl. Pirke Abot 2, 2; Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben S. 29). Unter den Rabbinen finden sich deshalb alle möglichen Handwerke vertreten: der Apostel Paulus war ein Zeltmacher, Rabbi Jochanan ein Sandalenmacher, Rabbi Isaak war Schmied, Rabbi Simon Stricker, Rabbi Abin Zimmermann, der berühmte Hillel soll sich durch Holzspalten ernährt haben (vgl. Delitzsch a. a. O.). Anders urteilt noch der Siracide (38, 25—39, 15). Allerdings werden einige Handwerke gering geachtet: Gerber, Walker, Barbiere, Salbenmacher, Badheizer werden für unfähig zur Bekleidung der königlichen oder hohepriesterlichen Würde erklärt (Kiddusch. 4, 14; Megill. 3, 2). Allein der Grund hierfür liegt lediglich darin, daß diese Handwerke mit unreinen Stoffen ꝛc. zu thun haben, also die levitische Reinheit gefährden, oder daß sie in nahe Berührung mit dem weiblichen Geschlecht bringen und deshalb für sittlich bedenklich angesehen werden.

Es ist schon oben erwähnt worden, daß Töpfer und Erzarbeiter die ersten eigentlichen Handwerker der ansässigen Israeliten waren. Was die Töpferkunst betrifft, so scheint allerdings auch der seßhafte Israelite noch einige Zeit die Abneigung gegen Thonwaren behalten zu haben, die beim Nomaden selbstverständlich ist. Dieser kann die zerbrechlichen irdenen Gefäße auf seinen Wanderungen nicht brauchen; er bedient sich statt dessen der Schläuche aus Ziegenfellen, hölzerner Schalen, ausgehöhlter Früchte u. dgl. Die Schläuche namentlich sind stets im Gebrauch geblieben und bis auf den heutigen Tag in Palästina die gebräuchlichsten Behälter zum Aufbewahren und Transport von Flüssigkeiten (vgl. Ri 4, 19; 1 Sa 16, 20 u. a.). Es ist deshalb vielleicht nicht zufällig, daß nur eine alte Stelle (2 Sa 17, 28) den Töpfer nennt. Doch dürfen wir annehmen, daß sich die Israeliten von den Kanaanitern die einfachsten Handgriffe der Töpferei frühzeitig aneigneten,

Bauhandwerker Zimmermann, Steinhauer und Maurer in einer Perſon; er baut das ganze Haus vollſtändig fertig.

Der חָרָשׁ עֵץ war in erſter Linie Zimmermann, der die Zimmerarbeit beim Hausbau verſtand. Aber auch Schreinerarbeit, die Anfertigung des verſchiedenfachen hölzernen Hausrats (Tiſch, Stuhl, Backtrog ꝛc.) und der Geräte für den Ackerbau (Dreſchſchlitten, Pflug, Wurfſchaufel ꝛc.) war ſeine Sache. Ja es gab auch ſolche, die ſich auf feinere Schnitzarbeit verſtanden: Gottesbilder werden nicht ſelten als ihr Werk erwähnt (Jeſ 40, 20; 44, 13 ff.; Jer 10, 3 ff.; Dt 29, 16). Der Holzarbeiter arbeitete mit Säge (מְשׂוֹר Jeſ 10, 15), Axt (מַעֲצָד, קַרְדֻּם Jeſ 44, 12; Ri 9, 48; 1 Sa 13, 20 u. a.), Beil (גַּרְזֶן Dt 19, 5 u. a.), Hobel oder Holzſchneidemeſſer (מַקְצוּעָה Jeſ 44, 13), Hammer (מַקָּבָה Jeſ 44, 12, 1 Kg 6, 7 u. a.), Zirkel מְחוּגָה Jeſ 44, 13), Richtſchnur (קָו Jeſ 44, 13) und Rötel zum Vorzeichnen (Jeſ 44, 13 f.).

Der Steinhauer verſtand die Steine im Steinbruch zu brechen und zu Bauſteinen zu behauen (2 Kg 12, 13; 1 Kg 7, 9). Zu ſeiner Arbeit gehörte es aber auch, ſie zu Mauern aufzuſchichten, wobei ſie ſich der Setzwage (מִשְׁקֹלֶת 2 Kg 21, 13; Jeſ 28, 17), der Richtſchnur (קָו Jeſ 28, 17 u. a.) und des Senkbleis (אֲנָךְ Am 7, 7) bedienten. Sie verſtanden aber auch ſchon frühe, in die Steine die Schrift einzuhauen. Die Inſchrift im Siloakanal aus der Zeit Hiskias iſt allerdings das einzige alte Denkmal hebräiſcher Steinſchrift; aber ſie zeigt uns, daß damals ſolche Inſchriften nichts Seltenes waren. Denn ſie iſt nicht eine offizielle, vom König veranlaßte Inſchrift, ſondern allem Anſcheine nach eine private Arbeit der Steinhauer, die den Kanal gruben.

Über die Steinſchneidekunſt ſ. d. A. Kunſt bei den Hebräern.

Später als andere Handwerke dürfte die Weberei handwerksmäßig betrieben worden ſein. Auf der einen Seite iſt ſie alle Zeit beim niederen Volk Hausinduſtrie geblieben, auf der anderen Seite wurden die feinen Stoffe vom Ausland bezogen. Aus Damaskus ließen die Reichen die Damaſte für ihre Diwane kommen (Am 3, 12), auch andere feine Gewebe (בּוּץ) kamen aus Syrien (Ez 27, 16, wenn nicht dort אֲדֹם ür אָרָם zu leſen iſt, ſ. Bertholet z. d. St.). Ägypten lieferte die feinen weißen Baumwollſtoffe (שֵׁשׁ, *βύσσος*, Ez 27, 7). Aus Babylonien, wo die Weberei hoch entwickelt war, bezog man die Prieſtermäntel (Joſ 7, 21 „Mantel aus Sinear“) und andere kunſtvolle Gewebe. Zur Zeit Zephanias ſcheint es bei den Reichen Mode geweſen zu ſein, ausländiſche Kleider zu tragen (Zeph 1, 8). Auch die erſt ſeit Ezechiel erwähnte Seide (Ez 16, 10. 13) iſt ſicherlich nicht roh, ſondern in Geweben aus Syrien oder Phönizien importiert worden. Immerhin dürfte ſich bei dem Wert, den man auf ſchöne Stoffe legte, die Weberei auch bei den Iſraeliten mit dem Anwachſen des Wohlſtandes in der Königszeit als ſelbſtſtändiges Handwerk herausgebildet haben, wenn ſie auch nie ſich zu ſolcher Höhe der Kunſtfertigkeit erhob, daß ſie die Nachfrage nach feinen Geweben hätte befriedigen können. Bei den Beduinen hat ſich noch die älteſte Form des Webſtuhls und der Weberei erhalten: durch die ausgeſpannten Längsfäden wird der Querfaden mit den Fingern ohne Schiffchen geſchickt eingeſchoben, und dann das Gewebe mit Holzſtäbchen feſt zuſammengedrängt (vgl. z. B. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wanderung Iſraels, S. 98 f.). Es war ein großer Fortſchritt von da bis zur Anwendung des Weberſchiffchens. Seit wann die Iſraeliten dieſes kannten und anwandten, und woher ihnen dieſe Kenntnis kam, wiſſen wir nicht; es iſt wohl zufällig, daß es nur Hi 7, 6 erwähnt wird. Jedenfalls aber haben wir uns den Webſtuhl der Iſraeliten zu allen Zeiten recht einfach zu denken. Erſcheint uns doch auch der ägyptiſche Webſtuhl trotz den ſo hoch geprieſenen Leiſtungen auf den Abbildungen ſehr roh. Dort in Ägypten war wie im klaſſiſchen Altertum der ſenkrecht ſtehende Webſtuhl im Gebrauch, an welchem ſtehend gearbeitet wurde (vgl. Wilkinſon, Manners and customs of the ancient Egyptians II, S. 60). Dasſelbe dürfte für die Iſraeliten vorauszuſetzen ſein, wenngleich man heute im Orient meiſt wagrechte Webſtühle ſieht. Nach einer bei Theophylakt überlieferten Nachricht wurde in Paläſtina zur Zeit Chriſti wie in Griechenland von oben nach unten an dieſem Webſtuhl gewebt; dies wird in alter Zeit auch ſo geweſen ſein (Theophyl. ad Ev. Joh. 19, 23 [XVIII, 825]). Wie heute noch wurden auf dieſen Stühlen nicht lange Stücke Tuch gewoben, aus denen man die Kleider dann herausſchnitt, ſondern es wurde je ein Stück von der Größe, wie ſie für ein Kleid nötig war, gewoben. Unter dem Einfluß der oben erwähnten Einfuhr von fremdländiſchen Stoffen hat auch die hebräiſche Weberei Fortſchritte gemacht. Neben dem gewöhnlichen Weber (אֹרֵג) wird der Buntwirker erwähnt (רֹקֵם Ex 26, 36; 38, 23, möglicherweiſe iſt freilich darunter der Buntſticker zu verſtehen); vielleicht iſt auch mit חֹשֵׁב (Ex 26, 1) der Kunſtweber gemeint. Jedenfalls ſetzt der Verfaſſer, der die Anweiſungen in betreff der Teppiche der Stiftshütte und der prie-

sterlichen Kleider giebt (Ex 26, 28) eine große Geschicklichkeit bei den israelitischen Webern voraus, was bis zu einem gewissen Grade schon der vorexilischen Zeit entsprochen haben dürfte. Zweifellos haben die Israeliten in Babylonien auch manches gelernt in diesem Handwerk. Die Byssusweberei z. B. ist in nachexilischer Zeit auch bei den Juden zu Hause (1 Chr 4, 21). Jüdische Weberarbeiten gehen jetzt auch ins Ausland durch Vermittelung der Phönizier. Die nahtlosen Röcke, welche für die Zeit Christi und früher bezeugt sind (Joseph. Antiq. III, 7, 4; Jo 19, 23), cylindrische Gewebe, in welche oben für den Hals ein Loch geschnitten wurde, verraten ebenfalls hohe Kunstfertigkeit, und setzen auch etwas kompliziertere Einrichtung der Webstühle voraus. — Das Ansehen der Weberei als Handwerk ist dabei in nachexilischer Zeit sehr gesunken. Unter den Handwerkern, welche mit Weibern zu thun haben und daher im Verdacht unmoralischen Lebens stehen, werden die Weber obenan gestellt (Tos. Qid. V, 14). Auch standen sie allgemein in dem Rufe der Irreligiosität und im Verdacht der Betrügerei. „Das niedrigste Gewerbe ist die Weberei." „Es gab kein schändlicheres Gewerbe in Jerusalem als die Weberei" (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 24 f.). — Vom Webstuhl und seinen Teilen ist im AT vielfach die Rede: der Weberbaum (עִיטּוֹר הָאֹרְגִים 1 Sa 17, 7; 2 Sa 21, 19), der Aufzug (מַשְׁכֶּת Jes 16, 13), das Weberschiffchen (אֶרֶג Hi 7, 6), das Trumm (נְדֹךְ Jes 38, 12) werden genannt. Bilder wie 1 Sa 17, 7; Jes 38, 12; Hi 7, 6, die vom Weben hergenommen sind, zeigen, daß diese Kunst von jedermann gekannt war, wurde sie doch, wie oben erwähnt, in den Häusern und nicht bloß vom Handwerker betrieben. Viele der technischen Ausdrücke, namentlich in der Mischna, sind uns freilich jetzt nicht mehr ganz deutlich (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 24 ff.).

Des Walkers Aufgabe war, dem neuen Wollengewebe durch Verfilzung der Wollhärchen auf beiden Seiten die nötige Dichtigkeit zu geben, damit sie den Regen nicht mehr durchließen. Außerdem beschäftigte er sich auch mit dem Waschen der gebrauchten Kleider. Beides wurde natürlich in alter Zeit und lange in jedem einzelnen Haushalt besorgt. Es war ein unsauberes Handwerk, das er betrieb, eine Arbeit, die viele üble Gerüche mit sich brachte. Damit dürfte es zusammenhängen, daß die Walker in Jerusalem außerhalb der Stadt ihr Geschäft betrieben; nach Jes 7, 3; 36, 2 lag das Walkerfeld vor der Mauer in der Nähe des „oberen Teiches". Das Walken geschah so, daß man die Gewebe in die Walkergruben, die mit warmem Wasser gefüllt waren, legte. Um das Fett in den Stoffen aufzulösen, setzte man mineralisches und vegetabilisches Laugensalz zu (נֶתֶר und בּוֹרִית Jer 2, 22; Mal 3, 2; Hi 9, 20), nach der Mischna auch Urin (גְּרוֹגְרוֹת M. Schabb. 9, 5; Nidd. 9, 6) und Walkererde. In den Laugengräben wurden die Stoffe mit den Füßen getreten. Nach dem Laugenbad wurden sie mit Stöcken geschlagen und in reinem Wasser ausgewaschen. Nach den Angaben der Mischna wurden dann die Stoffe aufgekratzt, geschwefelt und schließlich in der Presse gepreßt (Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 44 f.). Wie viele von diesen Kunstgriffen schon der älteren Zeit bekannt waren, wissen wir nicht. Die allgemeine Verachtung teilte dieses Handwerk mit der Weberei.

Ebenso gering geachtet waren im späteren Judentum die Gerber. Die Verarbeitung der Felle und Häute zu Leder war seit ältester Zeit den Israeliten bekannt. Und wenn auch diese Arbeit lange Zeit Sache des einzelnen Hauses gewesen sein mag, so ist doch selbstverständlich, daß sich auch hier ein eigenes Handwerk der Gerber herausbildete. Die Vorschrift über die Verwendung von rotgefärbten Widderfellen und Seekuhfellen beim Dach der Stiftshütte setzt das voraus (Ex 25, 5; 26, 14), ebenso die Erwähnung von Schuhen aus Seekuhfellen (Ez 16, 10), wenn diese nicht etwa importiert waren. Daß im AT die Gerber nicht erwähnt werden, ist demnach zufällig. Aus dem NT ist der Gerber Simon in Joppe bekannt (Act 10, 6); er wohnte (eben wegen seines Handwerks) außerhalb der Stadt am Meer.

Auch beim Färber ist die Nichterwähnung im AT zufällig. Um so mehr ist in der Mischna von der Färberei die Rede; mancherlei interessante Vorschriften sind hier für den Betrieb des Handwerks gegeben (vgl. Rieger, Handwerke in der Mischna I, S. 17 ff.). Die Färberei der palästinensischen Juden genoß in der Zeit der Mischna einen ausgebreiteten Ruf.

Da die Bereitung der Nahrung stets der Hauptsache nach der Familie zukam, spielen Bäcker und Köche keine große Rolle. Gewerbsmäßige Schlächter scheint es überhaupt nicht gegeben zu haben; von Köchen resp. Köchinnen ist nur am königlichen Hof die Rede (1 Sa 8, 13); noch in königlicher Zeit war es für eine Prinzessin keine Schande, selbst zu kochen (2 Sa 13, 8). Nur die Bäckerei scheint in größerem Umfang als Handwerk

betrieben worden zu sein, wenigstens in den Städten. Jer 37, 21 wird eine eigene „Bäckergasse" in Jerusalem erwähnt. Bei Josephus ist auch von einem Quartier der Käsemacher die Rede, das Tyropoionthal trägt daher seinen Namen (Jos. Bell. Jud. V, 4, 1).

Endlich sind noch zu nennen die Salbenmischer (1 Sa 8, 13; Neh 3, 87 u. a.), im Orient, wo Salben, wohlriechende Öle u. dgl. eine so große Rolle spielen, nicht unwichtige Leute, sowie die Barbiere, die erst bei Ezechiel (5, 1) genannt werden.

Benzinger.

Haner, Johann, gest. c. 1544. — Döllinger, Reformation I², 130 ff.; derſ., Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte der sechs letzten Jahrhunderte, Wien 1882, III. Bd S. 105 ff.; v. Soden, Beiträge zur Geschichte der Reformation, Nürnberg 1855, S. 354; Reusch, AdB Bd X, 615; A. Baur, Zwinglis Theol., Halle 1889 II, S. 418 ff.; W. Friedensburg. Zur Korrespondenz Haners, Beitr. z. bayer. KG V, (1899) S. 167. Eine monographische Arbeit über Haner beabsichtigt der Unterzeichnete.

Johannes Haner ist ein Typus jener humanistisch gerichteten Theologen, die eine Zeit lang sich der Reformation zuwandten, dann, als einzelne ihrer Hoffnungen sich nicht erfüllten, im Hinblick auf das Zustandekommen eines Konzils die Rolle von Exspektanten spielten und schließlich sich wieder der römischen Kirche in die Arme warfen. Er stammte aus Nürnberg, doch kennen wir bisher weder die Zeit seiner Geburt noch seinen Entwickelungsgang. Wahrscheinlich hat er in Ingolstadt studiert und sich dort den Magistergrad erworben. Da er schon 1517 von Pirkheimer in seiner Apologie Reuchlins unter den Theologen neuerer Richtung mit aufgezählt wird (vgl. Hagen, Deutschlands rel. und litter. Verhältnisse ꝛc. I, 461), worunter sich freilich manche recht kleine Lichter finden, muß er doch schon damals in gewissen Kreisen als Humanist bekannt gewesen sein. Jedenfalls war er selbstbewußt genug, um, so behauptet er selbst (Friedensburg S. 189), Leo X. persönlich in Rom seine Ratschläge in der lutherischen Sache zu erteilen. Den gleichen Zweck verfolgt das erste von seiner Hand bekannt gewordene Schreiben, das unter Hinweis auf seine Beziehungen zu Joh. Faber von Nürnberg aus vor dem zweiten Nürnberger Reichstag unter dem 5. Januar 1524 an Clemens VII. gerichtet ist, worin er dem Papste seinen Rat erteilt, wie durch allerlei kleine Reformationen im Sinne des Erasmus dem Verderben der Kirche ohne Gewalt gesteuert werden kann, und er sich selbst bereit erklärt, sein Leben dafür (famae ac capitis mei periculo) in die Schanze zu schlagen (Balan, Monumenta reformationis, Ratisbonae 1884 S. 316 ff.). Sein Brief wird dort ebensowenig Eindruck gemacht haben, wie ein weitschweifiges Schreiben, welches er einen Monat später am 17. Februar an Erasmus sandte mit der dringenden Aufforderung, für die bedrohte Kirche einzutreten (Horawitz, Erasmiana, Wiener Sitzungsber. 102, 771 f.). Ein Jahr darauf (Dienstag Valentini 14. Febr. 1525) ließ er sich auf ein Jahr als Domprediger in Würzburg anwerben (Würzb. Arch.) und wurde der Nachfolger Joh. Polianders, der um seiner Predigten willen mit einem Teil des Domkapitels zerfallen, seinen Abschied genommen (vgl. Scharold, D. M. Luthers Reformation in nächster Beziehung auf das ehemalige Bistum Würzburg, Würzburg 1828 S. 218). Glaubte man in ihm einen entschiedenen Vertreter des Alten gewonnen zu haben, so hatte man sich getäuscht. Gerade hier in Würzburg wurde er bis zu einem gewissen Grade für die Reformation gewonnen. Schon im November nahm er seinen Abzug von Würzburg in Aussicht (Würzb. Arch.), wenn er auch bis zur Gewinnung eines geeigneten Ersatzes zu bleiben versprach, und eine Ende 1525 an seinen Bischof gerichtete Schrift, worin angeblich die Autorität der Kirche und der Konzilien angegriffen ward (vgl. Höhn, Chronol. provinciae Rheno-Suevicae ord. fr. Eremit. Aug., Würzb. 1744 S. 170; Paulus, Barth. Arnoldi von Usingen, Freiburg 1893 S. 105 vgl. Friedensburg 170), machte sein weiteres Verbleiben in der von ihm bekleideten Stelle unmöglich. Der gemeinsame Ausgangspunkt von Erasmus brachte es wohl mit sich, daß er bald mehr zu Zwingli als zu Luther hinneigte (Zwingli opp. VII, 510; Füßlin, epistolae ref. I. 44 vgl. dazu A. Baur, Zwinglis Theol. II, 418), bewegte sich dabei übrigens in seinen Briefen an Zwingli und Oekolampad in eigentümlich mystisch-spiritualistischen (mehr wohl an die spätere Osiandersche Fassung als an Denksche Spekulationen [gegen Stählin II, 167] erinnernden) Erörterungen über caro, vita und verbum, die auch seinen späteren Auslassungen eigen sind und sie sehr unklar machen. Zugleich machte er es sich zur Aufgabe, auf eine Einigung in der Abendmahlsfrage hinzuwirken. Auf dem Reichstage zu Speier 1526 (Zwingli opp. VII, 510 Anm.) hatte er Beziehungen mit dem Landgrafen Philipp anknüpfen können, war auch nach seinem Fortgange von Würzburg an seinem Hofe; wenn er aber angiebt, er

habe sich geweigert, einer Aufforderung des Fürsten, in seine Dienste zu treten, früher Folge zu leisten, als bis eine Einigung der streitenden Parteien erreicht wäre, so wird man berechtigt sein, ein Fragezeichen zu machen. Daß er jedoch den Fürsten für das Einigungswerk zu interessieren suchte (Coepi itaque non nihil persuadere Principem, ut de contrahenda inter vos pace cogitare coeperit, etsi nesciam an post discessum meum hic fervor apud eum resederit, an secus. Ego certe quantum in me erit, non desinam heroem etiam absens in hoc ipsum perpellere etc., Füßlin II, 46), und daß er es war, der Philipp zuerst auf den Gedanken brachte, die Einigung womöglich durch ein Religionsgespräch zu stande zu bringen, ist sicher. Auch dürfte er zu diesem Zweck 1529 nach Speier gegangen sein (CR I, 1063). Nachdem er die Würzburger Stelle aufgegeben, war er Herbst 1526 feriaturus ad tempus usurusque aliquandiu in donata hac mea libertate (Füßlin I, 48) nach Nürnberg zurückgegangen, wo er, weil man ihm wahrscheinlich nicht traute, nur nach einer Vorhaltung durch den Rat Aufnahme fand, auch eine kleine Pfründe erhielt. Die Hoffnung, seine materielle Lage (1529) durch die Fürsprache Melanchthons, der ihn dabei einen hominem calamitosum nennt (CR IV, 1063), zu verbessern, scheint sich nicht erfüllt zu haben, noch weniger sein Wunsch, bei der Lösung der großen Kirchenfrage eine Rolle zu spielen. Aber es war wohl nicht nur gekränkter Ehrgeiz, sondern Mißbehagen an den, ja auch in Nürnberg keineswegs idealen kirchlichen Zuständen und mangelndes Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre, das ihn wieder nach Rom hinüber schielen ließ. Er begab sich 1532 nach Regensburg, um mit Aleander Beziehungen anzuknüpfen, der bald die Bekehrung eines großen Lutheraners berichten konnte (Friedensburg 165), der bereits seine Feder in den Dienst der Kirche gestellt habe. Während er von seiner Konversion in Nürnberg sicher noch nichts verlauten ließ, richtete er schon seine Blicke nach Bamberg, wohin er sich Empfehlungsbriefe ausbat, und hoffte auf die ihm von Aleander in Aussicht gestellte materielle Hilfe. Als sie ausblieb, und die bevorstehende Einführung der Nürnberger Kirchenordnung seine Lage bedenklicher zu machen drohte, schickte er mit einer Widmung vom 16. Juni 1533 (in deutscher Übersetzung, wohl von Camerarius vgl. Soden S. 394, bei Döllinger, Beiträge zur Geschichte III, 104) seine gegen die evangelische Rechtfertigungslehre gerichtete Schrift: Prophetia vetus ac nova hoc est, vera scripturae interpretatio. De syncera cognitione Christi handschriftlich, in erster Linie zum privaten Gebrauch des Fürsten, und um sich dadurch zu empfehlen, an Georg von Sachsen, worauf sie Cochläus wider des Verfassers Willen (Friedensburg 177) Anfang 1534 in Leipzig herausgab. Machte schon dies unliebsames Aufsehen in Nürnberg, so daß Camerarius beauftragt wurde, den Hauptinhalt zu verdeutschen und dem Rate darüber zu berichten (Soden 394), so noch mehr, als Georg Wicel indiskreterweise seinen Briefwechsel herausgab, in dem Haner nicht anstand, von der evangelischen Kirche als von der allergiftigsten Seuche, und der elenden Hure und von Luther in den schmählichsten Ausdrücken zu sprechen (Epistolae duae Joh. Haneri et Gregorii Wicelii de causa Lutherana 1534, deutsch bei Döllinger, Beitr. z. Geschichte S. 111 ff. vgl. Maier, Spengleriana, Nürnb. 1830 S. 159). Der Nürnberger Prediger Thomas Venatorius (s. d. A.) schrieb dagegen eine klare Verteidigung der evangelischen Rechtfertigungslehre (De sola fide iustificante nos in oculis dei 1534; wieder abgedr. 1556). Haner wurde zur Verantwortung gezogen. Seine (noch nicht gedruckte) ausführliche Rechtfertigungsschrift konnte nicht genügen, obwohl er den Versuch machte, seine Lehre als mit der Augustana übereinstimmend darzuthun, und schließlich erhielt er gegen Ende des Jahres die Mitteilung, daß er mit dem Neuen Jahre Nürnberg zu verlassen habe. Eine neue Bitte um reiflichere Untersuchung scheint keinen Erfolg gehabt zu haben (Döllinger, Beiträge zur Gesch. III, 120 ff., Soden 394). Er begab sich nach Bamberg, und hätte am liebsten wie Wicels Briefe an ihn ergeben, es an diesem ersten Versuche, öffentlich als Polemiker aufzutreten, genug sein lassen, wenn jener ihn nicht immer wieder ermuntert, und die Hoffnung auf Anerkennung der römischen Großen gelockt hätte. Noch 1535 schickte er eine jetzt in Venedig liegende Schrift über das Konzil an Vergerio und 1537 sandte er durch Morone wieder gute Ratschläge an den Papst. In die Öffentlichkeit trat er, wie es scheint, nur noch einmal durch die Theses Joannis Haneri Noribergensis de poenitentia, Lipsiae Anno 1539, in denen er in eigenartiger Weise — heidnische, jüdische, christliche Buße — adversus recens aeditas Vittenbergae disputationes in den antinomistischen Streit einzugreifen suchte und im Eifer gegen Luther zum „Antinomer" wurde. Luther hat sie gekannt, und hat sich in einer Tischrede vom 15. April 1539 (Förstemann-Bindseil III, 378) darüber ausgesprochen, sonst scheinen sie unbeachtet geblieben zu sein. Der Wunsch, durch seine hochmögenden Freunde irgend

wo anders unterzukommen, erfüllte ſich nicht, und die Präbenden, die ihm nach vielem Betteln zugeſichert wurden, — auch nach dem Tode Ecks war ſein erſter Gedanke ihn zu beerben (Friedensburg 188 ff.), kamen nur teilweiſe in ſeinen Beſitz, aber Ende 1541 (1542 Freitag nach Innocentium das iſt 29. Dezember 1541 vgl. Otto Erhard, Die Reformation der Kirche in Bamberg, Erlangen 1899 S. 70 Anm. 1, wo aber Magiſter Gallus, der mit Haner nicht identiſch iſt, zu ſtreichen iſt), wurde er als Domprediger in Bamberg angenommen. Da er Februar 1545 einen Nachfolger erhielt (Arch. zu Bamberg), wird er kurz zuvor geſtorben ſein. **Theodor Kolde.**

Hanna (חַנָּה = Gnade, Anmut), ein bei Hebräern und Phöniziern vielfach vorkommender Frauenname, wie denn z. B. Didos Schweſter in Virgils Äneide B. IV dieſen Namen trägt. In der Bibel erſcheinen drei Frauen mit demſelben: 1. die Mutter Samuels (ſ. d. A.); 2. die Frau des Tobit aus dem Stamme Naphthali, To 1, 9; 2, 1. 11; 11, 4. 8; nach der Vulgata, der Luther gefolgt iſt, wird 7, 2. 8. 14. 16; 8, 12 auch Reguels Weib ſo genannt, während der griechiſche Text dafür Ἔδνα lieſt.; 3. eine Prophetin aus dem Stamme Aſcher, Phanuels Tochter, Lc 2, 36—38. Daß der offenbar auch hier ſorgfältig forſchende Lukas den Namen des Vaters angiebt, nicht aber den des Ehemannes, wird ſeinen Grund haben: auch er mochte zum Kreiſe derer gehört haben, die auf die Verheißung Iſraels warteten. Nach ſiebenjähriger Ehe hatte H. ihr Leben bis zu ihrem 84. Jahre im Witwenſtande zugebracht, was der Erzähler gewiß in ehrendem Sinne anmerkt, ohne daß man darum ſchon berechtigt wäre, im NT eine Überſchätzung des Witwenſtandes im Widerſpruche mit 1 Ti 5, 14 zu ſtatuieren. Die Witwe war freilich nach der Meinung des Lukas eher im ſtande, ſich dem Dienſte des Herrn zu weihen und als Prophetin göttliche Offenbarungen zu empfangen. Beſtändig im Tempel anweſend zu ſein, erachtete ſie als zu ihrem Berufe gehörig, und es iſt damit ihr Herzutreten zu eben jener Stunde, da die Darſtellung Jeſu im Tempel ſtattfand, motiviert. Ihre prophetiſche Gabe, die ſie offenbar nicht nur bei dieſem Anlaſſe im Kreiſe der Stillen im Lande bethätigte, äußert ſich hier in der Weiſe, daß ſie dem Simeon ähnlich in dem armen Jeſuskindlein den erkannte, den Gott dem Volke Iſrael als Erlöſer geſandt. Vgl. Krummacher in Pipers evangel. Jahrb. IV, S. 43 ff. H. erſcheint ſo recht als ein Typus jener Witwen, wie ſie 1 Ti 5, 5 charakteriſiert werden: *ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἤλπικεν ἐπὶ τὸν Θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας.* **Arnold Rüegg.**

Hannas (Ananos), Hoheprieſter. — Litteratur: Die Artikel „Annas“ in Winers Bibl. Realwörterb., von Wieſeler in dieſer Real-Enc.[3] Bd I, u. von Keim in Schenkel's Bib.-Lex. I; Schürer, Geſch. des Jüd. Volkes[3] II, 1898, S. 217, 221.

Hannas gehört zu den namhafteſten Hoheprieſtern aus der Zeit der Römiſchen Herrſchaft in Paläſtina. Sein Vater hieß Seth. Sein eigener Name, der von dem hebräiſchen Worte chanan, gnädig ſein, abſtammte, lautet im NT (bei Lc und Jo) Annas (bei Luther: Hannas), bei Joſephus: Ananos. In das hoheprieſterliche Amt wurde er im Jahre 7 n. Chr. durch den römiſchen Statthalter von Syrien, Quirinius, eingeſetzt (Joſ. ant. 18, 2, 1) an Stelle des Joazar, welcher bei der kurz vorher durchgeführten blutigen römiſchen Schatzung ſich durch ſein weitgehendes Entgegenkommen gegen Rom zu ſehr beim Volke verhaßt gemacht hatte, um ſich länger halten zu können. Daß dagegen H. in ſeinem Amte während eines dreimaligen Wechſels der römiſchen Statthalter blieb, darf man wohl als Beweis dafür anſehen, daß er klug zwiſchen den Gegenſätzen zu lavieren wußte. Erſt als der Kaiſer Tiberius im Anfange ſeiner Regierung (14 n. Chr.) den Valerius Gratus als Statthalter nach Syrien ſchickte, ſetzte dieſer den H. ab, indem er an ſeine Stelle als Hoheprieſter den Iſmael Phabis Sohn berief (Joſ. ant. 18, 2, 2). Letzterer aber mußte ſehr bald (c. 16 n. Chr.) einem Sohne des H., Eleazar, weichen (Joſ. ant. 18, 2, 2), und nachdem auch dieſer wieder ſchon nach einem Jahre ſeines Amtes entſetzt worden war und ſeinen Nachfolger in Kamiths Sohn Simon erhalten hatte (c. 17 n. Chr.) dauerte auch deſſen Amtszeit nicht lange. Es war dann ein neues Glied aus der Familie des H., dem das hoheprieſterliche Amt übertragen wurde, ſein Schwiegerſohn (Jo 18, 13) Joſeph, genannt Kajaphas (Joſ. ant. 18, 2, 2; 4, 3; Mt 26, 3. 57; Lc 3, 2; Jo 11, 49; 18, 13. 14. 28; Akt 4, 6), der nun darin ziemlich lange verblieb (18—36 n. Chr.). Später haben noch vier andere Söhne des H., Jonathan (36—37), Theophilus (37—40), Matthias (c. 43) und Annas der Jüngere (62 n. Chr.) die Hoheprieſterwürde bekleidet. Da um deswillen H. als der glücklichſte Menſch geprieſen wurde,

ist wohl anzunehmen, daß er die Amtseinsetzung der meisten seiner Söhne noch erlebt hat, ohne daß man genauer die Zeit seines Todes weiß. Jedenfalls war er aber zur Zeit der Belagerung von Jerusalem bereits verschieden, da man damals sein Grab zeigte, das im westlichen Teile der Stadt sich befand (Jos. a. a. O.). Wenn die neutestamentlichen Angaben den H. auch noch nach seiner Amtsentsetzung als Hohepriester bezeichnen und ihn eine sehr einflußreiche Stellung einnehmen lassen, auch eine Art von Verhör Jesu vor ihm berichten, so ist das, obschon Josephus davon nichts gerade sagt, doch durchaus nicht als ungeschichtlich zu verwerfen. Zwar ist es unbegründet, dies mit der Behauptung rechtfertigen zu wollen, daß H. ein Stellvertreter des Hohepriesters gewesen sei (Lightfoot, hor. hebr. 744 ff.; Rus, harmonia ev. I, 313 ff.; II, 962 ff., s. dagegen Vitringa, observ. s. 6, 529), oder daß er den Titel Hohepriester und eine weitreichende Amtsbefugnis als Präsident des Synedriums besessen habe (Wieseler a. a. O. und chronol. Synops. 186 ff.). Letztere Annahme scheitert an der Thatsache, daß nach dem einstimmigen Zeugnis des Josephus und des NTs das Präsidium im Synedrium immer nur der fungierende Hohepriester hatte (vgl. Schürer a. a. O. 202 ff. u. ThStK 1872, 623—631). Wohl aber ist es historisch gesichert, daß auch die nicht mehr im Amte befindlichen Hohenpriester nicht allein diesen Titel, sondern auch einen großen Teil der Rechte und Pflichten behielten, welche dem fungierenden Hohepriester zukamen (Schürer a. a. O. S. 171 f.). Sonstige Beispiele dafür sind die abgesetzten Hohenpriester Jonathan der Sohn des H., Ananias Sohn des Nedebaios, der jüngere Ananos und Jesus Sohn des Gamaliel. Und daß insbesondere H. neben dem fungierenden Hohepriester Kajaphas ein besonders hohes Ansehen behielt, ist aus der Länge seines Lebens und seinem verwandtschaftlichen Verhältnis zu jenem leicht erklärlich. Indessen ist an den beiden Stellen Lc 3, 2; Akt 4, 6, obschon die Voranstellung des H. sich aus seinem höheren Alter erklären ließe (Ewald, B. Weiß), immerhin eine gewisse Inkorrektheit des Ausdrucks, welche H. als fungierenden Hohenpriester erscheinen läßt, nicht zu verkennen. Seiner religiösen Parteirichtung nach gehörte H. nicht zu den Pharisäern, welche freilich in ihrer Feindschaft gegen Jesus und beim gerichtlichen Verfahren gegen denselben mit den Hohenpriestern gemeinsame Sache machten (Mt 21, 45; 22, 15; 27, 62; Mc 11, 18. 27; 14, 1. 53; Lc 22, 2; 23, 10; Jo 11, 47. 57; 18, 3), sondern gleich den meisten Angehörigen der aristokratischen hohepriesterlichen Geschlechter zu den Sadducäern. Diese Angabe des NT (Akt 4, 1. 6; 5, 17) findet ihre Bestätigung dadurch, daß Josephus den Sohn des H. Annas den Jüngern, den nachmaligen Hohepriester, als einen grausamen Sadducäer bezeichnet.

Sieffert.

Hanne, Johann Wilhelm, gest. 1889. — Bekenntnisse oder: Drei Bücher vom Glauben, von Dr. J. W. Hanne; 2. Aufl. Hannover 1865 (hier insbesondere der autobiographische Abschnitt S. 79—122: „Ein Stück Lebenslauf in den Vorhöfen" 2c.). Eigene handschriftl. Aufzeichnungen Hannes im Professorenalbum der Universität Greifswald, Fol. 34 u. 35. Artikel „Hanne" in Ph. Schaffs Encyclop. of living Divines, New-York 1887, S. 90 f.

Johann Wilhelm Hanne wurde in dem lüneburgischen Dorfe Harber als Sohn einer wenig bemittelten Bauernfamilie geboren am 29. Dezember 1813. Er besuchte hier bis zu seiner zu Ostern 1828 erfolgten Konfirmation die Dorfschule, wo seine vorzügliche Begabung hinreichend hervortrat und sein Zug zum Idealen durch die während der Freistunden, oft beim Hüten der väterlichen Viehherde im Freien, eifrig von ihm betriebene Lektüre Kleistscher und Höltyscher Dichtungen, ja auch des Klopstockschen Messias und einzelner Oden desselben Dichters genährt wurde. Nur „nach langen und bangen Kämpfen mit dem zürnenden Geiste des väterlichen Hauses" (Bekenntnisse 2c., S. 96) wurde ihm das Betreten der zu wissenschaftlichem Studium führenden höheren Schullaufbahn ermöglicht. Zunächst hatte es der tierärztliche Beruf sein sollen, für welchen er bestimmt wurde, allein schon nach fünfwöchentlichem Verweilen auf der Veterinärschule zu Hannover wurde er („mit lauter theologischen und poetischen Plänen im Kopfe" und daher für das genannte Studium ganz ungeeignet) wieder nach Hause geholt, wo er das Weihnachtsfest des Jahres 1829 in banger Ungewißheit über seine nächste Zukunft zubrachte. Endlich wurde der Segen des Vaters zur heiß ersehnten theologischen Laufbahn erlangt und nun zuerst das Hildesheimer Gymnasium, dann das Carolinum zu Braunschweig besucht. Von der letzteren Anstalt, wo sein Lehrer E. Th. Henke, der spätere Marburger Kirchenhistoriker, „die Liebe zur Theologie in ihm läuterte und kräftigte", wurde er zu Michaelis 1833 mit dem Reifezeugnis entlassen. Er studierte nun sieben Semester hindurch Theologie nebst spekulativer Philosophie — zuerst kürzere Zeit in Göttingen, dann in Halle, wo Tholuck und Ullmann Einfluß auf ihn übten; dann in Berlin, wo er besonders Marheineke hörte,

zuletzt wieder in Göttingen, wo er ſich namentlich an Liebner und an Lücke anſchloß. Während der langen (faſt 14jährigen) Kandidatenzeit, welche er dann zu beſtehen hatte, privatiſierte er zunächſt drei Jahre hindurch in Wolfenbüttel, wo er beſonders dem Studium der Kirchenväter oblag, dann (ſeit 1840 von Jena aus mit der philoſophiſchen Doktorwürde geſchmückt) ungefähr das Dreifache dieſer Zeit in Braunſchweig. Hier hielt er neun Jahre hindurch (1840—48), zuerſt vor männlicher, dann vor gemiſchter Zuhörerſchaft aus den gebildeten Ständen, Vorträge über Geſchichte, Natur- und Religionsphiloſophie, Äſthetik, Katholicismus und Proteſtantismus. Durch dieſe Vorleſungen, zu welchen ſich zuletzt gegen Tauſend Perſonen einzufinden pflegten, ſowie durch gelegentlich gehaltene Predigten, übte er eine nicht unbeträchtliche religiöſe Einwirkung auf weite Kreiſe, wozu höhere Offiziere, Staatsmänner, Rechtsgelehrte, Künſtler u. a. gehörten. Die ſtädtiſche Geiſtlichkeit, damals ihrer Mehrheit nach einer rationaliſtiſchen Richtung ergeben, wirkte ihm, der einerſeits als Pietiſt und Myſtiker, andererſeits als Pantheiſt verſchrien wurde, angelegentlich entgegen. Sie wußte den Vollzug ſeiner Anſtellung als Dompredigeradjunkt zu verhindern, obſchon dieſe Stelle ihm vom Herzog bereits zugeſagt war; desgleichen ſcheiterte an ihrer Gegenwirkung ſein Einrücken in eine Profeſſur der Philoſophie am Collegium Carolinum, zu welcher bürgerſchaftliche Kreiſe, unter Mitwirkung auch des ihm wohlwollenden Miniſters v. Geyſo, ihn vorgeſchlagen hatten. Zwei in eben dieſen Zeitraum fallende Verhandlungen wegen ſeiner Gewinnung für philoſophiſche Univerſitätsprofeſſuren zerſchlugen ſich gleichfalls. Der Lehrſtuhl Herbarts in Göttingen entging ihm, weil das hannoverſche Kultusminiſterium gegen ihn war, derjenige K. Ph. Fiſchers in Tübingen, weil er gerade ſchwer erkrankt und daher außer ſtande war, der Aufforderung zu baldiger Übernahme der ihm angetragenen Stelle zu entſprechen. — Der ſchon zu Anfang jener Braunſchweiger Wirkſamkeit in den Eheſtand Getretene ſah ſich ſchließlich zur Annahme einer Landpfarrſtelle genötigt. Eine ſolche bot ſich ihm 1851 in dem hannoverſchen Dorfe Betheln bei Elze dar. Nach dreijährigem Wirken hier ſiedelte er in gleicher Eigenſchaft nach dem ſüdweſtlich von da gelegenen Salzhemmendorf (an der Saale, einem Nebenflüßchen der Leine) über, wo er 1854—61 wirkte und wo ihm die Auszeichnung der Ernennung zum theologiſchen Ehrendoktor von Göttingen (19. April 1860, bei der 300jährigen Gedenkfeier von Melanchthons Tode) zu teil wurde. — Im Herbſte 1861 folgte er einem Rufe nach Greifswald, wo er als Nachfolger Schirmers Paſtor an St. Jakobi und ordentlicher Profeſſor für praktiſche Theologie wurde. In dieſer Stellung verblieb er bis zum Sommer 1886, wo er in den Ruheſtand trat und ſeinen Wohnſitz nach Hamburg-Eppendorf verlegte. Hier ſtarb er nach kurzem Krankenlager am 21. November 1889.

Als eine tief-religiös angelegte Perſönlichkeit, der ſchon im Elternhauſe (wo ihm, ſeitdem er leſen gelernt, das Vorleſen der Bibelabſchnitte und geiſtlichen Lieder bei der Morgenandacht aufgetragen wurde u. ſ. f.) wichtige Anregung zu teil geworden war, ſowie als empfänglicher Schüler von Theologen wie Tholuck, Ullmann, Liebner ꝛc., trat Hanne als Vertreter einer weſentlich poſitiven Auffaſſung des Chriſtentums ins öffentliche Leben ein. Aber ſeinen poetiſchen und philoſophiſchen Neigungen — welche letzteren ihn nicht etwa an ein einzelnes der zu ſeiner Zeit einflußreichen Schulſyſteme feſſelten — entſtammte ein ſtark ſubjektiviſtiſcher Zug, der ihn mit den Vertretern feſt ausgeprägter kirchlicher Richtungen, und zwar mit Rationaliſten ebenſowohl wie mit konfeſſionell Orthodoxen, wiederholt in ſcharfe Konflikte brachte. Schon während jener Braunſchweiger Zeit geſellte ſich zu ſeinem apologetiſchen Auftreten gegen den Rationalismus ein Element leidenſchaftlicher antiorthodoxer Polemik hinzu. Später, noch vor Übernahme der Greifswalder Profeſſur, ſchloß er ſich dem Proteſtantenverein an, deſſen Sache er längere Zeit eifrig vertrat und dem zu lieb er auch einiges von dem, was Kurtz und Nippold als „proteſtantenvereinliche Martyrien" bezeichnen (z. B. ein oder zwei Male auch Cenſuren ſeitens des Stettiner Konſiſtoriums, vgl. unten) zu koſten bekam. Doch läßt ſich die Art, wie er in dieſer Hinſicht gekämpft und geſtritten, mit der zähen Hartnäckigkeit z. B. eines Michael Baumgarten nicht vergleichen. Während ſeiner letzten Jahre bethätigte er eine weſentlich milde und verſöhnliche Haltung, auch gegenüber denjenigen ſeiner Greifswalder Spezialkollegen, mit welchen er zeitweilig — beſonders während der 70er Jahre (als ein Streit über das von D. Vogt innegehabte Doppelamt einer ordentlichen Profeſſur und des Paſtorats an St. Marien entbrannt war) — in Fehde gelegen hatte. Der ernſte und innige Grundzug ſeiner Religioſität, insbeſondere die Feſtigkeit ſeines Bekenntniſſes zur Thatſächlichkeit der Auferſtehung des Herrn (ſ. darüber S. 115 ſeiner „Bekenntniſſe") ſowie die Beſtimmtheit ſeines Hoffens auf eine perſönliche Seelenfortdauer nach dem Tode, trat während dieſer

letzten Zeit auf wohlthuende Weise bei ihm hervor. Und die Liebenswürdigkeit seines Entgegenkommens gegen jüngere Kollegen von mehrfach anderer Richtung als die seinige, namentlich gegen Cremer und den Unterzeichneten, verpflichtet diese ihm zu dankbarer Anerkennung über die Grenze dieses Lebens hinaus. — Betreffs seines übermäßigen Eifers gegen die Orthodoxen und seines zeitweiligen Abirrens zu extremer Hyperkritik auf biblischem Gebiete hatte er schon viel früher bedauernde Geständnisse abgelegt, welche ihn ehren. So auf S. 108 und 114 jener „Bekenntnisse", wo er die Konzessionen, welche er vorübergehend der modern-kritischen Richtung, insbesondere „dem von der Baurschen Schule vertretenen Unglauben" gemacht, als „aus Unbesonnenheit entsprungene und den Kern des Glaubens selbst beeinträchtigende Zugeständnisse" beklagt. Gelegentlich freilich hat er dem Hang zu übereifrigem Auftreten in seiner antiorthodoxen Polemik auch noch später, wenigstens bis gegen den Anfang der 70er Jahre, nachgegeben. Die im wesentlichen liberale, aber nicht etwa links-hegelsche Stellung zur Bibelkritik, wie er sie bis zuletzt festgehalten, kennzeichnet am besten der beim Protestantentag zu Bremen von ihm gehaltene Vortrag „Über die Autorität der Bibel" (mit Thesen wie: „Die Bibel ist rein menschlich entstanden, bleibt aber, trotz der in ihr vielfach vorkommenden menschlichen Irrtümer und Schwächen, doch das ehrwürdigste Urkundenbuch der göttlichen Offenbarung und hat als solches die höchste Autorität zu beanspruchen. Aber diese Autorität gebührt ihr nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach, nicht auf naturgeschichtlichem und weltlichem, sondern auf religiösem und geistlichen Gebiete", u. s. w.). S. überhaupt Protestant. KZ 1868, S. 652—662.

Seine zahlreichen Schriften spiegeln diese, aus einem warmen christlich-apologetischen Grundzug und aus scharfer Opposition gegen kirchliche Strenggläubigkeit sich zusammensetzende Doppelnatur großenteils schon in ihren Titeln. I. Der Braunschweiger Periode (1837—1848) gehören an: Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig, Braunschweig 1838; Festreden an Gebildete über das Wesen des christlichen Glaubens, insbesondere über das Verhältnis der geschichtlichen Person Christi zur Idee des Christentums, ebend. 1839; Schleiermacher als religiöser Genius, sowie: Sokrates als Genius der Humanität (zwei zusammen ein Ganzes bildende Betrachtungen, erschienen 1840—41); Der moderne Nihilismus und die Straußsche Glaubenslehre im Verhältnis zur Idee der christlichen Religion, Bielefeld 1842; Anti-orthodox oder gegen Buchstabendienst und Pfaffentum und für den freien Geist der Humanität und des Christentums, Braunschweig 1846; Der freie Glaube im Kampf mit den theologischen Halbheiten unserer Tage, ebenda 1846; Religiöse Mahnungen zur Sühne, ebenda 1848.

II. Aus der Zwischenzeit zwischen dem Braunschweiger und dem Greifswalder Wirken rühren her: die einer christlich positiven Haltung wesentlich nahestehenden „Vorhöfe zum Glauben, oder das Wunder des Christentums im Einklag mit Vernunft und Natur" (3 Tle., Jena 1850—51, eine Reihe apologetischer Betrachtungen mit zum Teil noch jetzt ansprechenden und beherzigenswerten Ausführungen, besonders gegenüber rationalistischer Flachheit und Seichtigkeit); Zeitspiegelungen, Hannover 1852; 2. Aufl. 1854; Bekenntnisse oder drei Bücher vom Glauben, Hannover 1858; zweite mit einer Rede über brennende Zeitfragen vermehrte Auflage 1865 (— hier, auf S. 211—266 auch eine Auswahl religiös-poetischer Versuche).

III. Der Greifswalder Zeit entstammt zunächst das religions-philosophische Hauptwerk Hannes: Die Idee der absoluten Persönlichkeit, oder Gott und sein Verhältnis zur Welt, insbesondere zur menschlichen Persönlichkeit, 2 Bde, Hannover 1861. 62; 2. Aufl. 1865 (eigentlich mehr religions- und dogmenhistorischen als spekulativen Inhalts, da es einen reichhaltigen und nicht ungründlich ausgearbeiteten Überblick über „die geschichtlichen Entwickelungsphasen des Theismus und dessen Kampf mit dem Pantheismus und Deismus" [in Bd I bis z. Schlusse des MA.s, in Bd II von Cartesius bis zur Gegenwart], also nur die historische Grundlegung für eine zwar beabsichtigte, aber ungeschrieben gebliebene spekulative Konstruktion bietet). Ferner: Die Zeit der deutschen Freiheitskriege in ihrer Bedeutung für die Zukunft des Reiches Gottes, Greifswald 1863; Der Geist des Christentums, Elberfeld 1867; Anti-Hengstenberg, ebend. 1867; Die christliche Kirche nach ihrer Stellung und Aufgabe im Reiche der Sittlichkeit, Berlin 1868; Die Kirche im neuen Reiche, Berlin 1871. Wegen der letzten dieser Schriften mußte H. sich vor dem Konsistorium zu Stettin verantworten (vgl. oben). Weitere Publikationen selbstständiger Art (abgesehen von Aufsätzen in Zeitschriften u. dgl.) sind derselben nicht mehr gefolgt. — Die bei Schaff a. a. O. als letzte der Schriften Hannes genannte Broschüre „Der ideale und der geschichtliche Christus" (Berlin 1871; 2. Aufl., ebend 1871) gehörte nicht ihm an,

ſondern ſeinem gleichnamigen Sohne J. R. Hanne, Dr. phil., Lic. theol., jetzt Paſtor zu Eppendorf bei Hamburg). Vgl. Meuſels „Kirchl. Handlex." III, 155; auch Haſe, Kirchengeſchichte auf der Grundlage akademiſcher Vorleſungen, 2. A., III, 2, S. 642. **Zöckler.**

Hannover. 1. Einführung des Chriſtentums ſ. Sachſen, Bekehrung; 2. Biſtümer ſ. Bremen, Verden, Hildesheim, Minden, Osnabrück; 3. Reformation ſ. Corvinus Bd IV S. 302, Ernſt der Bekenner Bd V S. 474, Rhegius; 4. Circumſkription ſ. Konkordate; 5. Kirchliche Statiſtik ſ. Preußen.

Hanſiz, Markus, geſt. 5. Sept. 1766. — Walch, Biblioth. theol. III. 314; Baur in Erſch u. Gruber, Enc. II, 2, 219; J Pletz in d. Wiener theol. Zeitſchr. 1834, I, 13 ff.; Backer, Écrivains de la Comp. de Jésus II, 285; Stoeger, Scriptores provinciae Austriacae Societatis Jesu, Vindob. 1856, p. 122; Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaiſert. Oeſterreich, Bd VII; K. Werner, Geſch. der kathol. Theologie, in Deutſchland, München 1866, S. 132; Hurter, Nomenclator lit. recentioris theol. cath. III (1883), p. 109—111.

Dieſer am 23. April 1683 unweit Völkermarkt in Kärnthen geborene kirchenhiſtoriſche Gelehrte erhielt ſeine erſte Ausbildung im Jeſuitenkollegium zu Eberndorf, ſtudierte in Wien, wurde Prieſter der Geſellſchaft Jeſu und wirkte ſeit 1713 als Lehrer der Philoſophie und Geſchichte, erſt in Graz, dann an mehreren anderen Orten. Als Forſcher und Schriftſteller widmete er ſich insbeſondere der Kirchengeſchichte Deutſchlands. Angeregt durch den Vorgang der Gallia Christiana (Paris 1656 ff.), der Italia sacra von Ughelli (Venedig 1717 ff.), der Anglia sacra von Wharton (London 1691) und beſeelt von dem in der katholiſchen Ordensgeiſtlichkeit erwachten Sinn für kirchliche Geſchichtsforſchung, faßte er den großartigen Plan einer Germania sacra, und begann auch alsbald die Ausführung mit der Geſchichte der Lorcher Kirche und des Bistums Paſſau, ſowie der des Erzbistums Salzburg, welche 1727—29 als Bd I und II ſeines Werks erſchienen. Nachdem er eine Reiſe nach Rom gemacht, die ihn mit Muratori, Maffei u. a. zuſammenführte, ſieht man ihn ſeit 1731 eifrig beſchäftigt teils mit kleineren Schriften verſchiedenen Inhalts, teils mit Vorarbeiten zum III. Band ſeiner Germania sacra, der das Bistum Regensburg enthalten ſollte, ſowie mit Sammlung von Materialien für die Biſtümer Wien, Neuſtadt, Seckau, Gurk, Lavant, für die Geſchichte Kärnthens u. ſ. w. Mehrere Bände Kollektaneen von ihm ſollen ſich noch in Wien und anderwärts befinden. Aber nur noch die Einleitung zu Band III war ihm vergönnt herauszugeben (1754). Nachdem ihn dieſer Prodromus durch die darin geübte Kritik mit den Stiftsherren von St. Emmeram in einen gelehrten Streit verwickelt hatte (wie auch ſchon zuvor ſeine Kritik der ſalzburgiſchen Lokaltradition vom heil. Rupert ihm die Gegnerſchaft eines Bernh. Pez zugezogen — vgl. Hurter l. c. p. 110), zog ſich der 73jährige Greis 1756 von aller litterariſchen Thätigkeit zurück, ſuchte aber fortan durch gelehrte Ratſchläge, die er ſeinen Ordensbrüdern in Klagenfurt und Graz erteilte, ſowie durch die Verbindungen, die er mit dem gelehrten Fürſtabt von St. Blaſien, Gerbert, anknüpfte, die Fortführung des begonnenen Werkes zu fördern. Er ſtarb 5. September 1766 zu Wien, 84 Jahre alt. Der Titel ſeines Hauptwerks iſt: Germania Sacra, tom. I: Metropolis Laureacensis cum episcopatu Pataviensi, chronologice proposita, auctore P. Marco Hansiz, S. J., Augsburg 1727, Fol. — tom. II: Archiepiscopatus Salisburgensis chronol. prop. a. P. M. H., ebend. 1729 Fol. — tom. III: de episcopatu Ratisbonensi prodromus, s. informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi etc., Wien 1754, Fol. Nach ſeinem Tod erſchienen noch ſeine Analecta pro historia Carinthiae, Klagenfurt 1782, 8°, Nürnberg 1793, 8°. Fortſetzungen ſeines unvollendet gebliebenen Hauptwerks lieferten ſpäter die ſchwäbiſchen Benediktiner Emil Uſſermann (Episcopatus Wirceburgensis, St. Blaſien 1794, 4°), Ambroſ. Eichhorn (Episc. Curiensis, ebend. 1797) und Tr. Neugart (Episc. Constantiensis tom. I, ebend. 1803); vgl. über ſie Hurter, Nomencl. III, 380; 638; 864 sq. Die Idee einer Germania Sacra liegt in dieſen Arbeiten allerdings nur ſehr bruchſtückweiſe verwirklicht vor; aber ſie ſind doch rühmliche Denkmale deutſchen Fleißes und tüchtige Vorarbeiten zur deutſchen Landes- und Kirchengeſchichte. Hanſiz insbeſondere erſcheint ausgezeichnet nicht bloß durch Gelehrſamkeit, Forſcherfleiß, fließende Darſtellung, ſondern auch durch ein Maß von Wahrheitsliebe und hiſtoriſcher Kritik, das weiter ging, als ſeine Glaubens- und Ordensgenoſſen dies gerne ſahen. (**Wagenmann †**) **Zöckler.**

Haphtharen ſ. oben S. 12, 48 ff.

Haran. — Haran (hebr. חָרָן, gr. *Κάρραι*) ist der Name der bedeutendsten Stadt von Nordmesopotamien, am Thale des oberen Balich gelegen, durch den Kultus des Mondgottes von uralters berühmt. Die Trümmer von Haran gehören jetzt zum Sandschek Urfa und liegen eine Tagereise südsüdöstlich von Urfa-Edessa entfernt. Die Etymologie ist, wie die der meisten geographischen Namen Vorderasiens, dunkel. Wenn die Assyrer den Stadtnamen mit dem Ideogramm des gleichlautenden Wortes harrânu „Straße" bezeichneten, so sollte damit wohl die Lage der Stadt an der wichtigen Straße, die den Verkehr mit Syrien vermittelte, angedeutet werden. Vom frühen Mittelalter an erwähnen Reisebeschreibungen die Ruinen der von Patriarchenerinnerungen umwobenen Stadt. Beschreibungen der Gegend und Pläne der Trümmerfelder, deren Mauern drei englische Meilen in der Runde messen, bieten Badger, The Nestorians S. 341 ff. und Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien 1883, S. 211 ff.

Die Kunde von den Geschicken Nordmesopotamiens bis zum Aufkommen der assyrischen Weltmacht liegt leider noch in den Tels der Thäler des Chabur und Balich verborgen. Eine geringfügige Ausgrabung Layards am Chabur hat etliche Monumente aus vorassyrischer Zeit zu Tage gefördert. Unter den Trümmern, die in Haran zu Tage liegen, gehören die ältesten wohl der assyrischen Zeit an. Aus dem Verlauf der babylonischen und assyrischen Geschichte geht hervor, daß Nordmesopotamien seit einer für uns prähistorischen Zeit der Schauplatz einer mächtigen babylonisch-semitischen Staatenbildung gewesen ist. H. Winckler, der diese für das Verständnis der Völkergeschichte Vorderasiens eminent wichtige Thatsache entdeckt hat, verteidigt mit Nachdruck die Ansicht, daß dieses nordmesopotamische Reich identisch ist mit dem Reiche der kiššati (d. i. „Reich der Welt"), das bereits in einem aus dem zweiten Jahrtausend stammenden astrologischen Werke neben Nord- und Südbabylonien eine große Rolle spielt und dessen Königstitulatur in der babylonisch-assyrischen Geschichte eine wichtige Rolle spielt; Haran wäre dann als die kultisch und politisch bedeutendste Stadt oder gar die Metropole dieses Reiches anzusehen. Vgl. die Aufsätze H. Winclers in seinen Altorientalischen Forschungen I. und II. Reihe, Geschichte Babyloniens und Assyriens, S. 148 ff. und Geschichte Westasiens in Hans F. Helmolts Weltgeschichte Bd III, 1. Hälfte (im Druck). Jedenfalls hat das „Land Haran" (diese Bezeichnung findet sich wiederholt in den Keilschrifturkunden) frühzeitig den Verkehr zwischen Babylonien und Assyrien vermittelt und die geistige Entwickelung Assyriens hervorragend beeinflußt. Die ältesten Nachrichten über Nordmesopotamien liegen in den Tel-Amarna-Briefen (ca 1500 v. Chr.) vor, und zeigen uns jene Gegend nach dem Verfall des babylonischen Reiches unter der Herrschaft der Mitanni, einer vom Norden hereingebrochenen Barbarenhorde. Als dann etwa hundert Jahre später die Mitanniherrschaft von den Assyrern gebrochen war, kam Nordmesopotamien (mit Haran) in assyrischen Besitz, blieb aber, wie die Zusammenstellung Harans mit der alten Reichshauptstadt Assur zeigt, reichsunmittelbares Gebiet. Salmanassar I. (ca. 1330), der übrigens sich und seinem Vater zuerst den Titel eines Königs der kiššati beilegt, rühmt sich auf dem sog. zerbrochenen Obelisk (zuletzt veröffentlicht von Rost in Mt der Vorderasiat. Gesellschaft 1897, Nr. 2 Taf. V), er habe einen Eroberungszug vom Lande Mahirani bis zur Stadt Kalab im Lande Haran unternommen. Tiglat Pileser I. jagt Elefanten im Lande Haran und am Chabur; Salmanassar II. (860—824) baute den Tempel in Haran neu und sorgte für den Kultus des Sin, der als Bel-ḥarrân, „Herr von Haran", um diese Zeit im assyrischen Kult eine bedeutende Rolle spielt, wie die theophoren Namen im Eponymenkanon zeigen. Während der folgenden Epoche muß Haran in die große Aufruhrbewegung wider Assyrien verwickelt worden und der Rache der assyrischen Großkönige verfallen sein (2 Kg 19, 12 deutet darauf hin), denn Sargon berichtet, er habe die Bodenbesitzverhältnisse und Gerechtsame von Assur und Haran wiederhergestellt und „seinen Schatten über die Stadt Haran gebreitet". Asarhaddon befragt auf seinem letzten ägyptischen Feldzuge das Orakel des Sin von Haran (s. Winckler, Forschungen I, 92), auch ernennt er (K. 581) den zweiten Prinzen zum „Großbruder" von Sin von Haran. Asurbanipal ließ den Tempel des Sin in Haran erneuern. Nach dem Fall Ninevehs kam Haran unter chaldäisch-babylonische Herrschaft. Nabonid berichtet, daß die Ummanmanda (Meder?) drei Jahre lang Haran bedrängt und verwüstet haben; nach ihrer Vertreibung habe er den zerstörten Mondtempel wieder aufgebaut (die in Abu Habba gefundene Cylinderinschrift schildert seine Herrlichkeit) und die Stadt Haran erneuert, „daß ihr Glanz erstrahlte wie der Neumond". Die Geschichte der Stadt bis in die persische, griechische und römische Zeit (Carrhae Crassi clade nobiles) wurde dargestellt in der Inaug.-Dissertation von Mez, Geschichte der Stadt Ḥarrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber, Straßburg 1892. In der christlichen Ära spielt Haran eine

eigenartige Rolle als Bollwerk des Heidentums (Julian Apostata besuchte die Stadt) und bis ins Mittelalter haben sich Spuren des Mondkultus bei den haranischen Sabiern erhalten.

Noch heute scheinen Spuren einer alten Heerstraße, die von Haran in der Richtung nach Serudj (und Biredjik) führen (s. Sachau l. c.), zu bezeugen, daß Haran im Altertum den Verkehr mit dem Westen vermittelte. Es ist selbstverständlich, daß ein so mächtiger Kulturstaat, wie der von Nordmesopotamien gewesen sein muß, frühzeitig seinen Einfluß auf die umliegenden Länder erstreckt hat. So drang der Kultus des Mondgottes, der „seit fernen Tagen einen Sitz der Herzensfreude in Haran besaß", wie Nabonid erzählt, frühzeitig nach Syrien. Die 1896 aufgefundenen, im Louvre befindlichen beiden Grabsteine aus Nerab bei Aleppo, für zwei Priester des Mondgottes errichtet, bezeugen in altaramäischer Sprache die Verehrung der Götter von Haran in jener Gegend (s. zuletzt Jensen in Zeitschrift f. Assyr. XI, 293 ff.). Auch ein Relief aus der Ortschaft Sendjirli (unter den Funden des deutschen Orient-Komitees im Berliner Museum) bezeugt den Kultus des Ba'al-Haran, des (Mond)gottes von Haran, für Syrien. Handelsbeziehungen zwischen Haran und Phönizien erwähnt Ez 27, 23.

In der Bibel ist Haran in Aram-Naharajim der Schauplatz jener Theophanie, die Abraham befiehlt, aus seinem Vaterland und aus seiner Freundschaft auszuziehen in das Land, das Gott ihm zeigen wollte (s. Kittel in Theol. Stud. aus Württemberg 1886, S. 193 ff. und Geschichte der Hebräer S. 135), sodann der Schauplatz der Werbung Eliesers um Rebekka und der zweimal siebenjährigen Dienstzeit Jakobs, die mit dem zweiten Auszug der Therachiten nach Kanaan und ihrer Verbindung mit den Isaakleuten in Hebron Gen 35, 27—29 endet (s. Dillmann, Handbuch der alttest. Theologie S. 80 und Hommel, Altisraelitische Überlief. S. 204 ff.). Diese Wanderungen der hebräischen Herdenfürsten sind auf der obenerwähnten Straße, die über Syrien führt, zu denken. Nach einer zweiten Überlieferung ist Haran nur eine Station der Therachiten auf ihrer Wanderung von Ur Kasdim (Gen 11, 31; vgl. Neh 9, 7). Der Erzähler kann nur an die im Chaldäerland gelegene unter den Trümmern von Mukajir gelegene Stadt Ur gedacht haben. Bekanntlich ist die Quellenscheidung bei der Geschichte Abrahams besonders schwierig und strittig. Jedenfalls muß auch der Bericht von der Abstammung Abrahams aus Ur gleich der Haranischen Überlieferung einer alten Quelle entstammen (der Erzähler des Priesterkodex fand den Bericht von Ur Kasdim vielleicht schon beim Elohisten vor); zur Zeit der babylonischen Knechtschaft hätte ein Israelit gewiß nicht ohne zwingenden Grund die Abstammung Vater Abrahams vom Erbfeinde behauptet. Beide Traditionen sind übrigens dadurch innerlich verbunden, daß Ur und Haran die beiden alten Stätten des Mondkultus sind; in Ur wird der Mond unter dem Namen Nannar, in Haran unter dem Namen Sin verehrt. Merkwürdigerweise scheinen sich in den Namen einiger Verwandten Abrahams die Bezeichnungen haranischer Gottheiten zu verbergen. Der Name Lahans erinnert an die poetische Mondbezeichnung לְבָנָה; Sarah entspricht dem assyrischen Sarratu Königin, ein Synonym aber von šarratu, שַׁכַּל, bezeichnet auf dem Nerabstelen (s. oben) die haranische Mondgöttin; Milka (das Weib des in Haran wohnenden Nahor) ist assyrisch maliktu oder malkatu „Fürstin", mit welchem Beinamen die ebenfalls in Haran verehrte Ištar häufig bezeichnet wird (s. Jensen l. c.). Die hebräische Tradition, nach welcher die Väter Abrahams „jenseits des Wassers" (in Jos 24, 2 ist Haran gemeint) den heidnischen Göttern gedient haben, findet hierdurch eine eigenartige Bestätigung. —

Der Name des jüngsten Sohnes Therachs — הָרָן Gen 11, 26 ff. — dürfte trotz der veränderten Aspirata nicht zu trennen sein vom Namen der Stadt חָרָן. Jâcût erwähnt die Tradition, er habe Haran erbaut; s. ZdmG 18, 443. — 1 Chr 24 [34], 9 nennt einen Leviten Namens הָרָן. — Nach 1 Chr 2, 46 heißt חָרָן ein Sohn Kalebs von der Epha.

Alfred Jeremias.

Hardenberg, Albert Rizaeus, gest. 1574. — Litteratur: Daniel Gerdes, Historia motuum ecclesiasticorum in civitate Bremensi . . . ab a. 1547—1561, Groningae et Bremae 1756, 4°; (Elard Wagner) Doctor Albert Hardenbergs im Dom zu Bremen geführtes Lehramt, Bremen 1779, 4°; H. W. Rotermund, Lexikon aller Gelehrten, die seit der Reformation in Bremen gelebt haben, 1. Teil, Bremen 1818, S. 157 ff. (wegen des Verzeichnisses von H.s Schriften); W. Schweckendieck, Dr. Albert Hardenberg, Emden 1859 (aus d. Jahresbericht des Gymnasiums besonders abgedruckt); Bernhard Spiegel, D. Albert Rizaeus Hardenberg im 4. Band des bremischen Jahrbuches und auch als besondere Monographie, Bremen 1869, erschienen; leider sind in dieser umfangreichen Schrift, in der handschriftliche Quellen

namentlich aus der bayerischen Staatsbibliothek zu München zum erstenmal benutzt sind, diese nur in Auszügen und Uebersetzung aus dem Lateinischen oder Niederdeutschen angeführt; (vgl. auch RE² Bd 7, S. 800). Außer diesen Monographien vgl. Dänische Bibliothec oder Sammlung von alten und neuen gelehrten Sachen aus Dänemark, 5. Band, Kopenhagen und Leipzig 1744, S. 160 bis 266; mehrere Aufsätze in (Pratje) Brem- und Verdische Bibliothek, namentlich Band 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 683 bis 812; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der augsburg. Konfession, 3. Teil, Halle 1735, 4°, S. 716 bis 763; G. J. Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, 5. Bd, 2. Tl., Leipzig 1799, S. 138—328; Heinrich Schmid, Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl, 2. Ausg., Leipzig 1873, S. 186 bis 194; A. Walte, Der allmähliche Uebergang Bremens vom lutherischen zum reformirten Bekenntniß, in Niedners ZhTh. Jahrg. 1864, Heft 1; Wilhelm von Bippen, Geschichte der Stadt Bremen, 5. Lieferung, Bremen 1896, S. 147 ff.; — W. Krafft in AdB 10, S. 558 ff. — Im CR befinden sich viele Briefe Melanchthons an Hardenberg und fünf Briefe H.s an Mel.; vgl. vol. X, col. 369 und 449.

Albert Rizaeus aus Hardenberg, einem Orte in der holländischen Provinz Overyssel, und nach diesem seinem Geburtsorte meistens Hardenberg (Hardebergus, Hardenberch, Hardenburch u. a.), auch einzeln Durimontanus genannt, während der Name Rizaeus, welcher in der ihm von Johannes Molanus gesetzten Grabschrift vorkommt, vielleicht sein Familienname war, soll im Jahre 1510 geboren sein. Nach einer von ihm selbst herrührenden Angabe ist er mit dem Papst Hadrian VI., der aus einem zwischen Hardenberg und Zwolle gelegenen Dorfe stammt, verwandt gewesen. Etwa 7 Jahre alt wurde er von seinem Vater, als dieser in bedrängte Verhältnisse geraten war, in die Schule des Bruderhauses zu Groningen (s. Bd III S. 485, 14) gegeben, wo Gosewin van Halen sein Lehrer ward. Dieser, früher Wessels Famulus, erzog ihn im Sinne der Brüder des gemeinsamen Lebens und pflanzte ihm zugleich die Verehrung für Wessel ein, die Hardenberg noch in seinen späteren Jahren veranlaßte, ein Leben Wessels zu schreiben. Ein Mitschüler Hardenbergs war hier Regner Praedinius, später Rektor zu Groningen und berühmter Philologe. Wahrscheinlich noch vor dem Jahre 1528 (vielleicht im Jahre 1527) trat Hardenberg in das reiche und angesehene Kloster Aduard (Adwert, Aduwert) bei Groningen ein, dessen Abt Johannes Reekamp (seit 1528) sein Verwandter war. Dieser zeichnete sich durch Gelehrsamkeit aus, wie denn die „rote Schule" Aduards durch ihre Lehrer und die aus ihr hervorgegangenen Männer (Wessel, Hagius u. a.) sich eines außerordentlichen Rufes erfreute; auch Hardenberg ist hier, wenn wir auch das Genauere nicht wissen, mit tüchtigen Kenntnissen bereichert worden; seine Studien — die Methode scheint eine vor allem zum Selbststudium anhaltende gewesen zu sein — scheinen, wie aus einem Briefe Gosewins an ihn zu schließen ist, die wichtigsten Klassiker und Kirchenväter, die Geschichte und vor allem die Bibel umfaßt zu haben. Jedenfalls war Hardenberg, als er im Jahre 1530 die Universität Loewen bezog, schon mit Wessels Schriften bekannt und verband mit wissenschaftlichem Sinn und Eifer eine den scholastischen Spitzfindigkeiten abholde, mehr dem praktischen Christentum zugewandte Richtung. Daß er schon damals eine bewußte Hinneigung zur Reformation gehabt habe, ist nicht nachweisbar. In Loewen, wo er im wesentlichen den damals üblichen theologischen Kursus durchgemacht haben wird, herrschte eine entschieden antireformatorische Richtung; daß Hardenberg gerade hierhin ging, scheint der Herzog Karl Egmont von Geldern, der sich seiner annahm, veranlaßt zu haben. Aber je entschiedener die Lehrer hier sich gegen Luther und alle freieren Anschauungen jener Zeit, auch gegen Erasmus u. s. f. verneinend verhielten, desto mehr gewann die heimliche Beschäftigung mit den Schriften dieser Männer Schüler wie Hardenberg und seine Freunde für die neuen Lehren der Humanisten und Reformatoren; Hardenbergs Hinneigung zu diesen trat bald deutlich hervor und verursachte ihm manche Unannehmlichkeiten, die noch größer gewesen wären, wenn er nicht unter dem Schutze des Herzogs gestanden hätte. Doch hielt er es, nachdem er Baccalaureus geworden war, für geraten, Loewen zu verlassen; ob schon vor oder erst nach dem am 30. Juni 1538 erfolgten Tode des Herzogs ist nicht sicher. Er wollte nach Italien gehen, wurde also damals wohl vorwiegend von den klassischen Studien angezogen, die dort blühten. Unterwegs erkrankte er in Frankfurt a. M., so daß er nicht weiter reisen konnte. Das veranlaßte ihn nach Mainz zu gehen, wo er das Recht Vorlesungen zu halten erhielt. Hier ward er bald Doktor der Theologie und zwar wahrscheinlich doctor bullatus, nicht doctor rite formatus; vielleicht weil diese Art, die Doktorwürde zu erlangen, schneller ging und weniger kostete. Ob das im Dezember 1537 oder 1539 geschah, hat sich bisher nicht sicher entscheiden lassen; für jedes dieser Daten beruft man sich auf eigene Angaben Hardenbergs, doch ist die für das Jahr 1537 so deutlich von seiner eigenen Hand vorhanden, daß nur höchst gewichtige Gründe der für

1539 ſprechenden den Vorzug zu geben geſtatten (vgl. Schweckendieck a. a. O. S. 8). In Mainz ſchloß H. die für ſein ferneres Leben ſehr wichtig gewordene Freundſchaft mit Johannes a Lasco, der damals ſchon in perſönlichem Umgang mit Zwingli für deſſen Lehre gewonnen war und durch den H. die reformatoriſchen Anſchauungen jedenfalls genauer kennen lernte. Nachdem er Doktor geworden, glaubte er um der größeren Freiheit willen, die ihm nun geſtattet werden würde, ſich wieder nach Loewen begeben zu können. Auch hier traf er wieder mit a Lasco zuſammen. Er trug nun bei der Erklärung der Briefe des Apoſtel Paulus ſchon die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben frei vor, obſchon er ſich noch nicht zur Annahme der Reformation entſchieden hatte. Bei Studenten und Bürgern fand er großen Anklang, und das machte ihn dann wieder mutiger, mit dem, was er als Wahrheit erkannt hatte, offen aufzutreten. Doch nun regten ſich auch ſeine Gegner; eine Klage bei dem allen kirchlichen Neuerungen feindlichen Hof zu Brabant bewirkte den Befehl, ihn gefangen nach Brüſſel zu führen; dort würde er wohl ſicher als Ketzer zum Tode verurteilt worden ſein. Da ſich aber Bürger und Studenten in großer Menge ſeiner Abführung widerſetzten, wurde geſtattet, das Gericht über ihn in Loewen zu halten, wo dann das Urteil milde genug ausfiel; er mußte die Koſten des Verfahrens bezahlen und ihm wurde ein Teil ſeiner Bücher verbrannt. Er konnte jedoch nun nicht in Loewen bleiben; wie ſein Freund a Lasco ſich damals nach Emden wandte, ſo fand er ſelbſt einen Zufluchtsort in Aduard, deſſen Abt Reekamp der Reformation nicht ſo feindlich gegenüberſtand und ihm ſogar eine Lehrerſtelle übertrug. Hier blieb H. etwa drei Jahre, 1540 bis 1542 oder 1543; die klöſterliche Stille, die er nur einigemale durch Reiſen unterbrach, iſt ſeiner inneren Entwickelung ſehr wohlthätig geweſen; doch verleidete der Widerſpruch zwiſchen der eigentlichen Überzeugung des Abtes und dem, was er in dem Kloſter geſchehen laſſen mußte, ihm den Aufenthalt dort immer mehr; beſonders ſuchte nun auch a Lasco durch Briefe und bei gegenſeitigen Beſuchen ihn zum Bruch mit der römiſchen Kirche zu bewegen. Im Jahre 1541 machte er auf Veranlaſſung des evangeliſch geſinnten Biſchofs von Münſter Franz von Waldeck eine Reiſe nach Bonn zum Kölner Erzbiſchof Hermann von Wied, von der er der Reformation günſtige Eindrücke mit nach Aduard zurückbrachte; es mögen bei dieſem Anlaß auch wohl ſchon die Beziehungen angeknüpft ſein, die ſpäter zu ſeinem Eintritt in den Dienſt des Erzbiſchofs führten. Auch zu Melanchthon ſtand er damals ſchon in Beziehungen (vgl. CR V, Sp. 143 oben, was nur auf H. gehen kann); dem Rate Melanchthons und den immer dringender werdenden Vorſtellungen a Lascos folgend, verließ er nun Aduard; damit wandte er ſich aber von der römiſchen Kirche und ſelbſt von Weſſel und den Brüdern des gemeinſamen Lebens ab und der Reformation zu. Auf Melanchthons Wunſch ging er nach Wittenberg; er ſelbſt ſagt, er ſei im Jahre 1542 nach Wittenberg gereiſt (Schweckendieck S. 66, Anm. 25); da er hier erſt im Juni 1543 inſkribiert iſt (ſein Name ſteht Förſtemann, Album, S. 207 a, unter den pauperes gratis recepti), ſo ſcheint er ſich unterwegs aufgehalten zu haben, vielleicht in Emden. In Wittenberg hat H. natürlich vor allem Luther ſelbſt kennen gelernt; daß er in ein näheres Verhältnis zu ihm getreten ſei, iſt nicht bekannt und bei der großen Verſchiedenheit ihrer Naturen nicht wahrſcheinlich. Die Angabe in der ſchon oben angeführten Grabſchrift H.s, daß Luther von ihm geſagt habe: en hic alter ego erit (Schweckendieck S. 69, Anm. 87), kann nur eine poetiſche Hyperbel ſein, die auf irgend einer nicht ungünſtigen Äußerung Luthers über ihn beruhen mag (ſo auch Spiegel S. 36). Beſonders eng befreundet ward H. mit Melanchthon und Paul Eber. Erſterer, der vom Mai bis Mitte Auguſt 1543 von Wittenberg zur Einführung der Reformation in Köln abweſend war, trat bald zu H. in ein engeres Freundſchaftsverhältnis, das dann zu einem bis zu Melanchthons Tode fortgeſetzten Briefwechſel zwiſchen beiden führte. Schon im Anfang des Jahres 1544, wohl Ende Februar oder Anfang März, verließ H. Wittenberg; der erſte Brief Melanchthons an ihn, den wir haben, iſt vom 25. März 1544 datiert und nach Speier gerichtet. Er begab ſich damals wieder zu dem Erzbiſchof von Köln, der zur Durchführung der Reformation in ſeinen Landen und zur Verteidigung derſelben auf dem Reichstage zu Speier, welcher am 20. Februar 1544 eröffnet ward, noch einen tüchtigen Theologen zu ſeinen Dienſten haben wollte, und dem Melanchthon ihn empfohlen hatte. Die Thätigkeit, die hier von ihm erwartet wurde, ſcheint auch anfänglich ſeinen eigenen Wünſchen entſprochen zu haben; es handelte ſich um die Einführung des von Butzer und Melanchthon verfaßten und vom Erzbiſchof gebilligten Reformationsentwurfes für das Erzbistum. Die in dieſem Entwurf ausgeſprochenen Grundſätze und Lehren ſtimmten ſo völlig zu ſeinen Anſichten, daß er ſich z. B. auf die Faſſung der Lehre vom Abendmahl in demſelben, die von Butzer herrührte und von Luther ſtark getadelt ward, noch ſpäter als der

von ihm festgehaltenen berief. Deshalb nahm er denn auch mehrere Berufungen in andere Stellungen, die während dieser Zeit an ihn ergingen, nicht an. So als schon im März 1544 Melanchthon bei ihm anfragte, ob er die Superintendentur in Braunschweig übernehmen wolle, und als derselbe ihn im August desselben Jahres für eine Professur in Greifswalde vorschlug, oder als er im folgenden Jahre in die Dienste des Bischofs von Münster treten sollte. Auf dem Reichstage zu Speier 1544 und wahrscheinlich auch auf dem zu Worms 1545 ist er dem Erzbischof von wesentlichem Nutzen gewesen; zwischen beiden machte er im Auftrage desselben eine Reise nach Oberdeutschland, um mit den dortigen Theologen sich über einige zu Worms bestrittene Artikel zu beraten. Diese Reise führte ihn zunächst nach Straßburg, wo er lange weilte und mit Butzer an der weiteren Ausarbeitung der genannten Reformationsschrift des Erzbischofs thätig war; von hier ging er nach Basel, Zürich, wo er mit Konrad Pellicanus und Heinrich Bullinger befreundet wurde, und nach Konstanz, wo er mit den Brüdern Blaurer verkehrte. Dann war er wieder bei dem Erzbischof selbst, um für den bevorstehenden Wormser Reichstag, der vom März bis August 1545 zusammentrat, eine Verteidigungsschrift der Kölner Reformation auszuarbeiten. Um diese Zeit finden wir auch a Lasco beim Erzbischofe; beide haben dann wohl miteinander die Sache desselben zu Worms vertreten. Als dieser Reichstag den bekannten traurigen Ausgang nahm und der Erzbischof sich nun dem schmalkaldischen Bund anschloß, wollte er H.s Rat und Hilfe um so weniger entbehren, als es nun sich für ihn um die Durchführung seiner Reformation im einzelnen handelte. Hardenberg, der sich schon in der letzten Zeit nach einer festen Anstellung gesehnt hatte, scheint damals von ihm zum Pastor in Kempen ernannt zu sein. Die Verhältnisse sind nicht ganz deutlich. Als sicher darf angenommen werden, daß er trotz der vielerlei Beschwerden und Unannehmlichkeiten, die er im Dienste des Erzbischofs zu erdulden hatte, bis zuletzt bei ihm ausgehalten und seines vollen Vertrauens genossen hat. Nachdem aber der Erzbischof sich genötigt sah, am 25. Januar 1547 (dieses Datum giebt u. a. auch Sleidanus an; andere nennen den Februar) sein Amt niederzulegen, war auch H.s Wirksamkeit im Erzbistum, das nun wieder katholisch wurde, zu Ende. Er soll dann in Eimbeck als Pastor gestanden haben, aber weil er in den Verdacht kam, im Abendmahl zwinglisch zu denken, sehr schnell diese Stelle wieder haben aufgeben müssen; vgl. Ludwig Gottlob Crome, Ursprung und Fortgang der Reformation in Eimbeck, Göttingen 1783, 4° (Crome war Rektor in Eimbeck und hat diese Mitteilung einer handschriftlichen Mitteilung des Georg Fathschild, der am Ende des 16. Jahrhundert auch Rektor in Eimbeck war, entnommen; es scheint nicht gerechtfertigt, die Glaubwürdigkeit dieser Angabe mit Planck V, 2, S. 142, Anm. 201, zu bezweifeln). Anfangs Mai 1547 traf H. mit Melanchthon in Braunschweig zusammen; von hier aus trat er als Feldprediger in die Dienste des Grafen Christoph von Oldenburg, der ihn von seiner Wirksamkeit im Kölnischen her kannte (Christoph war Kanonikus in Köln) und jetzt mit Albrecht von Mansfeld das von Magdeburg, Braunschweig und Hamburg zur Befreiung Bremens aufgebotene Heer befehligte. In der Schlacht bei Drakenborg am 23. und 24. Mai 1547, in der Erich von Braunschweig besiegt und Bremen befreit wurde, zeichnete auch H. sich aus; obwohl er verwundet war, nahm er doch teil an dem Einzuge des siegreichen Heeres in Bremen und dem ehrenvollen Empfang, der diesem hier bereitet wurde. Hier in Bremen wurde Hardenberg nun nach dem Wunsche und auf den Vorschlag des Domkapitels, das damals schon fast ganz lutherisch war, vom Grafen Christoph, als dem Senior des Domkapitels, zum Domprediger ernannt, was der katholische Erzbischof Christoph von Braunschweig, der in Bremen fast allen Einfluß verloren hatte, nicht zu hindern vermochte. Während in den Bremer Stadtkirchen schon seit dem Jahre 1525 (Heinrich von Zutphen hatte schon im Jahre 1522 in Bremen die Reformation begonnen) lutherisch gepredigt ward, war der Dom, seitdem 1532 der katholische Gottesdienst daselbst gewaltsam abgestellt war, geschlossen geblieben. Hardenberg stand als Domprediger nicht unter der städtischen Obrigkeit, sondern unter dem Domkapitel, wenn auch der Rat mit seiner Anstellung zufrieden war; er hatte keine eigene Gemeinde und keinen Anteil an der Verwaltung der Sakramente und der Verrichtung der übrigen Amtshandlungen, die den Pastoren an den Pfarrkirchen zukamen; außer zwei Predigten sollte er jedoch wöchentlich eine lateinische theologische Vorlesung halten, weshalb er auch als Professor bezeichnet wird. Doch stand er anfänglich mit der Bremer Pfarrgeistlichkeit im besten Einvernehmen, wie denn die beiden angesehensten Prediger, Jakob Propst und Johannes Timann (vgl. diese A.), die um die Einführung der Reformation in Bremen die größten Verdienste hatten, selbst seine Anstellung am Dom befürwortet hatten. Da nun auch H.s Predigten im Dom gern gehört wurden, so ist leicht zu verstehen, daß er diese Bremer Stellung der ihm angebotenen

Superintendentur in Emden vorzog, zumal ihm durch a Lasco bekannt war, welche Schwierigkeiten ihm in Emden durch den notwendigen Kampf gegen dortige sektiererische Bewegungen bereitet werden würden. Ob Propst und Timann und die übrigen Bremer Geistlichen anfänglich von der nicht völlig mit Luther übereinstimmenden Stellung Hardenbergs zur Lehre vom Abendmahl nichts wußten oder ob, was wahrscheinlicher ist, nach der Not der letzten Zeiten die Freude darüber, daß der Bestand der Reformation in Bremen nun wieder gesichert erschien, sie einen etwaigen Unterschied in einer einzelnen Lehre zunächst übersehen ließ, zumal sie nicht verkannten, wie wichtig für Bremen es sei, daß durch die Berufung Hardenbergs sich auch das Domkapitel entschieden auf die Seite der Reformation stellte, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls dauerte der Friede nicht lange. Und noch im Jahre 1547 kam auch der Unterschied in der Lehre vom Abendmahl zur Sprache; doch beruhigte sich damals der Rat bei dem von Hardenberg im Januar 1548 abgegebenen Bekenntnis vor allem wohl darum, weil Melanchthon, dessen Ansehen in diesen Kreisen noch unerschüttert war, es gebilligt hatte. In dieser seiner ersten Konfession vom Abendmahl, von der Wagner S. 40 und Spiegel S. 126 Auszüge (in deutscher Übersetzung) mitteilen, sagt Hardenberg, daß uns im Abendmahl der ganze Christus, Gott und Mensch, mit allen seinen Gütern wahrhaftig gegeben und von uns empfangen werde; Brot und Wein seien sichtbare heilige Zeichen, welche Leib und Blut des Herrn für uns darstellen und mitteilen; wer das Sakrament gläubig empfängt, wird der Substanz des Leibes und Blutes Christi wahrhaftig teilhaftig; „in betreff der Ungläubigen streite ich nicht; ich richte aber dem Herrn ein gläubig Volk zu, das hinzutritt". Daß dieses Bekenntnis von a Lasco getadelt ward, zeigt uns deutlich, in welchem Sinne es von H. abgegeben und von den Bremern angenommen war. Hardenberg hatte in den nächsten Jahren in Bremen wegen seiner Lehre vom Abendmahl keine weiteren Streitigkeiten, so daß er auch dem wiederholten Rate a Lascos, Bremen zu verlassen und nach Emden zu kommen, nicht folgte. Der Kampf gegen das Interim, in welchem H. trotz seiner Freundschaft zu Melanchthon entschieden mit seinen Kollegen zusammenstand, und andere kirchliche Bewegungen, vor allem wie es scheint auch die Gefahr, die Bremen von wiedertäuferischen Umtrieben drohte, ließen auch zunächst das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Einigkeit erstarken, so daß der Bremer Rat im Jahr 1557 schreiben konnte, wir haben nicht anders gemeint, denn daß er mit uns in einhelligem Verstande unsers wahren christlichen Glaubens eins wäre (Dän. Bibl. V, S. 186); und wie sehr H. sich des Vertrauens seiner Kollegen erfreute, ist daraus ersichtlich, daß er mehrfach im Namen der Bremer Geistlichkeit abzugebende Gutachten verfaßte, so beim Streit über die Höllenfahrt, gegen Osiander u. s. f. Doch mag wohl gerade in dieser Zeit des äußeren Friedens mit seinen Kollegen ihm seine Abweichung namentlich in der Lehre vom Abendmal innerlich immer deutlicher geworden sein; besonders der Verkehr mit a Lasco, welcher zweimal, im Winter 1549 auf 1550 und im Jahre 1553 bei H. in Bremen war, mußte dazu beitragen, wenn H. sich auch nie so entschieden wie dieser auf Zwinglis Seite stellte. Andererseits mußten auch seine Bremer Kollegen durch die Streitigkeiten außerhalb Bremens, wir erinnern nur an den Streit Westphals gegen Calvin und an die mannigfachen Verwickelungen, in die Melanchthon geriet, veranlaßt werden, dem Eigentümlichen der lutherischen Abendmahlslehre immer größeres Gewicht beizulegen und dann auch auf die Stellung H.s zu dieser Lehre Luthers Acht zu haben; und es bedarf nicht des Hinweises auf allerlei kleinliche Ursachen, um den Wiederausbruch des Abendmahlsstreites in Bremen begreiflich zu finden. Hardenberg vermied, seine abweichenden Ansichten offenkundig werden zu lassen; es entspricht seiner ganzen Art, daß er thunlichst den Frieden zu erhalten suchte; und es mag um so leichter geglaubt werden, daß er an Butzer geschrieben habe, er trage seine Meinung so vor, daß auch die, welche anders als er dächten, dadurch nicht geärgert würden (Wagner S. 45), wenn wir sogar lesen, daß Melanchthon, und zwar zu einer Zeit, als der Streit schon wieder ausgebrochen war, ihm schrieb: te autem oro, ne properes ad certamen cum collegis; oro etiam, ut multa dissimules (am 23. April 1556, CR VIII, Sp. 736). Als Hardenberg mit seinem Freunde Herbert von Langen im Juli 1554 in Wittenberg war, konnte er noch sagen, daß die bremische Kirche ruhig sei (ebenda Sp. 315); aber in Ostfriesland war der Kampf damals schon ausgebrochen. Hier hatte nämlich a Lasco durch die Herausgabe eines Katechismus, in welchem er die Abendmahlslehre nach seiner Weise vortrug, Anstoß erregt und es waren Streitigkeiten entstanden, infolge deren er Emden verlassen mußte und auch sein Verhältnis zu Hardenberg gelockert ward (vgl. Salig a. a. O. II, S. 1109 f.). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Gefahr, welche Timann in diesen Emdener Vorgängen

auch für seine heimische Kirche erblickte, ihn zur Abfassung seiner Farrago veranlaßt hat, deren Vorrede vom 15. Mai 1554 datiert ist, als also zu Bremen noch kein Streit war. Um diese Zeit begann der Druck, der erst gegen Ende 1555 vollendet ward. Timann hatte es wohl bei der Farrago auf eine Herausforderung Hardenbergs abgesehen; er hat das nach einer Mitteilung H.s (Spiegel S. 163 Anmkg.) selbst zugegeben; und insofern kann das Erscheinen der Farrago als Anfang des zweiten bremischen Sakramentstreites betrachtet werden. Doch sah sich Melanchthon schon wenige Wochen nach der Rückkehr H.s aus Wittenberg nach Bremen veranlaßt, vor einem neuen Abendmahlsstreit in Bremen zu warnen, wie aus seinen Briefen vom 29. August 1555 an Hardenberg und vom 1. September 1555 an Timann (CR VIII, Sp. 336 und 337) ersichtlich ist, und die Farrago kann erst Ende 1555 oder Anfang 1556 in Bremen verbreitet sein; H. hatte sie sogar nach einer von Spiegel (a. a. O.) angeführten brieflichen Äußerung im August 1556 noch nicht gelesen (?). Über dieses Werk selbst, das unter dem Titel „Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de coena domini, quam firma assensione et uno spiritu iuxta divinam vocem ecclesiae Augustanae confessionis amplexae sunt, sonant et profitentur u. s. f." zu Frankfurt a. M. bei Petrus Brubacchius 1555 (ohne Anhang 605 S. kl. 8°) erschien, kann hier nicht ausführlich berichtet werden; es sei nur erwähnt, daß der Brief Luthers an Jakob Propst vom 17. Januar 1546, in welchem der Ausspruch: „beatus vir, qui non abiit in consilio sacramentariorum nec stetit in via Cinglianorum nec sedit in cathedra Tigurinorum" sich findet, vgl. de Wette V, S. 778, hier zuerst veröffentlicht ist, Farrago S. 168 ff. Was Hardenberg und seine Freunde an dem Timannschen Buche Anstoß nehmen ließ, war die Behauptung quod Christi corpus ubique sit, welche als eine Folge aus den beiden Aussprüchen quod verbum caro factum est und quod sedet ad dexteram patris S. 225 aufgestellt und dann bis S. 299 mit Auszügen aus Schriften der Reformatoren und Kirchenväter belegt ist; Hardenberg hat bis zuletzt erklärt, die eigentliche Streitsache zwischen ihm und den übrigen Pastoren betreffe nicht die Lehre vom Abendmahl selbst, sondern nur die Lehre von der Ubiquität. Timann wünschte, daß die sämtlichen Bremer Geistlichen, um ihre Einigkeit in der Lehre zu bezeugen, seine Farrago unterschreiben möchten; als Hardenberg und zwei andere Pastoren sich dazu nicht willig finden ließen — Hardenberg hatte ihm vorher schon privatim seine abweichende Ansicht betreffs der Ubiquität ausgesprochen — fing Timann an gegen ihn zu predigen; das muß in der Fastenzeit 1556 gewesen sein. Gegen Ostern d. J.s versuchte der Rat die streitenden Prediger durch ein Kolloquium zu versöhnen; bei dieser Gelegenheit hat Hardenberg sich darauf berufen, daß Luther nicht lange vor seinem Tode zu Melanchthon gesagt habe, der Sache vom Abendmahle sei viel zu viel geschehen, und auf Melanchthons Aufforderung, dann wollten sie eine Schrift herausgeben, um die Sache zu lindern, damit die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig würden, geantwortet habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe das häufig gedacht; aber so würde die ganze Lehre verdächtig; ich will es dem allmächtigen Gott befohlen haben; thut ihr auch etwas nach meinem Tode"; — das habe Melanchthon ihm und Herbert von Langen selbst erzählt, also dann doch wahrscheinlich, als sie mit einander 1554 in Wittenberg waren (vgl. Zach. Ursini, Operum t. II, Heidelbergae 1612, fol., Sp. 1546—1550; Bremische und Verdische Bibliothek, Bd 3, Stück 3, Hamburg 1757, S. 691 f., wo die Geschichte niederdeutsch nach einem früheren Abdruck aus Balthasar Willii, de coena domini, Bremae 1656, mit Hardenbergs eigenen Worten mitgeteilt wird; ferner: Reformierte Kirchenzeitung, 1853, Nr. 40; Spiegel S. 169 f.; Theodor Dieftelmann, Die letzte Unterredung Luthers mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit, Göttingen 1874; Julius Köstlin, Leben Luthers 3. Aufl., Bd 2, S. 627 f. und 688, und die Anzeige der Dieftelmannschen Schrift von Köstlin in den ThStK 1875, S. 373—391). Daß Hardenberg, der in einem im Staatsarchiv zu Bremen vorhandenen, von ihm selbst geschriebenen Bericht über den Sakramentsstreit in Bremen diese Äußerung Luthers mitteilt, völlig überzeugt gewesen ist, nach bestem Wissen die Wahrheit zu sagen, darf nicht bezweifelt werden; andererseits stimmt ein solcher Ausspruch Luthers nicht zu anderen aufs gewisseste bezeugten Äußerungen von ihm aus der letzten Zeit seines Lebens; und ganz unverständlich bleibt, wie Melanchthon eines solchen direkten Auftrages Luthers nur so beiläufig in einem Gespräche sollte gedacht und niemals öffentlich diese Worte Luthers sollte mitgeteilt haben, auch in seinen Briefen ihrer niemals gedenkt. Es wird daher nur übrig bleiben zu sagen, daß hier irgendwo ein Mißverständnis vorliegen muß; und die Vermutung wird fast zur Gewißheit durch den von Haußleiter

erbrachten Nachweis derjenigen Thatſache, die zu einem ſolchen Mißverſtändnis Veranlaſſung gegeben haben kann (vgl. Johannes Haußleiter, Die geſchichtliche Grundlage der letzten Unterredung Luthers und Melanchthons über den Abendmahlsſtreit, NkZ, Bd 9, 1898, S. 831 ff.; Bd 10, 1899, S 455 ff.). — Das Kolloquium brachte keinen Frieden, und ſo ſah ſich der Rat veranlaßt, von ſeinen Predigern ein Bekenntnis vom Abendmahl zu fordern, das dann auch Hardenberg unterſchreiben ſollte. Die Prediger reichten dasſelbe am 21. Oktober 1556 ein; es findet ſich in hochdeutſcher Überſetzung abgedruckt in der däniſchen Bibl. Bd. V, S. 194 unten bis 199; Hardenberg verweigerte die Unterſchrift, weil er nicht unter der bremiſchen Obrigkeit ſtehe, ſondern vom Domkapitel angeſtellt ſei; und als der Rat ſich nun an letzteres wandte und dieſes von ihm ein Bekenntnis forderte, reichte er mit den von ihm ſchon früher aufgeſetzten Theſen gegen die Ubiquität ein dem Wolfgang Musculus wörtlich entlehntes, auch von Timann in ſeine Farrago S. 371 aufgenommenes Bekenntnis vom Abendmahl als das ſeinige ein. Da der Streit immer lebhafter wurde und die ganze Stadt an ihm teilnahm, ſo wandte ſich der Rat nun nach Wittenberg um ein Gutachten; dorthin hatte auch H. ſchon ſeine Theſen geſandt, wie wir aus einem Briefe Ebers an ihn vom 5. Dezember 1556 und einem Melanchthons vom folgenden Tage ſehen (beide Briefe bei Salig III, S. 731 Anmkg., der Mel.s auch CR VIII, Sp. 917). Das Schreiben des Rats (abgedruckt CR VIII, Sp. 928 ff.), welches durch zwei Mitglieder desſelben perſönlich überbracht ward, giebt als den Gegenſtand des Streites nur die Lehre vom Abendmahl an und tadelt es, daß H. positiones contra ubiquitatem Christi eingereicht habe, „mit denen wir gar nichts zu thun, uns auch derſelben in keinem Wege teilhaftig machen, können aber wohl leiden, daß von ſolchen hohen Sachen ohne unſere Beförderung in hohen Schulen disputiert werde, dieweil es uns allein um den lieben, heiligen, einfältigen Katechismum zu thun iſt, daß wir denſelben reine mögen behalten, gründen auch für unſere Perſonen die Lehre vom heiligen Abendmahle auf nichts anderes, denn auf das allmächtige Wort unſeres Herrn Jeſu Chriſti und ſeine Einſetzung". Die Geſandten ſollten über Braunſchweig und Magdeburg gehen und auch die dortigen Miniſterien befragen; andere Geſandte wurden um dieſelbe Zeit nach Hamburg, Lübeck und Lüneburg geſchickt. Das Wittenberger Gutachten, welches vom 10. Januar 1557 datiert iſt (CR IX, Sp. 15 ff.), ermahnt, nicht fremde Disputationen in den Artikel vom Abendmal zu mengen und an der Form cum pane sumitur corpus ſich genügen zu laſſen, während die andere panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem Christi in den ſächſiſchen Landen nicht gebraucht würde; es war ohne Frage der Hardenbergſchen Anſicht vom Abendmahl nicht entgegen, und ſelbſt Bugenhagen, der wohl perſönlich auch H. für einen Sakramentierer hielt, bittet in einer Nachſchrift, nicht andere Worte zu gebrauchen, als überliefert ſeien und die Kirche angenommen habe, nachdem er vorher auf die Augsb. Konfeſſion, die Apologie, die Konfeſſion der ſächſiſchen Kirchen und Melanchthons loci hingewieſen, in quibus sunt formae verborum, in quibus nos et nostrae ecclesiae se continent. Deſto entſchiedener aber billigten die Schreiben der genannten ſtädtiſchen Miniſterien das Bekenntnis der bremiſchen Prediger und warnten vor aller Gemeinſchaft mit Sakramentierern, und der Rat wurde ſeiner Mehrzahl nach immer mehr davon überzeugt, daß Hardenberg entfernt werden müſſe, um den kirchlichen Frieden wieder herzuſtellen. Doch hatte H. auch im Rat mächtige Freunde, wie namentlich den Bürgermeiſter Daniel von Büren. Die Einzelheiten über den Fortgang des Streites in Bremen ſelbſt, wo man auf beiden Seiten ſich immer mehr gegen einander verbitterte, können hier nicht erzählt werden. Entſcheidendes geſchah hier in den nächſten Jahren nichts. Am 13. April 1557 ſchrieb der König von Dänemark Chriſtian III. an den Rat (Dän. Bibl. V, S. 177 ff.), er möge H. entfernen; dasſelbe wünſchten die Fürſten des ſächſiſchen Kreiſes und die Magiſtrate der Städte Hamburg, Lübeck und Bremen; es iſt ſchon die Zeit der beginnenden kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten und H. galt ihnen ausgeſprochenermaßen für einen Zwinglianer. Beim Wormſer Kolloquium im September 1557 wurde der H.ſchen Sache nicht gedacht. Das Bekenntnis vom Abendmahl, das im ſog. Frankfurter Rezeß vom 18. März 1558 angenommen ward (vgl. Salig III, S. 363 ff. und CR IX, Sp. 489 ff., beſ. Sp. 499), half dem Rate auch nicht weiter; es war melanchthoniſch gehalten, ward von H. am 9. Juni 1558 unbedingt als der volle Ausdruck ſeiner Lehre angenommen, und gerade die übrigen Prediger verhielten ſich ihm gegenüber etwas zurückhaltend. Nun aber griff der neue Erzbiſchof von Bremen, wahrſcheinlich von den übrigen Ständen des ſächſiſchen Kreiſes darum angegangen, in den Streit ein. Nachdem Chriſtoph geſtorben war, war am 4. April 1558 ſein Bruder Herzog Georg von Braunſchweig-Lüneburg zum Erzbiſchof erwählt worden; dieſer ſuchte zuerſt

auf dem Landtage zu Basdal die Bremer Bürgermeister zur Annahme von Vorschlägen, wie ein Ende des Streites herbeizuführen sei, zu bewegen; als ihm das nicht half, brachte er die Sache selbständig an den Kreistag. Inzwischen war auf Rat des Braunschweiger Superintendenten Mörlin Hesshusius nach Bremen gerufen; Timann war schon am 17. Februar 1557 in Nienburg auf einer Visitationsreise gestorben und Propst galt für zu alt, um kräftig die Sache der Prediger gegen H. zu führen. Hesshusius, der sich zuerst in Bremen die Sachlage ansah, riet dann zu einer öffentlichen Disputation. Hardenberg war nicht abgeneigt, sich auf eine solche einzulassen; er dachte eine Zeit lang daran, mit Hesshusius in Heidelberg zu disputieren; aber Melanchthon riet entschieden davon ab, es würde nur ein unfruchtbares Schauspiel abgeben; Hesshusius drang auf eine Disputation in Rostock oder in Bremen; dann riet Melanchthon (in seinem vorletzten Schreiben an Hardenberg vom 29. Februar 1560, CR IX, Sp. 1062), wenn die Disputation nicht zu vermeiden sei, solle H. Petrus Martyr, ihn und einige andere Freunde hinzuziehen; aber si senatus Bremensis et collegium vestrum (das Domkapitel) permittent institui theatricam disputationem, multi sapientes iudicabunt, eos imprudentes facere. Auch der Erzbischof wollte die Disputation nicht, und als sie dann doch am 20. Mai 1560 beginnen sollte, kam Hardenberg nicht, weil Erzbischof und Domkapitel es ihm verboten hatten. Hingegen waren, um mit ihm zu disputieren, außer Hesshusius die Superintendenten von Eitzen von Hamburg, Mörlin von Braunschweig und Becker von Stade erschienen. Um diese Zeit befürchtete Hardenberg, daß ihm plötzlich irgend ein Leid zugefügt werden möge, so daß er sich in oder außer seiner Wohnung in Bremen versteckte; er wurde jetzt ganz offen für einen Wiedertäufer ausgegeben. Desto mehr fühlte sich der Erzbischof veranlaßt, die Sache nun wirklich an den Kreistag zu bringen; das geschah im Juni 1560; der Kreistag ernannte zunächst Abgeordnete zur Untersuchung der Sache. Das Domkapitel beantragte bei diesen Abgeordneten, daß von den Universitäten Wittenberg, Leipzig, Marburg und Heidelberg ein Gutachten eingeholt werde; der Rat wünschte, daß die Superintendenten des niedersächsischen Kreises entscheiden sollten. Die Abgeordneten bestimmten schließlich, daß jede Partei innerhalb 14 Tagen ein klares Bekenntnis vom Abendmahl einreiche, das der anderen Partei vorzulegen und von dieser dann wieder innerhalb 14 Tagen zu begutachten sei; über diese Vorlagen solle dann der nächste Kreistag beschließen und bis dahin von beiden Seiten Friede gehalten werden. Auf dem darauf im November 1560 gehaltenen Kreistag übergaben die Abgeordneten diese Bekenntnisse; aber der Kreistag hielt sich noch nicht für genügend instruiert und verschob die Entscheidung bis zu einem neuen Kreistage, der am 3. Februar 1561 in Bremen zusammentreten sollte; sowohl Hardenberg als die Stadtprediger sollten nochmals ihr Bekenntnis aufsetzen und diese neuen Bekenntnisse sollten dann an alle Kreisstände versandt werden, damit sie ihre Abgeordneten genügend instruieren könnten. Die von Hardenberg infolge dieses Beschlusses verfaßten Schriftstücke, ein abermaliges Bekenntnis vom Abendmahl vom 17. Dezember 1560 und die Beurteilung des Bekenntnisses der Bremer Prediger vom 20. Dezember sind bei Wigand, De sacramentariismo, S. 380 ff. abgedruckt; sie enthalten im wesentlichen nur dasselbe, was er schon früher gesagt, so namentlich auch die Angabe, daß es sich ihm immer nur um Abweisung der Lehre von der Ubiquität gehandelt habe; vgl. auch Schmid a. a. O. S. 191 ff. Auf dem Kreistag zu Braunschweig, der am 3. Februar 1561 eröffnet ward, erschienen nun mit den Abgeordneten der Stände eine große Anzahl von Theologen, deren Namen Salig III, S. 751, anführt; wir nennen außer Hesshusius, der damals schon in Magdeburg stand, Mörlin, Martin Chemnitius und von Eitzen als die bedeutendsten; Hardenberg stand unter den Theologen ganz allein, außer seinem treuen Freunde, dem Bürgermeister Daniel von Büren, war nur der Domherr Monckhusen in seiner Begleitung. Die Verhandlungen selbst sind ausführlich von Salig und Spiegel beschrieben; hier sei nur erwähnt, daß ihm fünf Fragen vorgelegt wurden, die er schriftlich beantworten mußte; vgl. Planck, Bd. V, 2. Abt., S. 281 ff., wo auch Hardenbergs Antworten sich finden (ebenso bei Gerdes und bei Wigand). Der Beschluß des Kreistages erging dann am 8. Februar 1561 dahin, daß dem Domkapitel befohlen ward, Hardenberg spätestens innerhalb 14 Tagen, jedoch citra infamiam et condemnationem seines Amtes zu entlassen, und daß derselbe aus dem niedersächsischen Kreise ausgewiesen sein und sich alles Predigens enthalten solle. Hardenberg kehrte schnell nach Bremen zurück, legte am 15. Februar gegen diesen Kreistagsabschied bei den Fürsten, die den Kreistag ausgeschrieben, Protest ein und verließ dann am 18. Februar mit seiner Frau Bremen. — In Bremen ward es nach seinem Fortgang noch nicht so bald ruhig. Simon Musäus, der zum Superintendenten berufen wurde, ließ sich nicht daran genügen,

die Anhänger Hardenbergs zu bekämpfen, sondern trat überhaupt in einer solchen Weise auf, daß sehr bald ein Umschwung nach der anderen Seite hin erfolgte; als man dem Bürgermeister Daniel von Büren den ihm von Rechtswegen gebührenden Vorsitz im Rate streitig machte, erzwang er sich mit 4000 Bürgern am 19. Januar 1562 denselben. Damals mußten Musäus und zwölf andere Prediger Bremen verlassen und ihre Stellen wurden mit Männern von der Richtung Hardenbergs besetzt. Die politischen Ereignisse, welche gleichzeitig und infolge hiervon stattfanden, hatten dann den Erfolg, daß ganz Bremen sich dieser melanchthonischen oder philippistischen Richtung zuwandte und bald ganz reformiert wurde, bis dann am Dom, der seit Hardenbergs Fortgang geschlossen war, im Jahre 1638 ein lutherischer Prediger angestellt ward; seitdem ist der Dom die Kirche der Lutheraner in Bremen; vgl. H. W. Rotermund, Geschichte der Domkirche St. Petri zu Bremen, Bremen 1829, S. 92ff. — Hardenberg ward, als die genannten Veränderungen im Jahre 1562 in Bremen eintraten, nicht wieder zurückberufen; er lebte bis zum Jahre 1565 im Kloster Rastede bei Oldenburg, wo ihm der Graf Christoph von Oldenburg ein Asyl eröffnete; hier war er wohl größtenteils mit litterarischen Arbeiten beschäftigt; vielleicht hat er hier das schon angeführte Leben Wessels geschrieben. Im Jahre 1565 folgte er einem Rufe eines Grafen von Knyphausen als Prediger nach Sengwarden, wo er ungeachtet des Einspruches des Kreistages einige Jahre wirkte. Vom Jahre 1567 an war er dann Pastor in Emden, wohin er früher schon so oft hatte gehen sollen; am 16. Okt. 1567 trat er dieses Amt an; seines Alters und seiner nicht mehr ganz festen Gesundheit wegen hatte man ihn von der Verpflichtung, die Kranken zu besuchen und Leichenpredigten zu halten, auf seinen Wunsch befreit. Die Emdener Kirche hatte schon damals eine Hinneigung zu dem entschieden reformierten Standpunkt, den sie hernach immer bewußter einnahm. Schweckendieck giebt an, S. 59, daß H. in Emden mit großer Treue und segensreichem Erfolge gewirkt habe; er starb am 18. Mai 1574; begraben ist er in der großen Kirche daselbst, in welcher ihm auch das Epitaphium mit der schon erwähnten Inschrift von Molanus gesetzt ist. Seine Bücher befinden sich noch auf der dortigen Bibliothek.

Carl Berthean.

Harding, Stephan, s. Bd IV, S. 118, 23ff.

Hardouin, Jean, gest. 1729. — Dupin, Bibliothèque des auteurs ecclesiast. T. XIX, 109; Lamberts gel. Gesch. der Regierung Ludwig XIV. 216; Saxii Onomast. T. V, 320sq.; Dictionnaire des portraits histor. p. Lacombe, T. II; Jöcher. Allg. Gelehrtenlexikon, 2. Tl.; L. de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus.

J. Hardouin, der paradoxeste unter den alten und neuen Gelehrten, war geboren zu Quimper (in der ehem. Bretagne) 1646 und der Sohn eines Buchhändlers daselbst. Ganz jung noch ließ er sich unter die Jesuiten aufnehmen, deren Tracht er 67 Jahre lang trug. Er schrieb anfangs über Numismatik und gab gelehrte Abhandlungen über die Münzen der Alten heraus, geriet aber bald mit allen Altertumsfreunden und Kennern der Chronologie in Streit durch die Behauptung, die er 1693 in einer Schrift aufstellte, daß alle klassischen Werke des Altertums, sowohl in Prosa als Poesie, mit Ausnahme von Homer, Herodot, Cicero, dem älteren Plinius, den Georgica des Virgil, den Satiren und Briefen von Horaz — im 13. Jahrhundert unter der Leitung eines gewissen Severus Archontius von Mönchen verfaßt worden seien. Der gelehrte Träumer wollte beweisen, daß die Äneis das Machwerk eines Benediktinermönchs und den Ereignissen nachgebildet sei, welche den Triumph des Christentumes über das Judentum herbeigeführt hatten; Trojas Brand, meinte er, sollte die Zerstörung Jerusalems abbilden; Äneas, der seine Götter mit nach Italien nimmt, sei nichts als das personifizierte Evangelium, das den Römern gepredigt ward, und das Gedicht lediglich nichts als eine allegorische Beschreibung der Reise des Petrus nach Rom, wohin jedoch der Apostel nach Hardouins Versicherung nie gekommen war. Die Horazischen Oden stammen aus derselben Fabrik und unter der Lalage sei die christliche Religion zu verstehen.

In seiner Abhandlung de Nummis Herodiadum behauptete Hardouin, Herodes sei ein Athener, ein Heide und Platoniker gewesen, und in seinem lateinischen Kommentar über das NT — Christus und die Apostel hätten bloß lateinisch gepredigt. Seine Ordensoberen veranlaßten ihn jedoch, seine Irrtümer zu widerrufen. Er unterwarf sich, behielt aber dennoch seine Überzeugung. In seinen Federkriegen mit Basnage, Leclerc, Bayle, Huet, dem Kardinal Noris, Vaillant u. a. verfuhr er mit der größten Anmaßung und Grobheit, worin ihm aber seine Gegner nichts schuldig blieben.

Das erste, was Hardouin herausgab, war eine Ausgabe des Themistius, griechisch und lateinisch, Par. 1684, Fol., worin er dreizehn neue Reden desselben mit guten Bemerkungen mitteilt. Die von Petau hatte deren nur zwanzig enthalten. 1685 erschien von ihm die Naturgeschichte des Plinius in 5 Bdn, 4°, in usum Delphini, noch heutzutage die geschätzeste Ausgabe dieses Schriftstellers. Sie ward mit Veränderungen und Zusätzen vom Herausgeber selbst wieder aufgelegt 1723, 3 Bde Fol.; auch in der Zweibrücker Sammlung, 1783, 5 Bde, 8°. Im Jahre 1715 erschien in der königlichen Druckerei in 12 Bdn die „Conciliorum collectio regia maxima", Paris. Zu diesem Werke war er von der französischen Geistlichkeit aufgefordert und mit einem Jahresgehalte unterstützt worden. Es begreift alle Kirchenversammlungen seit dem Jahre 34 der christlichen Zeitrechnung bis 1714, und mehr den zwanzig Konzilien, deren Geschichte früher noch nicht veröffentlicht war. Weil man jedoch den Herausgeber beschuldigte, wichtige Stücke von anerkannter Autentizität weggelassen und dafür manches Apokryphische aufgenommen, auch mehrere mit den Grundsätzen der gallikanischen Kirche unverträgliche Meinungen aufgestellt zu haben, so verbot das Pariser Parlament auf einen einer Kommission von sechs Doktoren der Sorbonne abverlangten Bericht den Verkauf des Werkes so lang, bis eine Menge Cartons gemacht und in die Bände der Sammlung eingeschoben worden waren.

Sonderbarerweise betrachtete Hardouin alle vor dem Trienter Konzil gehaltenen Kirchenversammlungen als nie wirklich stattgefundene, und gab auf die Frage, warum er dann aber eine Geschichte derselben verfaßt habe, zur Antwort: Das weiß nur Gott und ich. — Von seinen übrigen äußerst zahlreichen Werken nennen wir noch: Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vers. exacta et nummis antiquis illustrata, 1677, 4°; Paraphrase de l'Ecclesiaste, 1729 in 12°; Commentarius in N. T., welcher erst nach seinem Tode herauskam, Amsterdam 1742 in Fol.; Apologie d'Homère, Paris 1716, 12°; wiederlegt in demselben Jahre in einem dicken Band von Mad. Dacier; Opera selecta, 1709, Fol.

Hardouin starb den 3. September 1729 zu Paris im Kollegium Ludwigs XIV. in einem Alter von 83 Jahren. Alle seine Handschriften hatte er dem Abbé d'Olivet anvertraut, der einen Teil derselben unter dem Titel: Opera Varia, Amsterd 1733, Fol., herausgab und die übrigen in der Kgl. Bibliothek niederlegte. Einige Abhandlungen in den erstern führen die sonderbaren Aufschriften: Pseudo-Virgilius, Pseudo-Horatius, Athei detecti u. s. w. Unter den Atheisten verstand er als guter Jesuite niemand anders als Jansen, Arnauld, Nicole, Pascal, Quesnel und viele andere würdige Männer, an deren Spitze Descartes; denn Atheist und Cartesianer war ihm gleichbedeutend.

C. Schmidt † (Pfender).

von der Hardt, Hermann, gest. 1746. — Litteratur bei Fuhrmann, Handwörterbuch (1826), 2. Bd., S. 237; Rotermund, Gelehrtes Hannover, Bd 2, S. 50—65 im Anhang, wo ein vollständiges chronologisches Verzeichnis der Schriften Hardts mitgeteilt ist, besonders aber bei A. G Hoffmann in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Sect. II. Tl. 2 (1828). S. 388 ff.; Tholuck, Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts (Halle 1854) Abt. 2, S. 49—61; Ferd. Lamey, Hermann von der Hardt in seinen Briefen u. seinen Beziehungen zum Braunschweiger Hofe, zu Spener, Francke und dem Pietismus, Karlsruhe 1891 (gedruckt als „Beilage I" zu „die Handschriften der Großherzogl. Badischen Hof- u. Landesbibliothek in Karlsruhe"). L. behandelt S. 8 ff. die Lebensgeschichte Hardts. Zu vgl. ist auch Kramer, A. H. Francke I u. II 1880 ff.

Hermann von der Hardt, ein besonders in den orientalischen und den klassischen Sprachen des Altertums gründlich gelehrter protestantischer Theologe, welcher sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als akademischer Lehrer nicht bloß durch seine rastlose und unerschöpfliche Thätigkeit, sondern auch durch seine vielfach wechselnden, zum teil sinnreichen, zum teil wunderlichen Ansichten einen weitverbreiteten Ruf erworben hat, wurde den 15. November 1660 zu Melle im Fürstentum Osnabrück geboren, wo sich seine der Religion wegen aus Geldern vertriebenen Eltern damals aufhielten. Den ersten Schulunterricht erhielt er seit seinem zwölften Jahre anfangs auf dem Gymnasium zu Herfort und dann zu Osnabrück, von wo er sich in seinem 17. Jahre zu seiner weiteren Ausbildung nach Koburg begab. Wohlvorbereitet bezog er hierauf die Universität Jena, wo er sich vorzugsweise der Theologie und den morgenländischen Sprachen widmete. Um sich in den letzteren gründlichere Kenntnisse zu erwerben, als ihm die akademischen Vorträge gestatteten, begab er sich auf ein Jahr zu dem gefeierten Privatgelehrten Esra Edzard, einem Schüler des Joh. Buxtorf, nach Hamburg; im Jahre 1681 war er wieder in Jena, erlangte 1683 nach Verteidigung seiner Dissertation über den doppelten Heiland

der Juden (de fructu, quem ex librorum Judaicorum lectione percipiunt Christiani, Jenae 1683, 4°) die Magiſterwürde und begann Privatvorleſungen zu halten. Da der Erfolg indeſſen den Erwartungen ſeines lebhaften Geiſtes nicht ganz entſprach, ſo verließ er 1686 Jena, um ſein Glück als Privatdozent in Leipzig zu verſuchen. Nachdem er auch auf dieſer Akademie am 4. Dezember durch eine mit Beifall aufgenommene Disputation vom Gewichte der Rede (de δεινώσει τοῦ λόγου s. de pondere orationis, Lips. 1686, 4°) die Rechte eines Magiſters erlangt hatte, begann er ſeine Vorleſungen mit dem lebhafteſten Eifer für die orientaliſchen und altklaſſiſchen Sprachen. In Leipzig hatten ſich eben damals unter der Aufſicht des Profeſſors Valentin Alberti mehrere ſtrebſame jüngere Gelehrte der Theologie in der Abſicht, die hl. Schrift recht deutlich und erbaulich zu erklären, zu dem bekannten Collegium philobiblicum vereinigt, welches zu den nachherigen pietiſtiſchen Streitigkeiten die nächſte Veranlaſſung gab. Einer der erſten und eifrigſten Teilnehmer dieſer Geſellſchaft war Hermann Auguſt Francke. Bald trat auch Hardt voll Enthuſiasmus dieſem Vereine bei und ſchloß mit Francke und einigen anderen Mitgliedern einen engen Freundſchaftsbund, der eine Zeit lang auf ſeine weitere Ausbildung einen bedeutenden Einfluß übte. Angeregt durch den täglichen Verkehr mit dieſen Freunden, wurde er von dem Verlangen nach einem tieferen Verſtändnis der hl. Schriften und einer richtigen Erklärung derſelben immer lebendiger durchdrungen. Deshalb begab er ſich im Jahre 1687 zu Philipp Jakob Spener nach Dresden, deſſen vertrauten Umgang er ein Jahr genoß; Spener fand ſo großes Wohlgefallen an ihm, daß er in einem Briefe an Rechenberg (Epp. Speneri ad Rechb. I, p. 84) ſchreibt: „Der Magiſter Hardt wohnt jetzt bei mir, ita se mihi probat, ut pauci alii, consuetudine ejus delector quam maxime“. Von Dresden reiſte er mit H. A. Francke zu dem berühmten lüneburgiſchen Superintendenten Kaſp. Herm. Sandhagen, unter deſſen Anleitung er ſich zu einem chriſtlichen Exegeten zu bilden ſuchte. Durch die Verbindung mit den genannten Männern kam er darauf in das allernächſte Verhältnis zu dem frommen Herzog Rudolf Auguſt von Braunſchweig, welcher ihn 1688 als Bibliothekar und Sekretär in ſeine Dienſte nahm und darauf bei den übrigen Regenten des braunſchweigiſch-lüneburgiſchen Geſamthauſes durchſetzte, daß Hardt um Michaelis 1690 zum ordentlichen Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in Helmſtedt ernannt wurde: 1699 ernannte ihn der Herzog noch zum Propſt des Kloſters Marienberg und 1702 zum Unterbibliothekar. Ungeachtet ſich ihm ſeit 1690 ein Wirkungskreis eröffnet hatte, der ſeine Zeit und Thätigkeit in Anſpruch nahm, ſo blieb er doch mit dem Herzoge Rudolf bis zu deſſen Tode 1704 fortwährend in näherer Beziehung, wurde oft von demſelben zu vertraulichen Beratungen und Geſprächen an den Hof berufen und ſtand ſelbſt in der Todesſtunde dieſem hohen Gönner, deſſen Gunſt er niemals für ſich, ſondern nur zum beſten der Univerſität nachgeſucht, tröſtend zur Seite.

Mit der Anſtellung als Profeſſor in Helmſtädt begann H. von der Hardt eine großartige litterariſche Thätigkeit, die er mit unermüdetem Fleiße bis an ſein Ende fortſetzte. Seine Vorleſungen erſtreckten ſich nicht bloß auf die orientaliſchen Sprachen und auf die Exegeſe des A und NTs, ſondern auch auf die hebräiſchen und kirchlichen Altertümer und die bibliſchen Wiſſenſchaften im weiteren Umfange. Indes verließ er ſehr bald die pietiſtiſche Richtung, die er unter der Leitung von Spener und Sandhagen mit ſo großem Eifer eingeſchlagen hatte; ſtatt deſſen gab er ſich allmählich immer entſchiedener der rationaliſtiſchen Anſicht hin, welche durch Thomaſius mehr und mehr Geltung gewann. Schon aus dem erſten Jahre nach ſeiner Anſtellung in Helmſtedt enthalten die Viſitationsakten der Univerſität Andeutungen darüber, daß er durch rückſichtsloſe Äußerungen in ſeinen Vorträgen und Schriften den Verdacht „von allerlei irrigen Lehren“ erregte und dadurch den Widerſpruch des Mitregenten Anton Ulrich veranlaßte. Zwar beſchwichtigte er vorläufig die gegen ihn erhobenen Bedenken durch die Erklärung: „er habe wohl allerhand dubia wegen Schriftſtellen, wäre aber der Meinung, daß ſich nicht gezieme, ſie andern vorzutragen, und würde ſich den Statuten konform halten“. Da er aber trotzdem fortfuhr, die bibliſchen Schriften nach ſeiner Weiſe mit maßloſer Freiheit zu erklären, ſo gebrauchte das Univerſitäts-Kuratorium den Anſtoß, welchen eine von ihm herausgegebene Abhandlung über Joſ 11 allgemein erregte, zum Vorwande, ihm die exegetiſchen Vorleſungen gänzlich zu unterſagen; als er ſich über dies Verbot hinwegſetzte, erfolgte 1713 eine ſtrengere Widerholung desſelben. Doch ward er erſt im Jahre 1727 aller akademiſchen Arbeiten, mit Ausnahme der Bibliotheksgeſchäfte, enthoben und gleich darauf auch vollends in den Ruheſtand geſetzt. Die unmittelbare Veranlaſſung zu dieſem Schritt hatte ein 1723 von ihm unter dem Titel: Aenigmata prisci orbis in Folio herausgegebenes und

aus vielen kleinen Abhandlungen zusammengesetztes Werk gegeben; die Regierung unterdrückte es und verurteilte den Verfasser zu einer Strafe von 100 Rthlr. mit der Weisung, daß er sich künftig weder mit biblischen Erklärungen befassen, noch ohne höhere Genehmigung irgend etwas der Art drucken lassen sollte. Auch verbrannte er, um, wie er sagte, seinen Gehorsam zu beweisen, acht geschriebene Foliobände seiner biblischen Erklärungen, und schickte die Asche derselben zugleich mit dem ihm auferlegten Strafgelde an die Landesbehörde ein. Nichtsdestoweniger kündigte er, dem geleisteten Versprechen zuwider, im Jahre 1728 eine Erklärung des Hiob an, deren erster Teil sofort nach dem Erscheinen auf Befehl der Regierung konfisziert wurde, obgleich er noch gar nichts von Hiob enthielt, sondern als Vorbote des beabsichtigten exegetischen Werkes aus einer Sammlung von kleineren Schriften bestand, welche der Verfasser zur Ehre der griechischen Sprache schon früher einzeln hatte drucken lassen. Seitdem finden wir ihn fast ausschließlich mit der Bearbeitung der Geschichte der Kirchenreformation und des Baseler Konziliums beschäftigt. Beide Werke sind indes nicht mehr im Drucke erschienen. Das erste, welches bis zur Herausgabe vollendet war, kam später in den Besitz des Kirchenhistorikers Henke, in dessen Bücherkataloge sich dasselbe unter den Handschriften verzeichnet findet (cf. Catalog. Biblioth. Henkianae P. I. codd. Mscr. Nro. 30. 31 p. 8). Das zweite blieb nur eine untergeordnete und unverarbeitete Materialiensammlung, jetzt in der Bibliothek zu Stuttgart. Einen Prodromus concilii Basiliensis hatte von der Hardt schon 1718 auf einem Bogen in 8° drucken lassen.

Hermann von der Hardt starb im 86. Jahre seines Lebens am 28. Februar 1746 zu Helmstedt, nachdem er daselbst 56 Jahre ununterbrochen in seltener Gesundheit und rastloser Thätigkeit zugebracht hatte. Wie er im gewöhnlichen Leben eine bizarre Erscheinung war, so rief er auch durch eine Menge von wunderlichen Ansichten und Behauptungen in seinen Schriften mannigfachen Widerspruch hervor. Ein Zeitgenosse, der gelehrte Litterarhistoriker Reinmann, sagte von ihm, er sei, „vir portentosi igenii variaeque doctrinae et indefessae prorsus sedulitatis, sed rerum novarum ita cupidus, ut fere nihil supersit in republica literaria, quod non inverterit", und über seine Schriften urteilt derselbe Schriftsteller: „quaedam in iis sunt bona et praeclara; multa mediocria, et paradoxa non pauca". Noch schärfer und ungünstiger lautet das Urteil, welches der gründliche Orientalist Ch. Benedikt Michaelis, freilich der heftigste seiner vielen Gegner, über ihn fällt: Hardt habe viel ingenium, aber sehr wenig judicium; daher ergreife und verteidige er alle Hirngespinnste seines ausschweifenden Kopfes (vgl. Unschuldige Nachrichten 1712, S. 691 und fortgesetzte Sammlungen 1728, S. 455). Hardt war ein Sonderling. Er feierte einst den Todestag Reuchlins, den er sehr verehrte, in seinem Hörsale in folgender Weise. Auf einem Tisch ließ er die rudimenta hebraica des gefeierten Gelehrten legen und eine Decke von rotem Sammet darüber breiten; oberhalb des Buches stand eine silberne Krone, unterhalb ein Korallenbaum; zu beiden Seiten brannten Wachslichter; auch der Weihrauch fehlte nicht; der Professor ließ zu Ehren Reuchlins stark räuchern. Nachdem er seinen Zuhörern die Bedeutung dieser Feier auseinandergesetzt hatte, sprach er ein Dankgebet zu Gott für die durch Reuchlin der Welt erwiesenen Wohlthaten. Als er 1727 seine Professur der orientalischen Litteratur niederlegte, salbte er das AT in der Ausgabe des Ximenes und das NT in der des Erasmus feierlich mit Rosmarinöl.

Die sämtlichen Schriften Hardts, deren Zahl sich auf über 300 beläuft, sind teils grammatischen und exegetischen, teils geschichtlichen Inhalts. Während die ersteren, wenngleich sie zur Zeit ihres Erscheinens, in der man noch so sehr am Alten hing, nicht ohne Anregung auf dem wissenschaftlichen Gebiete gewesen sind, nach dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaften keinen erheblichen Wert mehr besitzen, verdienen die historischen der fleißigen Quellenforschung wegen immer noch eine wohlbegründete Beachtung. Wir müssen uns jedoch hier darauf beschränken, folgende als die bedeutendsten derselben kurz anzuführen: 1. Autographa Lutheri aliorumque celebrium virorum ab an. 1517 usque ad an. 1546, reformationis aetatem et historiam egregie illustrantia, Tomi III, 8°, Brunsw. 1690. 1691; Helmst. 1693; sie enthalten ein schätzbares Verzeichnis von Schriften aus dem Reformationszeitalter. 2. Magnum oecumenicum Constantiense concilium de universali ecclesiae reformatione, unione et fide, sex tomis comprehensum — ex ingenti antiquissimorum et fide dignissimorum Msct. erutum multisque figg. aeneis exornatum, Francf. et Lip. 1697—1700, 6 Bde in Folio, wozu 1742 als 7. Bd noch das Register kam. Es sind in diesem Werke einige hundert, bisher ungedruckte Urkunden aus den angesehensten Archiven benutzt, leider aber sehr eilfertig und

ungenau. Mit großem Leichtſinn hat der Herausgeber eine Reihe anonymer Handſchriften mit Verfaſſern verſehen und dadurch bis in unſere Zeit die Geſchichte des Konſtanzer Konzils geradezu verwirrt. 3. Historia literaria reformationis in honorem Jubilaei, anno 1717. constans quinque partibus, Francf. et Lips. 1717, in Folio, ein litterarhiſtoriſches Werk, welches beſonders dadurch belehrend iſt, daß es eine Reihe von einzelnen, die Reformationsgeſchichte betreffenden Aufſätzen enthält, von denen ein großer Teil den Zweck hat, zu zeigen, „wie ſehr die Einſicht, die Schriftſtellerei und die Streitigkeiten ausgezeichneter Gelehrten jener Tage zur Förderung, Begründung und Beſchleunigung der Kirchenverbeſſerung beigetragen haben.“ 4. Memoria Jubilaei reformationis evangelicae in Brandenburgensi electorali marchia an. 1739 de 31 Maji, in Folio. Außerdem haben ſich aus Hardts Briefwechſel mit Leibnitz einige Briefe erhalten, die im dritten Bande der Leibnitziſchen Briefe von Korthold und im 6. Stück der von J. F. Feller herausgegebenen monumenta inedita mitgeteilt ſind.

(H. H. Klippel †) P. Tſchackert.

Hare, Julius Charles, geſt. 1855. — Memorial of a Quiet Life by Augustus Hare 1872 sq. 3 Bände. Vgl. über Hares Charakter und Bedeutung die Grabreden von Rev. H. O. Elliot nnd Rev. T. N. Simpkinſon und Art. im Quarterly Review 1855 und im amerikan Methodist Review 1856, Dictionary of nationale Biography, 24. Bd S. 369.

Julius Charles Hare, einer der einflußreichſten neueren Theologen wurde am 13. September 1795 in Valdagno bei Vicenza geboren, und kam 1799 nach Hurſtmonceaux in Suſſex, der Heimat ſeiner Familie. Er erhielt ſeine Jugendbildung im Charter-Houſe in Gemeinſchaft mit Grote und Thirlwall, welche ſich ſpäter als Geſchichtſchreiber Griechenlands einen unſterblichen Namen machten, und mit Waddington, dem Verfaſſer einer allgemeinen Kirchengeſchichte in 6 Bänden. Einen beträchtlichen Teil ſeiner jüngeren Jahre verlebte er auf dem Kontinente. Im Jahre 1811 beſuchte er die Wartburg, Luthers Patmos, und atmete in dieſem romantiſchen Zufluchtsorte des großen Reformators zuerſt die Achtung und Liebe zu ihm ein, welche ſpäter durch das Studium ſeiner Schriften und in dem Kampfe mit dem romaniſierenden Puſeyismus feſter begründet wurde. „Auf der Wartburg“ — ſagte er ſcherzend — „ſah ich die Spuren von Luthers Dinte an der Wand und dort lernte ich zuerſt die Kunſt, dem Teufel Dintenfäſſer vor den Kopf zu werfen.“ Im Jahre 1812 bezog er das Trinity-College in Cambridge und zeichnete ſich durch gründliche klaſſiſche und allgemeine Bildung aus. Im Jahre 1818 wurde er zum Fellow und Hilfslehrer an dieſem Kollegium erwählt und verſammelte eine Anzahl bewundernder Schüler um ſich, unter welchen John Sterling, Richard Trench und Frederic Maurice (ſein ſpäterer Schwager) ſich ſpäter einen bedeutenden Einfluß als theologiſche Schriftſteller, die beiden letzteren zugleich als Profeſſoren am Kings-College zu London, erworben haben.

Hare trat zuerſt vor das wiſſenſchaftliche Publikum als Überſetzer von Niebuhrs großem römiſchen Geſchichtswerk, in Verbindung mit ſeinem Freunde und Kollegen Thirlwall, dem nachherigen Biſchof von St. David. Der erſte Band erſchien im Jahre 1828. Damit gab er ſofort ſeine Vorliebe für deutſche Gelehrſamkeit kund. In dieſer Vorliebe wurde er beſtärkt durch den vertrauten Umgang mit dem berühmten Pädagogen Thomas Arnold und ſpäter mit Bunſen, ſowie durch das Studium der Schriften von Coleridge, den er als chriſtlichen Philoſophen und geiſtvollen Theologen tief verehrte. Beide übten einen entſchiedenen Einfluß auf ſeine Geiſtesrichtung. Im Jahre 1832 unternahm er eine Reiſe auf den Kontinent und hielt ſich mehrere Monate in Rom auf, das, wie bei ſo vielen Gelehrten und Künſtlern, eine Epoche in ſeinem Leben machte. Das archäologiſche, hiſtoriſche und künſtleriſche Rom zog ihn mächtig an, das kirchlich-religiöſe Rom aber ſtieß ihn ab und befeſtigte ihn in ſeiner proteſtantiſchen Überzeugung, obwohl ihn früher die Schriften von Tieck und de la Motte Fouqué mit der romantiſchen Schwärmerei für das Mittelalter angeſteckt hatten. In Rom machte er auch die perſönliche Bekanntſchaft mit dem damaligen preußiſchen Geſandten Dr. Bunſen, und dieſer Bund wurde ſpäter durch die Überſiedelung des letzteren nach London noch viel enger geknüpft. Man vergleiche darüber die Dedikation des Bunſenſchen „Hippolytus“ an Hare. Nach ſeiner Rückkehr in die Heimat, 1834, nahm er die Pfarrſtelle in Hurſtmonceaux (ein Familienpatronat) an, wurde ſpäter zugleich Archidiakonus von Lewis in der Diöceſe von Chicheſter und einer der ordentlichen Kapläne der Königin. Er wirkte nun als Archidiakonus, Prediger, Paſtor, Schriftſteller und in einem weiten Kreiſe von Freunden allgemein geachtet und geliebt wegen ſeiner Kenntniſſe und ſeines vortrefflichen Charakters bis zu ſeinem Tode, welcher am 20. Januar 1855 erfolgte. Seine letzten Worte, die er mit gen Himmel gerichtetem

Blicke auf die Frage, ob er seine Lage auf dem Totenbette ändern wolle, äußerte, waren: „Aufwärts, aufwärts!“

Archidiakonus Hare verband gründliche Gelehrsamkeit, originellen Geist, edlen Charakter, harmlosen Humor und aufrichtige Frömmigkeit. Er war ein genauer Kenner und begeisterter Verehrer der deutschen Wissenschaft und Litteratur und trug viel zu ihrer Anerkennung in England bei. In Luther, Schleiermacher, Neander, Olshausen, Nitzsch, Tholuck, Lücke u. s. w. war er so gut zu Hause, als in Cranmer, Hooker, Leighton, Pearson und Tillotson. Ebenso vertraut war er mit der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis auf Hegel und Neu-Schelling und frei von den Vorurteilen, welche die praktischen und realistischen Engländer gegen „deutschen Mysticismus und Transcendentalismus“, d. h. gegen alle höhere Spekulation und idealistischen Tendenzen gewöhnlich haben. Er sammelte sich nach und nach eine der besten und reichsten Privatbibliotheken, in welcher kein deutsches Werk von Bedeutung aus dem Gebiete der Philologie, Philosophie, Theologie und Geschichte fehlte. Diesen herrlichen Schatz von über 12000 Bänden, welche jede Wand in seiner Pfarrwohnung einnahmen und kaum Raum für einige aus Italien mitgebrachte wertvolle Originalgemälde übrig ließen, hat er seiner alma mater, dem Trinity-College in Cambridge vermacht. Als Philosoph war er ein selbstständiger Schüler von Coleridge, den man den englischen Schelling nennen kann. Als Theologe hatte er am meisten Sympathie mit Thomas Arnold, übertraf ihn aber an Fachgelehrsamkeit. Er stand an der Spitze der älteren „breit-kirchlichen“ Richtung (broad church party), welche eine vermittelnde Stellung zwischen den beiden Extremen der hoch-kirchlichen (high church), und der niederkirchlichen (low church party) oder evangelischen Partei einzunehmen und das anglikanische Kirchentum durch Ideen aus der neueren deutschen Theologie zu beleben und zu liberalisieren strebt. Sie war zu Hares Zeit nicht sowohl eine kirchliche Partei, wie die high church und low church party, sondern mehr eine theologische Schule. Hare war ein entschiedener Verfechter des Protestantismus gegen die neueren Übergriffe des Romanismus und Puseyismus, hütete sich aber auch vor dem entgegengesetzten Extrem des unkirchlichen Subjektivismus und vergaß nie die persönliche Achtung, die er seinen Gegnern schuldig war. Besonders tief schmerzte ihn der Übertritt seines ehemaligen Kollegen und intimen Freundes Archidiakonus (später Kardinal) Manning in die römische Kirche.

Als Schriftsteller hatte Hare manche Eigentümlichkeiten, die keineswegs zur Nachahmung zu empfehlen sind. Dahin gehört eine an Schleiermacher erinnernde und konsequent durchgeführte Schreibart (z. B. preacht für preached, forst für forced) und die für den Leser höchst unbequeme Methode, den wertvollsten Teil seiner Bücher in Anmerkungen niederzulegen, welche den Text an Umfang bei weitem überschreiten und eine reiche Fülle feiner geistvoller Ansichten über theologische und kirchliche Fragen enthalten. Seine Stärke lag in seinem theologischen und sittlich-religiösen Gesamtcharakter und in seiner Gabe geistvoller Anregung zu weiterer Forschung.

Sein bestes theologisches Werk ist „The Mission of the Comforter, with Notes“, 3. Aufl. 1876, und nachgedruckt zu Boston. Es sind ursprünglich fünf zu Cambridge gehaltene Predigten über das Amt des heil. Geistes auf Grundlage der Worte des Herrn Jo 16, 7—11; mehr als die Hälfte des Werkes aber besteht aus gelehrten Anmerkungen und Exkursen. Ferner die Apologie Dr. Luthers (ursprünglich Anmerkung 10 zu dem eben angeführten Werke) gegen die Angriffe Bossuets, Hallams, Sir William Hamiltons und der Puseyiten; sie verrät eine seltene Vertrautheit mit der Litteratur des 16. Jahrhunderts, tiefes Verständnis des deutschen Reformators, große polemische Gewandtheit, und ist ohne Zweifel das Beste über Luther in englischer Sprache. Er lieferte auch den Text zu der englischen Ausgabe der Illustrationen aus Luthers Leben von König. Endlich sind zu nennen die schönen Predigten über den „Sieg des Glaubens“ (The Victory of Faith), ebenfalls mit wertvollen Zugaben, und „Der Kampf mit Rom“ (The Contest with Rome), vom Jahre 1842, eine der gediegensten anglikanischen Streitschriften gegen Romanismus und Puseyismus. **Philipp Schaff † (Schoell †).**

Harfe s. Musik bei den Hebräern.

Harleß, Gottlieb Christoph Adolf v., gest. 1879. — Stählin in ZtWL 1880 S. 88 ff., 145 ff.; derſ., Löhe, Thomasius, Harleß. Drei Lebens- und Geschichtsbilder, Leipzig 1887; Langsdorff, D. A. v. Harleß, Leipzig 1898.

Gottlieb Christoph Adolph v. Harleß, gehört zu den einflußreichsten Theologen des 19. Jahrhunderts; man kann ihn als den Begründer einer konfessionell lutherischen Theologie,

den Führer der lutherischen Bewegung in Deutschland, als einen der wirksamsten Förderer lutherisch-kirchlichen Lebens bezeichnen. Er ist am 21. November 1806 als Sohn des Kaufmanns und Handelsgerichtsassessors Joh. Tobias Felix Harleß, und Enkel des bekannten Philologen, Hofrat Harleß, in Nürnberg geboren. Er selbst hat sein Leben bis zu seiner Uebersiedelung nach München in anziehender und lehrreicher Weise beschrieben (Bruchstücke aus dem Leben eines süddeutschen Theologen, Bielefeld und Leipzig 1872. NF 1875). Mit besonderer Liebe hing er an seiner Mutter, die erst 1868 im 85. Lebensjahre starb. Im elterlichen Hause waltete altnürnbergische Zucht und Frömmigkeit, letztere allerdings noch mit dem Anstrich des damals herrschenden Rationalismus. Der junge Harleß fand hieran sowie überhaupt an dem prosaischen, schwunglosen oder auch sentimentalen Wesen, in welchem die religiöse Richtung der Zeit ihm entgegentrat, wenig Gefallen. Ein tief poetischer und romantischer Zug, der die Seele des Knaben durchdrang, fand dagegen in den damals noch ungebrochenen Zeugen der großen Vergangenheit seiner Vaterstadt, der Altertümlichkeit und Schönheit ihrer Baudenkmale stets neue Nahrung. Dagegen bot die Schule unendlich wenig; zwar stand für die ersten Jahre kein geringerer als Hegel an der Spitze des Gymnasiums; allein dieser wurde schon im Jahre 1816 nach Heidelberg berufen; sein Nachfolger war ein ganz unfähiger Mann. Erst in den letzten Jahren wurde es besser, als Karl Ludwig Roth im Jahre 1821 durch Niethammer zum Leiter der Studienanstalt berufen worden war und sie dann mit großer Energie, mit dra-konischer Strenge reformierte. Roth hat Harleß erst tiefer in den Geist der Antike eingeführt und wirkte auf ihn durch den hohen Ernst einer durchgebildeten sittlichen Persönlichkeit. Harleß hat später Roth seine „theologische Encyklopädie" gewidmet. Hier findet sich die charakteristische Äußerung: „Das beste von Ihrem Unterricht ist mir dennoch geblieben; das ist die Erkenntnis, daß die Gesinnung allein das wissenschaftliche Streben vor Gott und Menschen adelt".

Das Gegengewicht gegen einen ertötenden Einfluß der Schule in ihrer früheren Gestalt hatte stets der Geist des elterlichen Hauses gebildet. Edle Geselligkeit, Musik und Poesie walteten in ihm. Harleß selbst hatte eine tief musikalische Anlage; halbe Nächte hindurch phantasierte er am Instrument und wollte längere Zeit sich ganz der Musik widmen. Mit großem Fleiße, in Gemeinschaft mit gleich Strebenden gab er sich der antiken und deutschen klassischen Litteratur hin. Besonders hoch hielt er Jean Paul. Das Christentum war ihm aber ein verschlossenes Heiligtum, obwohl der Eindruck des Einzigartigen und Ehrwürdigen der heiligen Schrift in seiner Seele haftete. Es ist erklärlich, daß theologische Neigungen damals nicht in ihm aufkamen. Ja es bemächtigte sich seiner geradezu eine Abneigung gegen alles, was Theologie heißt. Erscheinungen wie die Schrift von Voß: „Wie Fritz Stolberg ein Unfreier wurde", das wegwerfende Urteil Hegels über Herder, dessen Name auch nach der religiösen Seite in der Familie eine gewisse Autorität war, und den jener einen konfusen und unspekulativen Kopf genannt hatte, und anderes bestärkten diese Abneigung. Kurz — Harleß war nach der negativen Seite entschlossen und sagte: „Nein, niemals studiere ich Theologie".

Mit diesem Vorsatz bezog er im Jahre 1823 die Universität Erlangen. Roths Anregung und das Vorbild seines Großvaters zog ihn zur Philologie. Aber sie befriedigte ihn nicht; ebensowenig die Jurisprudenz. So beschloß er nach einigem Zögern und Schwanken dennoch, es mit dem Studium der Theologie zu versuchen. Entscheidend wirkte aber keiner der damaligen Erlanger Theologen auf Harleß ein; am meisten verdankte er Winer. Engelhardts weitschichtige kirchenhistorische Gelehrsamkeit machte ihn verlangend nach Quellenstudium und Erfassen geschichtlicher Gegenstände an ihrer Wurzel. Dem liebenswürdigen Kantianer Vogel, Lehrer der Moral, trat er näher; von Krafft ging auch auf ihn eine religiös-sittliche Einwirkung aus, wenn sie auch nicht so bedeutend war wie bei vielen anderen, aber wissenschaftlich-theologische Befriedigung fand er bei ihm nicht.

Harleß ging überhaupt in seiner geistigen Entwickelung einen sehr selbstständigen Weg. Zunächst nahmen ihn philosophische Studien hin. Längst schon hatte ihn die antike Philosophie mächtig angezogen. Von ihr wandte er sich zu Schelling, der in den Jahren 1821—1827 in Erlangen wirkte. Aber sein Trachten nach Anschauung und Erfahrung fand durch ihn nicht die volle Befriedigung. Vorübergehend fesselten ihn Schleiermachers Monologen und seine Reden über die Religion, aber tiefere Förderung gewährten sie ihm nicht. Die Gründe der objektiven Macht der christlichen Religion im Völkerleben und in der Weltgeschichte wollte Harleß verstehen. Hierzu sollte ihm nach seiner Meinung das Studium der Hegelschen Philosophie verhelfen, für welche in jener Zeit in Erlangen ebenso große Begeisterung als blindes Parteigängertum herrschte. Die gepriesene Versöhnung des Wissens

mit dem Glauben, der Weltweisheit mit dem Chriſtentum wollte er aber je länger je weniger in dieſer Philoſophie finden. Vielmehr kam er zu der Überzeugung, daß der Reiz, welcher in der wirklichen oder ſcheinbaren Verquickung chriſtlicher Gedanken mit ſogenannt aprioriſchem Denken liegt und ihn ſelbſt lange Zeit feſſelte, weder dem Chriſtentum noch dem ſpekulativen Denken zu gute komme. Um ſo mehr drängte es ihn, die Wurzeln Schellingſcher wie Hegelſcher Spekulation in Spinoza zu ergründen.

Der Entſchluß, ſich einem gründlichen Studium des Spinoza zu unterziehen, und freilich noch vieles andere legten Harleß den Gedanken an einem Wechſel der Univerſität nahe. Oſtern 1826 zog er denn nach Halle. Er hatte dieſe Univerſität gewählt zunächſt um Tholucks willen, der ihn durch ſeinen Kommentar zum Römerbrief angezogen hatte; er glaubte ſich ihm zur Leitung ſeiner theologiſchen Studien anvertrauen zu können. Er fand hier, was er ſuchte, wenngleich auf andern Wegen, als er gedacht. Nicht Tholucks Wiſſenſchaft, ſondern der perſönliche Verkehr mit ihm wurde für Harleß von entſcheidender Bedeutung. Tholuck ſuchte nach der ihm eigenen Virtuoſität, auf fremde Individualitäten einzugehen und ihnen Empfänglichkeit für die Wahrheit zu entlocken, Harleß in unermüdlicher, aufopfernder Liebe, man dürfte vielleicht ſagen, in edler Zudringlichkeit nahe zu kommen, und erſchloß ihm das Herz.

Für Harleß begann in Halle ein in jeder Beziehung neues Leben. Mit außerordentlichem Fleiß betrieb er ſeine Studien; vor allem vertiefte er ſich in Spinoza. Gewaltig imponierte ihm die eherne Folgerichtigkeit ſpinoziſtiſcher Spekulation. Je tiefer er aber in ſie eindrang, deſto größer wurde der ſittliche Schauer, der ihn ergriff und ihn beſtimmte, ein für allemal mit Prinzipien zu brechen, deren Verbrämung und Verſchleierung bei anderen ihm noch viel widerlicher erſchien, als die offene Nacktheit bei Spinoza. Von Spinoza rückgehend zerfiel Harleß nun völlig mit Hegel, ſo auch mit Schelling, namentlich in ſeiner Lehre von dem Böſen. Dagegen reifte in ihm ein anderer Entſchluß, nämlich der, von einem Centralpunkt, und zwar eben von dem Begriffe der menſchlichen Freiheit und des Böſen aus, die ganze Litteratur ſowohl der Philoſophen der antiken Welt als der früheren Lehrer der Kirche, der Theologen der Reformationszeit wie der ſpäteren Theologen und Philoſophen durchzugehen und das Ergebnis ſchriftlich zuſammenzuſtellen. Harleß hatte von dieſer Arbeit, wenn ſie auch unveröffentlicht liegen blieb, für ſein ganzes Leben großen inneren Gewinn. Er war durch ſie weit über die nächſte Aufgabe hinausgeführt worden, indem er ſich genötigt ſah, mit den Kirchenvätern, den Lehrern des Mittelalters, den Scholaſtikern und Myſtikern, beſonders auch Scotus Erigena, ſich gründlichſt zu beſchäftigen. Es kam ihm auf genaue Kenntnis der geſchichtlichen Wurzeln der kirchlichen Entwickelung an. Mit dieſen Studien verband Harleß die fortgeſetzte Erforſchung der Schrift A und NTs; für das NT benützte er die griechiſchen Interpreten und machte Auszüge aus ihnen. Einleitungswiſſenſchaftliche, archäologiſche, kabbaliſtiſche und philologiſche Studien gingen nebenher. Später gab er ſich mit beſonderer Vorliebe den pensées Pascals, der ihm auch „le createur du style francais“ war, hin und überſetzte ſie ins Deutſche.

Noch vor letzterer Beſchäftigung war in Harleß' Innern eine Umwandelung vorgegangen, welche er nicht nach ihren Anfängen, aber nach dem entſcheidenden Wendepunkt uns beſchrieben hat. Die Worte der Schrift: Jo 5, 44; 7, 16. 17 hatten ihn wie ein Blitz getroffen, ſie waren wie eine zerſchmetternde Gewalt über ihn gekommen. Sie deckten ihm wie mit einemmale den Abgrund ſeines Herzens und die Verkehrtheit ſeiner Wege auf: „Wer wiſſen will, um zu wiſſen, der iſt ein Thor“ — dieſes Wort Joh. Weſſels wurde ihm zum Wahlſpruch. Harleß ſelbſt hat dieſe entſcheidende Umkehr der menſchlichen Vermittelung Tholucks zugeſchrieben. Tholuck hat ſein Herz in die Schule genommen und ein Schüler dankbaren Herzens iſt er ihm für alle Zeit geblieben: „So vielfach auch ſpäter unſere Wege auseinandergehen mochten, ſo danke ich doch ihm, menſchlich geredet, die Freiheit, meinen Weg eben nicht bloß nach dem Weg anderer Menſchen einzurichten.“

Jetzt erſt wandte ſich Harleß im Zuge der oben genannten Studien, noch ehe er nähere Bekanntſchaft mit Luther eingegangen hatte, deſſen Werke ſpäter „zu einer Quelle unverſieglicher Stärkung und Erquickung“ für ihn geworden ſind, den Bekenntnisſchriften der lutheriſchen Kirche zu. „Ich kann die Überraſchung und Rührung nicht beſchreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform ſei, weſſen ich aus der Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war“, ſo ſagt Harleß ſelbſt.

Gerade dieſe Führung ziemte ſich für den Erneuerer kirchlich-lutheriſcher Theologie. Was ihn an das lutheriſche Bekenntnis von nun an innerlichſt band, war vor allem

deſſen Centrum, die Lehre von der Rechtfertigung, welche der Mittelpunkt ſeines Chriſtentums und damit ſeiner Theologie geworden war und es blieb, deren lebendige Aneignung über alle Harleßſchen Erzeugniſſe den Hauch warmer chriſtlicher Frömmigkeit verbreitet. Für die Reinhaltung dieſes Mittelpunktes, gegen jede Verhüllung desſelben, gegen jeden Verſuch einer damit gegebenen Vergeſetzlichung und Veräußerlichung des Bekenntniſſes hat Harleß ſein ganzes Leben hindurch mannhaft geſtritten. Mit der Kirche, welche nach Urſprung und Lebensäußerung in dieſem Mittelpunkte wie keine andere ruht, fühlte er ſich nunmehr auch innerlich eins, und konnte ſich ihr mit voller Gewißheit zu Dienſten ſtellen, nachdem er bisher allein ihren Namen getragen, wie er in ſeiner Selbſtbiographie ſich äußert. In dieſem kirchlichen Sinne fühlte ſich Harleß ebenſo gebunden als frei; er machte ihn demütig, ſtark und mutig zugleich.

Harleß hatte je länger je mehr den Gedanken gefaßt, das akademiſche Lehramt als künftigen Lebensberuf zu erſtreben, worin eine ihm ſelbſt nicht recht erklärliche Scheu vor dem Predigen ihn beſtärkte. Im Jahre 1828 begab er ſich von Halle nach Erlangen zurück, um ſich als Privatdozent der Theologie zu habilitieren. Er mußte aber nach einer alten Beſtimmung zuvor Doktor der Philoſophie werden und philoſophiſche Kollegien geleſen haben. Erſteres ward er am 13. Juni 1828 durch eine Abhandlung de creatione ex nihilo. Seine philoſophiſche Habilitationsſchrift handelte de malo ejusque origine (1829) unter Beleuchtung der Syſteme der bedeutendſten Scholaſtiker. Harleß las über die Geſchichte der Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens und allgemeine Religionsgeſchichte. Seine theologiſche Habilitationsſchrift handelte de revelatione et fide (1830), eine ſehr intereſſante und lehrreiche Schrift, in welcher die hierauf bezüglichen Lehren der mittelalterlichen Theologen ausführlich behandelt werden, die rationaliſtiſche oder einſeitig ſupernaturaliſtiſche Anſchauung auf Grund neuer ſich bahnbrechender theologiſcher Erkenntniſſe bekämpft wird. Die Schrift darf als ein Stück der inneren Lebensgeſchichte Harleß' gelten. Drei Jahre nach ſeiner Habilitation wurde ihm eine außerordentliche Profeſſur mit dem Nominalfach der neuteſtamentlichen Exegeſe übertragen. Dieſe, dem Eingreifen des Oberkonſiſtoriums zu verdankende, Ernennung war bedeutſam und entſcheidend nicht bloß für Harleß' eigenen Lebensgang, ſondern auch für die Geſchichte der theologiſchen Fakultät in Erlangen, die Geſchichte, darf man wohl ſagen, kirchlich-lutheriſcher Theologie. Denn durch Harleß' Berufung wurde eine theologiſche Richtung in die Fakultät übergeleitet, welche deren ſpäteren Charakter und ihre noch fortdauernde Blüte begründet. Am 4. Juni 1836 wurde Harleß zum ordentlichen Profeſſor ernannt mit der Auflage, auch über chriſtliche Moral, theologiſche Encyklopädie und Methodologie zu leſen. Harleß war wie wenige des Katheders mächtig; ſtrömende Fülle und ſchneidende Dialektik boten in ſeinem Vortrag ſich die Hand; er ſprach raſch und fließend, von einem herrlichen, ſonoren Organ unterſtützt, mit ungemein viel Feuer und Leben. Dabei war er eine imponierende Erſcheinung, ein Bild männlicher Schönheit. Krafft und Harleß waren diejenigen, welche Anfang der dreißiger Jahre in Erlangen beſtimmend auf die angehenden Theologen wirkten. Der letztere hatte die beſuchteſten Kollegien. Man hing mit großer Liebe, ja Bewunderung an ihm und ſchloß ſich an ſeine kirchlichen Anſchauungen an, die im Boden des lutheriſchen Bekenntniſſes wurzelten, aber von einer ausgeſprochenen Frontſtellung gegen reformiertes und uniertes Kirchentum durchaus ferne waren. Er verſammelte in jener erſten Zeit auch in ſeinem Hauſe einen Kreis von Studierenden um ſich. Er ſah es ähnlich wie Tholuck gern, daß man ihn auf ſeinen Spaziergängen begleitete und hier mit ihm theologiſierte. Unter denen, die Harleß damals und auch ſpäter beſonders nahe ſtanden, waren nicht wenige Pfälzer und Schweizer, Glieder der unierten und der reformierten Kirche. Harleß war in ſeiner kirchlichen Richtung feſt, aber ſie war nicht exkluſiv, nicht engherzig.

Das einige Jahre währende Zuſammenwirken von Harleß und Hofmann, welch letzterer 1836 ſich habilitiert hatte, war für die Studierenden äußerſt anregend. Manchen war Hofmann zu neuernd, manchen Harleß zu wenig vermittelnd; einzelne mieden anfangs Hofmann ganz und hielten ſich nur zu Harleß, während kaum Anhänger Hofmanns ſich von jenem völlig zurückzogen. Als Harleß im Jahre 1836 auch Univerſitätsprediger geworden war, traten einzelne in ein nahes ſeelſorgerliches Verhältnis zu ihm. Harleß genoß bis zuletzt in Erlangen ein ſeltenes Anſehen und das unbedingteſte Vertrauen; er war von nicht geringem Einfluß auf den ganzen Univerſitätskörper. Als er im Jahre 1841 einen Ruf nach Roſtock erhielt und denſelben nach längerem Schwanken ablehnte, ward ihm eine glänzende Ovation zu teil. Harleß ſollte Erlangen überhaupt öfters verlaſſen. Rufe oder

Anfragen wegen Überſiedelung an andere Univerſitäten kamen auch von Berlin, Dorpat und Zürich an ihn.

In Erlangen ſchrieb Harleß ſeine drei Hauptwerke, den „Commentar über den Brief Pauli an die Epheſier", 1834 (2. Abdr. 1858), die „Theologiſche Encyklopädie und Methodologie vom Standpunkte der proteſtantiſchen Kirche", 1837, die „Chriſtliche Ethik". 1842. Dieſe drei Werke ſind unmittelbar unter den Einflüſſen des Lehramts entſtanden; die beiden letzteren ſollten als Leitfäden für die Vorleſungen dienen; das erſtere iſt zugleich die Frucht beſonderer Schrift- und Gebetsvertiefung, nach einem der härteſten Schläge ſeines Lebens, dem Verluſt ſeiner erſten Gattin. Das erſte und letzte wirkte epochemachend; beſonders iſt der Kommentar über den Eph.-Brief eine exegetiſche Leiſtung erſten Ranges, ſofern er die ſtrenge grammatiſch-hiſtoriſche Exegeſe, wie ſie namentlich Winer eingeführt hatte, mit dem Streben, die Schriftgedanken auf Grund einer innern Sympathie mit dem Geiſte der Schrift lebendig zu reproduzieren, wie es in den Kommentaren von Olshauſen, Tholuck, Lücke hervortrat, in glücklichſter Weiſe zu vereinen wußte. Die „Theologiſche Encyklopädie" iſt weniger um ihres methodologiſchen Ganges willen von Bedeutung, als weil in derſelben Harleß' kirchliche Anſchauung klar und energiſch zu Tage tritt. Die ſtrenge Beziehung der Theologie auf die Kirche; die Einheit von Theorie und Praxis, welche im lebendigen Glauben den gemeinſchaftlichen Pulsſchlag haben; die Auffaſſung der Kirche als geſchichtlich-idealer Macht, deren Anfang und Gründung von der Gegenwart nicht durch eine „öde Fläche" getrennt iſt, ſondern die ſich trotz aller Verirrungen in lebendiger Kontinuität bewegt; die Betonung des im kirchlichen Bekenntnis niedergelegten Gemeinglaubens als der Baſis der proteſtantiſchen Theologie; die gänzliche Umgeſtaltung der letzteren vom Prinzip der Rechtfertigung aus; die Notwendigkeit der Reinerhaltung der Prinzipien der Reformation; die Verhüllung dieſer durch den ſpäteren proteſtantiſchen Scholaſticismus, welcher „die in den Bekenntnisſchriften der Kirche aufgeſtellten Dogmen nicht als Baſis, ſondern vollendeten Abſchluß aller dogmatiſchen Erkenntnis von nicht bloß relativ-kirchlicher, ſondern abſolut giltiger Autorität" betrachtete; die geſunde Reaktion des Pietismus hiergegen, der in Spener „auf den ſchrecklichen Abfall vom principio der Schrift" hinwies", — dieſe Gedanken begegnen uns in der Encyklopädie; ſie beweiſen, daß Harleß in ſeinem Lebensabriß richtig ſagte, ſein Kampf habe weniger der Sicherung der Lehrfrüchte und Lehrformeln, als der der geſunden Wurzeln der lutheriſchen Kirche gegolten.

Harleß „Chriſtliche Ethik" endlich, ohne Zweifel ſein bedeutendſtes Werk, war die erſte theologiſche Ethik des Jahrhunderts, welche ebenſo den wiſſenſchaftlichen wie den chriſtlichen Anforderungen entſpricht. Schleiermachers „Chriſtliche Sitte" erſchien im folgenden Jahre; die Arbeiten von de Wette und anderen genügen kaum den erſteren, geſchweige den letzteren, während bei den ethiſchen Schriften von Schwarz und Sartorius der tief chriſtliche Impuls anzuerkennen iſt, aber zu wenig ſyſtematiſche Durchführung ſich findet. Die Vorzüge des Harleßſchen Werkes liegen klar zu Tage: in einer in Wahrheit wiſſenſchaftlichen Architektonik, wenn auch zuweilen, namentlich im zweiten Teil, eine zu formal logiſche Behandlung eintritt; in Geltendmachung und konſequenter Durchführung des chriſtlich-ethiſchen Prinzips; in anſprechendſter Verwebung des bibliſchen und, im weiteren Sinne des Worts, des geſchichtlichen Moments. Noch im Jahre des Erſcheinens iſt für die Ethik ein zweiter Abdruck nötig geworden. Die achte Auflage erſchien 1893.

Die im Jahre 1836 gegen Strauß' „Leben Jeſu" erſchienene Schrift von Harleß: „Die kritiſche Bearbeitung des Lebens Jeſu von D. F. Strauß nach ihrem wiſſenſchaftlichen Werte beleuchtet", intereſſiert uns hauptſächlich um der innigen Glaubensplerophorie willen und wegen der theologiſch prinzipiellen Beurteilung des von jenem Werke vertretenen Standpunktes.

Die von Harleß vertretene Richtung ſchuf ſich im Jahre 1838 ein Organ in der von ihm ſelbſt redigierten „Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche". Das Programm derſelben wurde von Harleß ſelbſt mit klaren Zügen entworfen; poſitive Bezeugung ſoll ihr Charakter ſein, aber auch Gegenſatz gegen eine Kirche, die nichts vom Proteſtantismus, und einen Proteſtantismus, der nichts von Kirche wiſſen will. Beſtimmt ſind die Gegenſätze gefaßt, mit welchen es die Zeitſchrift innerhalb der eigenen Kirche zu thun hat: der Rationalismus, die myſtiſch-pietiſtiſche Richtung und die gelehrte theologiſche Schule. Der Proteſtantismus fordert freie Forſchung; die Kirche hat aber im Bekenntnis zwar nicht ihre Blüte und Krone, wohl aber die geſunde Wurzel ihres ganzen Daſeins. Nicht von einem Pochen auf das Beſtehende kommt das Heil, im letzten Grunde allein vom Herrn der Kirche: „Keine Theorie, keine Weisheit, keine Macht der Erde kann uns vom Fall er-

retten, ſo wir nicht in gemeinſamem Glauben zu dieſem Herrn Herzen uud Hände wieder erheben". Mit Nachdruck wird die Lebensmacht des Proteſtantismus auch auf dem Gebiete der Bildung, der Kunſt ꝛc. hervorgehoben. Einen klaſſiſchen Ausdruck hat Harleß ſeinem innerſten Streben in der Abhandlung vom März 1839: „Die Verbildung zu falſcher Orthodxie und die Erziehung zum kirchlichen Glauben" gegeben; in ſeinem Lebensabriß hat er ſich ausdrücklich noch zu ihr bekannt.

Harleß war die erſte kirchliche Perſönlichkeit in Baiern, von tiefgreifendſtem Einfluß, als Gott gewaltig in ſein Leben eingriff, ihn der geſegnetſten Arbeit unter bitterem Weh entnahm, aber nur, um ihn einer noch höheren Stufe des Wirkens entgegenzuführen. Die Vorgänge ſind bekannt. Ohne ſein Zuthun, ja zu ſeinem Schrecken wurde Harleß im Jahre 1840 von der Univerſität Erlangen zum Abgeordneten in die damalige Ständekammer gewählt. Es galt in jener Zeit die Vertretung proteſtantiſcher, durch Maßnahmen des Miniſteriums Abel tief gekränkter Rechte; am meiſten war letzteres durch die auch für das proteſtantiſche Militär angeordnete Kniebeugung vor dem Venerabile geſchehen. Harleß trat für die Intereſſen ſeiner Kirche mit ebenſo viel Geſchick als Mannhaftigkeit ein. Es kam zwiſchen ihm und dem Miniſter Abel zu mehr als einem ſehr hitzigen Zweikampf. Harleß wollte zurücktreten, als die Regierung ihm bei dem Anlaß der Berufung nach Roſtock zu Willen war und für Baiern erhielt; er konnte, er durfte nicht. Harleß war der Führer der Oppoſition. Er geriet um derſelben willen auch in eine litterariſche Fehde mit Döllinger, welcher behauptete, es handle ſich bei der Kniebeugung nicht um Anbetung oder religiöſe Huldigung, ſondern nur um militäriſche Salutation. Zwei Schriften gingen von Harleß gegen Döllinger aus. Das Auge des proteſtantiſchen Deutſchlands war damals auf ihn gerichtet; ſein ritterliches Auftreten erwarb ihm allenthalben Freunde und große Popularität. Der Oppoſition ſollte aber die Spitze abgebrochen werden; ſo wurde Harleß nach dem Vorſpiel der Nichtbeſtätigung ſeiner Wahl zum Prorektor durch Erlaß vom 25. März 1845 als zweiter geiſtlicher Konſiſtorialrat nach Bayreuth verſetzt. Alle Remonſtrationen von ſeiner Seite, von ſeiten der akademiſchen Behörden fruchteten nichts; unter ſolchen Gewaltſamkeiten, mit welchen der Miniſter Abel ſeine Laufbahn gekennzeichnet hat, war die Entfernung Harleß' von ſeiner geſegneten akademiſchen Berufsthätigkeit eine der herausforderndſten.

Die Abfaſſung der Schrift „Jeſuitenſpiegel" (1839), welche konfisziert wurde und Harleß faſt ein ſtrafgerichtliches Verfahren eingetragen hätte, lag außerhalb dieſer Bewegungen. Harleß' ethiſche Studien hatten ihn auf die Stadtbibliothek in Bamberg geführt, die an Schriften jeſuitiſcher Autoren beſonders reich war. Görres lobpreiſende Empfehlung des Ordens in den hiſtoriſch-politiſchen Blättern veranlaßte ihn zur Herausgabe dieſer Studien und Collectaneen.

Harleß ging nach Bayreuth wie in eine Gefangenſchaft. Niemand wird ihm verargen, daß er, zumal unter den eigentümlichen Verhältniſſen ſeiner Verſetzung, an Akten und kirchlicher Bureaukratie kein Gefallen fand. Von einer beſonderen Wirkſamkeit desſelben in Bayreuth kann bei der Kürze des Aufenthalts nicht geredet werden; manches widerſtrebende Herz hat er ſich aber auch hier gewonnen. Das Exil erreichte bald ſein Ende; noch in demſelben Jahre erhielt Harleß einen Ruf als Profeſſor der Theologie nach Leipzig, um dort auf den Höhepunkt ſeines Wirkens zu gelangen. Denn dies war für ihn der Leipziger Aufenthalt. „Tibi quondam proderunt ista", hatte ihm Prorektor Engelhardt beim Abſchied von Erlangen zugerufen.

In Sachſen war der Boden für Harleß bereitet und zwar nach der negativen und poſitiven Seite. Gerade 1845 hatte Rudelbach gebrochenen Herzens Sachſen verlaſſen; die Kirchlichgeſinnten hatten ihren Führer und Vorkämpfer verloren. Der Rationalismus ſtand noch in voller Blüte; an offenem Widerſpruch und ſcharfer Kritik konnte es ihm nicht fehlen. Es läßt ſich denken, wie bei der Erregtheit der Geiſter das Wort eines Mannes zünden mußte, welcher den vollen Ernſt und die volle Tiefe der evangeliſchen Wahrheit mit der Macht einer glänzenden Perſönlichkeit, der Schärfe einer geſchulten Dialektik, dem umfaſſenden Blick eines im Geſamtleben der Kirche wurzelnden Geiſtes vertrat. Harleß' Wirken war ſcheidend und ſichtend, aber auch mächtig anziehend, tiefgewinnend, für manche überwältigend. Ein nicht übergroßer, aber um ſo feſter geſchloſſener Kreis von Zuhörern bildete ſich um ihn, der ihm mit voller Seele, teilweiſe mit wahrem Enthuſiasmus ergeben war, auf welchen der beſtimmendſte Einfluß von ihm ausging. Auch weitere Kreiſe konnten ſich dieſem Einfluſſe nicht entziehen.

Mit geſpannter Erwartung ſah man Harleß' akademiſchem Auftreten in Leipzig entgegen. Als er ſeine Antrittsvorleſung hielt, war das Auditorium von Studenten und

Dozenten aller Fakultäten überfüllt. Mit der Erklärung des Römerbriefs begann er. Schon in Erlangen war dies eine seiner gesuchtesten Vorlesungen. In Leipzig vermißten an ihr nicht wenige die Klarheit und Gefälligkeit, das Genetische der Winerschen Methode, auch wohl den gelehrten Zierat; anderen ging schon durch dieses erste Kollegium eine neue Welt auf. „Harleß lehrt gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten," schrieb damals ein Zuhörer.

Die gewichtigste Vorlesung war aber die Dogmatik, über welche Disziplin Harleß in Erlangen nie gelesen hatte. Systematische Kraft und ein tiefgeschichtlicher Charakter machten sie äußerst anziehend. In sechs Nummern des „Sächsischen Kirchen- und Schulblattes" vom Jahre 1853 ist Harleß' Leipziger Wirksamkeit von der Hand eines begeisterten und zugleich nüchtern urteilenden Zuhörers ein schönes Denkmal gesetzt. Hiernach hat die Vorlesung mehrere und starke geradezu überwunden und gewonnen, alle befestigt. Nicht minder bewährte die Ethik eine tiefe Anziehungskraft, besonders dadurch, daß sie ungeachtet der schärfsten Betonung des Mysteriums christlichen Lebens im Gegensatz zu alle dem, was man mit Recht pietistisch nennt, in echt christlicher und echt lutherischer Weise der gottgeschaffenen Natur und allen Gaben der Schöpfung die volle Ehre gab.

Doch Harleß wirkte in Leipzig nicht bloß als akademischer Lehrer, sondern auch als Prediger. Einer seiner Kollegen soll in der Anfangszeit auf die Frage eines Bekannten, welches denn Harleß' Stellung in Leipzig sei, geantwortet haben: Mit seinen Vorlesungen findet er wenig Eingang, desto mehr mit seinen Predigten. Harleß sollte in Leipzig zu einem der kräftigsten, glänzendsten und gesegnetsten Prediger unserer Zeit reifen. Er predigte zuerst nur von Zeit zu Zeit in der Universitätskirche nach dem Rechte eines theologischen Ordinarius; nach kaum zwei Jahren wurde er zum Pastor an St. Nikolai gewählt. Harleß nahm nach ernster Überlegung die Wahl an und bekleidete von nun an ein Doppelamt, wie es von gleichem Gewicht und Umfang nur selten in diesem Jahrhundert von Theologen innegehabt wurde. In seinen Predigten trat er mehr und mehr in die Gegenwart mit ihren Kämpfen und Strebungen ein. Dadurch erhielten sie ein konkreteres, wohl auch kräftig realistisches Gepräge. Sie wurden Zeitpredigten im besten Sinne des Wortes; sie wurden es in hervorragendster Weise, als die Stürme des Jahres 1848 hereinbrachen. Populär im gewöhnlichem Sinne des Wortes ist Harleß als Prediger nie gewesen. Seine Predigten litten auch später öfters an einem Übermaß des dialektischen Momentes. Aber den Charakter ungeschminkter, furchtloser Zeugnisse in inniger Verschlungenheit der Gnade und des Gerichtes, teilweise ein prophetisch universelles Gepräge haben sie getragen wie wenige in unserer Zeit. Seine späteren Predigten sind vom Advent 1847 an unter dem Namen „Die Sonntagsweihe" in den Jahren 1859 und 1860 in zweiter Auflage in vier Bänden erschienen.

Zu litterarischen Arbeiten hatte Harleß in Leipzig die Zeit nicht. In eine nicht unbedeutende kirchliche Bewegung der sächsischen Landeskirche griff er aber durch die Schrift ein: „Votum über die eidliche Verpflichtung der protestantischen Geistlichen in Sachsen auf die kirchlichen Symbole und die Änderung oder Aufhebung dieser Verpflichtung (Leipzig 1846)." Diese Schrift schließt sich besonders an Höflings vortreffliche Abhandlung De symbolorum natura, necessitate, auctoritate atque usu an und ist, wie alles von Harleß, reich an eingehenden prinzipiellen Erörterungen.

Im Jahre 1850 siedelte H. als Oberhofprediger, vortragender Rat im Kultusministerium und Vizepräsident des Landeskonsistoriums nach Dresden über. Daß er von vielen Seiten als Werkzeug der Reaktion und Vertreter hierarchischer Intoleranz betrachtet wurde, darf bei der damaligen Zeitlage nicht wundernehmen. Er blieb in Dresden Prediger und Seelsorger, hatte einen Beichtstuhl und gab auch Konfirmandenunterricht. Es gelang ihm, viele Vorurteile zu zerstreuen, seine prinzipiellen Gegner zu gewinnen oder doch verstummen zu machen. Segensreich trat seine Gabe hervor, ferner stehende unter den Gebildeten mit dem positiven Christentum zu befreunden. Nach manchen Seiten war seine Thätigkeit in Dresden allerdings eine ganz andere als in Leipzig und bewegte sich auf Gebieten, die nie seine Stärke waren. Es muß aber gesagt werden, daß seine zweiundeinhalbjährige Wirksamkeit an der Spitze des Kirchenregiments der gesamten Entwickelung der sächsischen Kirche den heilsamsten Anstoß gegeben hat. Gesegnet war sein Bemühen für tüchtige Besetzungen im Pfarr- und theologischen Lehramt. Es ging ein Geist der Kraft und Gesundheit von ihm aus; das Bekenntnis der Kirche bewährte mehr und mehr seinen sammelnden und festigenden Einfluß.

Harleß stand damals auf der Spitze der Ehre und des Glückes. Er sollte an Dresden und Sachsen für immer durch größere Vergünstigungen gekettet werden, als ein ganz un-

erwarteter, immer dringenderer Ruf von König Max II. von Baiern, welchem er unter den Kämpfen der Abelschen Periode als damaligem Kronprinzen näher getreten war und dessen Vertrauen er in hohem Maße gewonnen hatte, zur Übernahme der Präsidentenstelle des Oberkonsistoriums in München an ihn erging. Er überwand aus Liebe zur heimischen Kirche seine anfänglichen, nicht ungerechtfertigten Bedenken.

Harleß' Ernennung zum Präsidenten des Oberkonsistoriums 19. September 1852 war für ganz Baiern ein überraschendes Ereignis; die seitherigen Präsidenten waren Juristen gewesen. In der höheren Beamtenwelt erweckte diese Abweichung von einer wie man glaubte unverbrüchlichen Regel nicht geringes Aufsehen. Aber da die Verfassung nur sagt, daß der Präsident dem protestantischen Glaubensbekenntnisse anzugehören habe, so war die Berufung eines Theologen gesetzlich nicht ausgeschlossen.

Als Präsident hat Harleß durchaus nicht ein geradezu Neues geschaffen, er hat eine lutherische Kirche nicht erst hergestellt. Die Landeskirche ist nicht erst damals „in bekenntnismäßige Bahnen geleitet worden", sondern ihre ganze bisherige Geschichte zeugte von dem allseitigen Streben der berufenen Faktoren, im Gegensatz zu vorhandenen Abnormitäten dem kirchlichen Bekenntnis mehr und mehr Raum zu schaffen. Harleß' Werk war die Frucht der ganzen vorausgegangenen kirchlichen Entwickelung. Das hat Thomasius aus eigenster Erfahrung heraus in unübertrefflicher Weise geschildert (Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Baierns S. 201 f.). Die Hauptarbeit war gethan; der Rationalismus war überwunden; seine Vertreter aus der älteren Zeit nahmen keine aggressive Stellung mehr ein; den wilden Wassern des Jahres 1848 gegenüber stand die protestantische Geistlichkeit wie ein Mann zusammen (Thomasius a. a. O. S. 300). Auch die baierischen Generalsynoden zeigen dies; sie hatten von Anfang einen konservativen Charakter; in der ersten im Jahre 1823 herrschte noch ein moderater, aber sehr vorsichtiger und zurückhaltender Rationalismus; schon auf der zweiten im Jahre 1827 ließ sich das Wehen des neuen Geistes verspüren; vom Jahre 1836 an wird die positivkirchliche Richtung zur übergreifenden Macht; auf der Generalsynode 1844 wurde bereits die Bildung eines kirchlichen Missionsvereins in Anregung gebracht. Den entschiedensten Fortschritt bekundete aber die Generalsynode vom Jahre 1849. Höfling, der an dieser Synode selbst teilgenommen, nennt sie eine echt kirchliche, eine konfessionstreue Synode, redet von einem großartigen und herzerhebenden Bekenntnisakt in der 7. Sitzung, wo der erste Sekretär Dr. Bucher die Synode aufforderte, sie möge vor allem „ihren Verhandlungen den Stempel der kirchlichen Weihe durch das freie, offene und unumwundene Bekenntnis, daß sie auf dem Grunde unseres evangelisch-lutherischen Bekenntnisses stehe und auf nichts anderes als auf dieses Bekenntnis bauen wolle, aufdrücken", und fast die ganze Versammlung in der freudigsten und begeistertsten Erhebung dieser Aufforderung Folge leistete (Prot. und Kirche XVII S. 213). Aber nicht bloß mit Worten bekannte die Synode, sondern auch mit der That, indem sie eine Reihe von Beschlüssen über Gemeindevertretung, Agende, Katechismus und Ordination faßte, welche dem kirchlichen Bewußtsein einen bestimmteren und volleren Ausdruck geben sollten. In den Zusammenhang dieser Verhältnisse trat Harleß ein, sie klärend und weiterbildend.

Dagegen wollte Löhe (s. d. A.) anfangs eine völlige Umgestaltung der Landeskirche, einen Abbruch des Bestehenden, eine kirchliche Neubildung, und falls dies nicht möglich wäre, Separation. Harleß hatte noch von Leipzig aus in Bezug auf die Löhesche Bewegung geschrieben: „ich halte überhaupt diese ganze Art von prickelnder Unruhe, eine neue Kirche machen zu wollen, für ein Fieberprodukt der Zeit, nicht für ein Geburt aus Gott". Eine große Schwierigkeit lag für ihn darin, daß er Löhe mit den Gesinnungen des Jugendfreundes entgegenkam und das herzlichste Verlangen hatte, ihn der Landeskirche zu erhalten, daß er aber auf der anderen Seite nach seiner theologisch kirchlichen Richtung und Anschauung nicht auf seiten Löhes, sondern auf seite der Gegner Löhes stand. Er teilte nicht die Löhesche Amtslehre, sondern im wesentlichen Höflings Anschauung, wenn er sich auch nicht überall dessen Ausdrucks- und Argumentationsweise aneignen konnte (Protestantismus u. Kirche 1872, I, S. 144). Er hatte im Jahre 1843 in seiner zweiten Schrift gegen Döllinger, der gegen den lutherischen Charakter der baierischen Landeskirche ähnliche Einwendungen erhob wie Löhe, sich im Anschluß an Spener für eine mildere Praxis in Bezug auf Zulassung der Reformierten und Unierten zum Abendmahl der lutherischen Kirche ausgesprochen (die evangelisch-lutherische Kirche in Baiern ꝛc., S. 29 ff.) und den lutherischen Charakter dieser Kirche mit aller Entschiedenheit verfochten; er war durch seine ganze Lebens- uud Amtsführung von der hohen Bedeutung und dem geschichtlichen Beruf des Landeskirchentums wie nur irgend einer durchdrungen. So mußte er die meisten

der Forderungen Löhes abweisen. Auf der anderen Seite war ihm für die wünschenswerten, von allen kirchlich Gesinnten erstrebten Reformen der Weg entschieden bereitet. Die unierte Kirche der Pfalz war von dem Oberkonsistorium in München durch Entschließung vom 11. Mai 1849 losgetrennt, Geistliche der reformierten Kirche hatten sich im Sommer 1852 zu einem „Moderamen der reformierten Kirchenangelegenheiten" konstituiert und drangen im Anschluß an Forderungen, die bereits auf der Generalsynode vom Jahre 1849 gestellt worden waren, auf größere Selbstständigkeit.

So war alles wohl vorbereitet, als ein Erlaß vom 3. März 1853 bestimmte: Überall da, wo die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirchengemeinschaft oder das Verhältnis zu dem Bekenntnis derselben Gegenstand einer ausdrücklichen und besonderen Befragung wird, also bei der Taufe eines Erwachsenen, bei der Konfirmation und Ordination, ist statt unserer „Kirche", unserer „evangelischen Kirche", oder unserer „heiligen evangelischen Kirche" mit besonderer Benennung unsere evangelisch-lutherische Kirche zu bezeichnen.

Ein damit zusammenhängendes weiteres Verdienst Harleß' ist es, daß er Löhe der Landeskirche erhalten hat. Daß der bedeutendste lutherische Theologe an die Spitze einer Landeskirche berufen wurde, war eine unmittelbare Hebung des landeskirchlichen Prinzips. Ein neuer, frischer, ein lebendiger kirchlicher Geist zog zudem mit Harleß in das Kirchenregiment ein. Dagegen konnte auch Löhe sich nicht verschließen. Er mußte, er konnte in ein anderes Verhältnis zur Landeskirche treten, obwohl die meisten seiner Forderungen nicht erfüllt und namentlich die Frage, um derentwillen es fast zum Bruche gekommen wäre, durchaus nicht in seinem Sinne erledigt wurde. In Bezug auf Abendmahlsgemeinschaft wurde manches geordnet, aber für die Diasporagemeinden, in erster Linie für die evangelische Gemeinde Münchens, hat Harleß nie eine Änderung erstrebt oder beantragt. Andererseits hat Harleß Löhes schöpferischem Geiste Raum geschaffen und den Boden ihm bereitet. Er hat die Löhesche Bewegung in das richtige Geleise gebracht und diese war mittelbar und unmittelbar ein lebendig mitwirkender Faktor für die von Harleß zu lösende Aufgabe.

Das dritte Verdienst Harleß' war, daß er langjährige dringende Forderungen der Landeskirche zum endlichen Abschluß brachte. Die Generalsynode vom Jahre 1853, die erste, die Harleß leitete, mußte ihm hierzu zum Mittel dienen. Ein noch nicht dagewesener Geist der Einmütigkeit und Hingebung waltete auf dieser Synode. Harleß gewann alle durch sein männlich festes Auftreten und sein persönliches Entgegenkommen. Nach fast dreißigjährigen erfolglosen Versuchen sollte vor allem die Sache des Gesangbuches, der Gottesdienstordnung und Agende ins Reine gebracht werden. Es war ein ergreifender Augenblick, als nach dem ungemein gediegenen und umsichtigen Referat Burgers über die langverschleppte Gesangbuchssache und einer eingehenden Ansprache des Dirigenten sämtliche 18 Ausschußanträge ohne alle Diskussion mittels allgemeiner Erhebung von den Sitzen einstimmig angenommen wurden.

Der Vollzug der Beschlüsse der Generalsynode stieß jedoch auf einen Widerstand, der die ganze Landeskirche in eine noch nicht dagewesene Erregung brachte. Das Oberkonsistorium hatte sich vor allem über den Stand der Gemeinden getäuscht. In diesen war die rationalistische Anschauung noch von großer Macht; auch läßt sich nicht leugnen, daß bei der durch Einführung der Synodalbeschlüsse und den damit im Zusammenhang stehenden Erlassen vom Jahre 1856 von seiten des Kirchenregimentes große Fehler begangen wurden; auch ernste Freunde der Kirche waren mit den Maßnahmen des Oberkonsistoriums nicht einverstanden.

Das Gesangbuch, schon am 1. Februar 1854 genehmigt, für dessen Zustandekommen und endgiltige Redaktion Burger, damals Dekan in München (s. Bd III S. 565, 57), sich das meiste Verdienst erworben, war das erste neuere, im streng kirchlichen Stil gehaltene Gesangbuch. Eine Frist von drei Jahren wurde für die Einführung bestimmt, die längst allgemein stattgefunden hat. Man durfte sich übrigens nicht wundern, wenn das neue Gesangbuch auch seine Gegner fand und namentlich die Städter bei seiner teilweise starken Altertümlichkeit, sich erst an dasselbe gewöhnen mußten.

Auch die neue Gottesdienstordnung, von Höfling verfaßt, ist ein vortreffliches Werk, aus gründlichsten Studien herausgeboren. Obwohl sie schon unter dem 3. März 1853, aber fakultativ im weitesten Sinne des Wortes hinausgegeben, am 20. Juni 1854 nach der Beratung in der Generalsynode genehmigt worden war, waren Geistliche und Gemeinden im ganzen durchaus nicht vorbereitet, als durch Verfügung vom 1. Juni 1856 bestimmt wurde, „daß dieselbe nicht mehr als fakultativ, sondern als definitiv zu betrachten und

daß demnach deren Einführung nicht in das Belieben oder in die willkürliche Entscheidung der Geistlichen und Gemeinden gestellt sei, sondern dieselbe nunmehr überall zu geschehen habe". Ohne Frage war diese Art der Einführung der Liturgie in erster Linie der Grund der oppositionellen Bewegung, welche nunmehr die Landeskirche ergriff. Nächst der Liturgie beunruhigte die Gemüter am meisten ein Erlaß vom 6. Juli 1856 bezüglich der Ordnung des Beichtstuhls. Dieser Erlaß knüpfte wohl an einen Wunsch der Generalsynode an, gab aber Anordnungen oder Ratschläge in eigener Vollmacht; er empfahl die Pflege der Privatbeichte wo sie besteht, und fügte bei: „so lange sie noch nicht besteht" ꝛc.; dies konnte kaum anders verstanden werden als daß man an förmliche Einführung der Privatbeichte denke. Man verwechselte dann Privatbeichte und Ohrenbeichte, und der alte Argwohn loderte in hellen Flammen auf. Am unverfänglichsten waren im Grunde die Erlasse über Kirchenzucht und Sicherstellung des geistlichen Amtes gegen ungebührliche Zumutungen; sie hatten wenig positiven Inhalt; Aufstellungen, die sachlich etwa nicht zu billigen waren, hatten zugleich ihre stark begrenzenden Kautelen. Hier schreckte, im Zusammenhang mit den übrigen Erlassen, am meisten der Name, während der Erlaß bezüglich der Anmeldung der Verlobten nur Ratschläge enthielt, die aber teilweise über das richtige Maß hinausgingen. Innerhalb der Frist vom 2. bis 9. Juli 1856 sind 5 Erlasse weittragendsten Inhaltes hinausgegangen; auch die Eile der Einführung war zu groß. Das Schlimmste war aber, daß weder im Verhältnis nach unten noch nach oben, ganz regelrecht, in unantastbarer Korrektheit verfahren worden ist.

Unter dem 5. November 1856 erging von Nürnberg aus eine Protestadresse an die Krone, ein Rekurs gegen vermeinten Mißbrauch der geistlichen Gewalt, der nach der Verfassung erlaubt ist. Und nun erfolgten von allen Seiten, von Stadt- und Landgemeinden Remonstrationen gegen die verschiedenen Erlasse. Die Presse behandelte die Sache durchweg im oppositionellen Sinne, vielfach trat auch die Beamtenwelt gegnerisch auf. Aber auch die Freunde des Oberkonsistoriums regten sich, und die Geistlichen hielten trotz aller Unbilden, die sie erfuhren, treu zu ihrem Kirchenregimente, wenn man auch nicht mit allen Schritten desselben einverstanden war.

Es war eine traurige, schwere Zeit, für niemand schwerer als für Harleß. Nach oben und unten war seine Lage eine unsäglich schwierige. Und doch trugen in dieser schweren Krisis die feste Organisation, die guten Kräfte der Landeskirche den Sieg davon, es kam schlechterdings nicht zu einem System-, auch nicht zu einem Personalwechsel. Der König äußerte sich in einem Handschreiben gegen Harleß in edler und gerechter Weise, die Staatsregierung traf das Richtige in Erwiderung der Nürnberger Adresse. Zu einem leisen Rückzug war das Kirchenregiment allerdings genötigt, er geschah aber in würdiger Weise mit Festhalten aller wesentlichen Errungenschaften. Die wieder getrennten Generalsynoden vom Jahre 1857 erteilten Harleß ein glänzendes Vertrauensvotum. Noch mitten in der Bewegung wurden für Übung echt evangelischer Kirchenzucht geeignete Normen festgesetzt. Man gab die Sache nicht auf, man gewöhnte sich aber an ein mehr geistliches, mehr evangelisches, auf die wirklichen Verhältnisse gestütztes kirchenpädagogisches, die Gemeinden selbst zu freier Entscheidung auffordernde Verfahren. Schon in seiner Ansprache an die Gemeinden vom 8. November 1856 hat Harleß die richtigen Grundsätze zum Ausdruck gebracht. Der banale Vorwurf hierarchischen Geistes trifft ihn nicht.

Ein Fehler war es, daß die im Jahre 1849 bereits eingeführte Parität von geistlichen und weltlichen Abgeordneten zur Generalsynode wieder abgeschafft wurde; dieser Fehler wurde aber im Jahre 1861 wieder gutgemacht. Harleß leitete bis zum Jahre 1873 im ganzen sechs Generalsynoden, stets geschah es mit Meisterschaft. Von prinzipieller Opposition war auf ihnen nie die Rede. Mancher weltliche Abgeordnete kam mit Vorurteilen und dem Vorsatz, zu opponieren, zur Generalsynode, wurde aber durch Harleß und den Geist der Synode entwaffnet und kehrte umgestimmt von ihr zurück. Der Fortschritt im kirchlichen Verfassungsleben, wonach die Generalsynoden dauernd vereinigt sein und nicht bloß beratende, sondern beschließende Vollmacht haben sollen, ist noch unter Harleß vorbereitet worden.

Der Präsident des Oberkonsistoriums ist zugleich Mitglied der ersten Kammer des baierischen Landtags, der sogenannten Kammer der Reichsräte. Harleß nahm hier eine sehr bedeutende Stellung ein. Viel Widerspruch und Aufregung knüpften sich an seine Referate über den Schulgesetzentwurf vom Jahre 1869 und in der Hohenloheschen Angelegenheit im Jahre 1870. Absichtlich gehen wir auf diese Dinge hier nicht näher ein, weil sie die kirchliche Frage zunächst nicht berühren, und weil sehr viel gesagt werden müßte, um gerecht und objektiv zu urteilen; nur dies bemerken wir, daß in die Oppositions-

bewegung, welche an das zweite Referat sich knüpfte, unwillkürlich die früheren Vorgänge hereinwirkten. Trotz aller Stürme hat kein Oberkonsistorialpräsident das Amt so lange geführt, als Harleß, über sechsundzwanzig Jahre im ganzen. Seine Zeit war abgelaufen, als er mit dem 1. Januar 1879 in den Ruhestand trat.

Harleß stand nicht bloß an der Spitze einer Landeskirche, er war auch das allgemein anerkannte Haupt der lutherischen Richtung und deren treuer Mentor. Von den verschiedensten Seiten wurde sein Rat begehrt; so hat er im Jahre 1867 auch ein Gutachten über die Sklavereifrage für die lutherische Synode in Missouri abgegeben; ebenso wurde er von Norwegen in einer wichtigen Angelegenheit befragt. Großes Verdienst hat er als langjähriger Vorsitzender des Missionskollegiums in Leipzig. Nach seiner Erlanger Zeit ist Harleß mit umfassenderen theologischen Werken nicht mehr hervorgetreten; seine nächsten Amtsgeschäfte erlaubten dies nicht. Gleichwohl ist noch manches Bedeutende auch später von ihm erschienen. Die interessante Schrift: „Das Buch von den ägyptischen Mysterien. Zur Geschichte der Selbstauflösung des heidnischen Hellenentums“ (München 1858), von Heinrich Ritter sehr anerkannt, sollte ein Zeitspiegel sein zur Bekräftigung der Wahrheit, daß die Herrschaft des Unglaubens immer vom Aberglauben abgelöst wird. In den beiden Schriften: „Kirche und Amt nach lutherischer Lehre“ (Stuttgart 1853) und „Etliche Gewissensfragen hinsichtlich der Lehre von Kirche, Kirchenamt und Kirchenregiment“ (Stuttgart 1862) hat er kirchliche Zeitfragen in wesentlichem Anschluß an Höfling und völliger Uebereinstimmung mit Harnack behandelt. „Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der neutestamentlichen Schriftstellen“ (Stuttgart 1861) ist eine sehr gründliche, biblisch-kirchliche Erörterung der Sache, welche die rechte Mitte zwischen Extremen einhält. Seine große Vertrautheit mit Luthers Werken zeigt die in gebundener Rede verfaßte Schrift: „Aus Luthers Lehrweisheit“ (München 1867). Auch sonst ist Harleß als Dichter aufgetreten: „Aus dem Leben in Lied und Spruch“ (Stuttgart 1865); die pseudonym erschienene Dichtung: „Goethe im Fegefeuer“ (1856) ist ebenfalls von ihm. Das Werk: „Geschichtsbilder aus der lutherischen Kirche Livlands vom Jahre 1845 an“ (Leipzig 1869), die kirchlichen Bedrängnisse dieser schildernd, fand die günstigste Aufnahme; noch in demselben Jahre wurde eine zweite Auflage nötig. Die Schrift: „Staat und Kirche oder: Irrtum und Wahrheit in den Vorstellungen von „„christlichem““ Staat und von „„freier““ Kirche“ (Leipzig 1870) ist wohl das Beste, was in prinzipieller Rechtfertigung des Landeskirchentums geschrieben worden ist. Äußerst wertvoll sind endlich Harleß' Abhandlungen in den Sammelschriften: „Das Verhältnis des Christentums zu Kultur- und Lebensfragen der Gegenwart“ (1. Aufl., Erlangen 1863; 2. Aufl. 1866), und „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln“ (Erlangen 1869). Dort tritt uns seine theologische Freiheit und echt menschliche Vielseitigkeit, hier die tiefe Gesundheit seiner christlichen Anschauung im glänzendsten Licht entgegen. Hier finden sich die gewichtvollen Abhandlungen über „die Lehre von den Gnadenmitteln im allgemeinen“ und „die Bedeutung des heiligen Abendmahles für das Heilsbedürfnis der Christen“. Den Preis unter dem vielen Trefflichen dort geben wir der Abhandlung über Christentum und Dichtkunst, nach ihr den Erörterungen über Christentum und Politik.

An schweren niederziehenden Gewichten hat es Harleß' Leben nicht gefehlt. Er war trotz seiner männlich kräftigen Erscheinung in seinem Leben viel von Krankheit heimgesucht. In den letzten Jahren trat ein Augenleiden, zuerst wenig beachtet, immer bedrohlicher auf, entwickelte sich zum grauen Star und endete mit fast völliger Erblindung. Im Sommer 1879 kündete sich ein Drüsenleiden an, das immer hartnäckiger und schmerzvoller wurde; jedes Wort that ihm zuletzt weh, jeder Bissen wurde ihm zur Qual. Vom 2. September an verließ der Leidende das Bett nicht mehr; Gott erleichterte ihm den Kampf und ließ ihn sanft hinüberschlummern. Freitag den 5. Semptember mittags 1 Uhr erfolgte sein seliger Heimgang. Sonntag den 7. September nachmittags 5 Uhr fand die Beerdigung statt.

Ein ungemein reiches, ein vielbewegtes Leben schloß sich an Harleß' Grabe. Wenig Theologen dieses Jahrhunderts sind ihm an Vielseitigkeit gleichgekommen, er war des Katheders, der Kanzel, der parlamentarischen Rednerbühne wie wenige mächtig, er war eine durchaus theologische Natur, zugleich aber voll innerer Sympathie für Poesie, Kunst und Musik und in diese Gebiete in seltener Weise eingeweiht. Harleß war ein bedeutender Theologe, ein begeisterter Kirchenmann, ein echter Christ, ein wahrer Lutheraner, ein ganzer voller Mensch. Kaum ein Theologe dieses Jahrhunderts war in dem Maße wie er in die verschiedenen, einander teilweise gerade entgegengesetzten Strömungen der Zeit verflochten. Er hatte um dessentwillen auch besonders schwierige Aufgaben zu lösen. Wohl kein Theolog unserer Zeit ist von den Wogen der öffentlichen Meinung so emporgetragen

und auf der andern Seite ſo tief hinabgeſtoßen worden wie er. Kaum einer hat wie er Anfechtung und Mißkennung, wenige haben aber auch ſo viel Liebe und Vertrauen erfahren wie er; keiner wurzelte in kirchlichen Kreiſen ſo tief wie er. Es iſt wahr, Harleß war häufig zu ſehr der Mann des Moments; er war trotz größter perſönlicher Liebenswürdigkeit und einer im Innerſten univerſellen Richtung zumal in ſpäteren Jahren oft zu ſchneidig, zu abweiſend im Urteil über ſolche, die ſeine Wege nicht gingen, ſelbſt dann, wenn ſie nichts weniger als Gegner des Evangeliums waren. Man darf wohl auch ſagen, es fehlten ihm für das Amt eines Kirchenleiters gewiſſe Vorausſetzungen ſehr realiſtiſcher Natur; auf der anderen Seite hat er die idealen Momente der kirchlichen und auch der kirchenregimentlichen Thätigkeit mit aller Entſchiedenheit, mit ſeltener Furchtloſigkeit, mit unentwegter Konſequenz feſtgehalten. Glück und Gunſt haben ihn nicht verwöhnt; mit männlicher Faſſung, mit wahrem Edelmute wußte er auch in ſchwerſte Heimſuchungen ſich zu ſchicken. D. v. Stählin †.

Harmoniſten oder Harmoniten (Joh. Georg Rapp). — Lit. Quellen: Akten des Konſiſtoriums. Auf dieſen und auf anderen beruht die Darſtellung von Rauſcher ThSt aus Württemberg 1885. Wagner, Geſchichte der Harmoniegeſellſchaft 1833; Palmer, Gemeinſchaften und Sekten 1877; Schott in der AdB A. Rapp; Kapff, Württembergiſche Neujahrsblätter 1893; Knortz, Die chriſtl. kommun. Kolonie u. ſ. w. 1892.

Die tiefgehenden Erſchütterungen des ſtaatlichen und kirchlichen Lebens am Ende des 18. Jahrhunderts haben auch den nie ganz erſtorbenen Separatismus in Württemberg neu belebt, hauptſächlich durch den Einfluß von Joh. Ge. Rapp. Geb. zu Iptingen bei Maulbronn 1. November 1757, religiös angelegt, doch jung ſchon der kirchlichen Ordnung widerſtrebend, that er 1785 den Schritt vom Pietismus zum Separatismus; mit der Begründung unmittelbarer Einwirkung Jeſu in ſeinem Herzen. Nun beginnt nicht bloß Fernhaltung von Predigt und Abendmahl, ſondern leidenſchaftliche Bekämpfung aller kirchlichen Einrichtungen mit den üblichen ſeparatiſtiſchen Gründen und Schlagworten (Babel, Hure u. ſ. f.). R. und ſeine Anhänger (in Iptingen beſ. Bauer Hörnle) ſtören den Gottesdienſt, verweigern Kindertaufe, Konfirmation, Schulbeſuch der Kinder (aus Haß gegen weltl. Wiſſenſchaft), halten eigene Verſammlungen. Revolutionäre Unterſtrömung zeigt ſich in Verweigerung des Huldigungseides, gröbſtem Benehmen gegen geiſtliche und weltliche Beamte unter dem Namen des Chriſtentums, Sympathie für Bonaparte. Es wird an ihnen ein an den Bauernkrieg, an Münzerſche und Münſterſche Unruhen erinnernder Zug beobachtet. Kirche und Staat, ſeit 1787 zuerſt mit aller Schonung vorgehend, werden zu immer ſchärferen Maßregeln gedrängt; konſequent von Anfang an durchgeführt, hätten dieſelben die Bewegung lokaliſieren können. Unſicheres Schwanken der Behörden beſtärkte R. und ſeinen in der Nähe und Ferne ſchnell zu Tauſenden wachſenden Anhang in ihrem Trotz, der bei der Jugend ſchon unheilvolle Früchte zu tragen begann, während die treugebliebenen Gemeindeglieder durch Duldung ordnungswidrigen Treibens irre gemacht wurden. Erſt das General-Reſkript vom 27. Dezember 1803 traf feſte Normen für die Behandlung: unter thunlichſter Schonung der religiöſen Beweggründe Unterdrückung revolutionären Treibens, ſelbſt mit Feſtungshaft. Aber ſchon Juni 1803 war Rapp mit einigen Getreuen nach Amerika gegangen, um dort ſein Ideal einer Chriſtengemeinde zu verwirklichen. Etwa 700 Anhänger folgten 1804 nach, weiterer Zuzug 1817. Der im Lande gebliebene Überreſt lenkte, nachdem noch manche trotzige und läppiſche Ausſchreitungen vorgekommen waren, endlich in ſtillere Bahnen ein. So verſchwand zuletzt in W. „das ausgezogene Leibkorps des Heilandes“. Drüben aber gründete R. zuerſt Harmony bei Pittsburg, 1815 New Harmony in Indiana (1825 an Rob. Owan, den ſchottiſchen Socialiſten, verkauft); endlich wieder am Ohio Economy (3. Ökonomie — des heil. Geiſtes). Die Kolonie hat wegen ihrer zweckmäßigen Einrichtungen und ihres materiellen Gedeihens die Bewunderung der Beſucher erweckt, trotzdem erſcheint ſie weder in religiöſer noch in ſocialer Hinſicht als Muſtergemeinde. Rapp beherrſchte bis zu ſeinem Tode 7. Auguſt 1847 die Gemeinde vollſtändig als geiſtliches Oberhaupt (weltliches iſt ſein Adoptivſohn Reichert). Sein Herrſchertalent nötigte die Glieder auf den eigenen Willen, der eingeführte Kommunismus auf das Privateigentum zu verzichten, ihre ſaure Arbeit gewährte ſeiner Genußſucht ein behagliches Daſein. Sein Chiliasmus vertrug ſich gut mit Anhäufung von großen Schätzen unter ſeiner ausſchließlichen Verwaltung. Die Zerſplitterung des Gewonnenen verhütete er durch erzwungene Eheloſigkeit der Glieder (er ſelbſt war in Iptingen Familienvater geweſen). Unbedingter Gehorſam, Armut und Eheloſigkeit ſind nicht Kennzeichen einer evangeliſchen Muſtergemeinde; das was ſchwäbiſcher Fleiß aus der amerika-

niſchen Wildnis gemacht, verdient alle Anerkennung. — Eine durch das Eindringen des Abenteurers B. Müller (Graf Proli) 1831 herbeigeführte ernſte Kriſis endigte nach Abtrennung eines Teils der Glieder mit dem Sieg Rapps. Auf dieſen folgte Backer, und ſeit 1871 Heinrici. Durch die Eheloſigkeit zum Ausſterben verdammt, wenig neue Mitglieder aufnehmend, iſt dieſe chriſtliche Kommuniſtengemeinde dem Erlöſchen nahe, um das Millionenerbe wird der Streit entbrennen. Die Harmoniſten, Kornthal, die Templer ſind alle drei demſelben Grundtrieb entſproſſene Bildungen, je näher der Kirche ſtehend, deſto geſunder und lebensfähiger. **Kolb.**

Harmonius. — Vgl. die Litteratur vor dem A. Bardeſanes, Bd II S. 400.

Von Harmonius, dem Sohne des Bardeſanes (ſ. d. A.), wiſſen wir nichts als was Sozomenus Hist. Eccl. 3, 16 mitteilt, dem Theodoret H. E. 4, 29 (ſo iſt Bd II, 401, 18 ſt. 26 zu leſen) folgt (vgl. auch Haer. fab. 1, 22). Danach war Harmonius griechiſch gebildet — Theodoret h. f. will wiſſen, daß er in Athen ſtudiert habe — und den häretiſchen Meinungen ſeines Vaters zugethan; doch war er gleichzeitig von den Vorſtellungen der Griechen über die Seele, das Entſtehen und Vergehen des Leibes und die Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) beeinflußt (vgl. dazu Bd II, 402, 6). Seine Gedanken kleidete er in Verſe und ward ſo der Urheber der ſyriſchen Hymnenpoeſie (*ὅν φασι . . πρῶτον μέτροις καὶ νόμοις μουσικοῖς τὴν πάτριον φωνὴν ὑπαγαγεῖν καὶ χόροις παραδοῦναι*). Epʜräm hat nach dieſer Darſtellung ſeine Hymnen gedichtet, um die verführeriſche Poeſie des Harmonius zu verdrängen. Dem ſcheint zu widerſprechen, daß Epʜräm ſelbſt des Harmonius nicht gedenkt, ſondern in Bardeſanes ſelbſt den Hymnendichter erblickt (ſ. II, 401, 14). Der Widerſpruch läßt ſich beſeitigen, wenn man mit Hort 252 a annimmt, daß das von Epʜräm erwähnte Hymnenbuch des Bardeſanes thatſächlich von Harmonius verfaßt war, der es zu Lebzeiten des Vaters und auf deſſen Antrieb geſchrieben haben mag. **G. Krüger.**

Harms, Claus, geſt. 1855. — Ueber ihn vergleiche Lebensbeſchreibung von ihm ſelbſt, Kiel, 2. Aufl. 1852; Briefe von Harms in Neelſen, Cl. Harms als Seelſorger, von Oertling, ſchleſw.-holſt. Kirchen- u. Schulb. 1886, Nr. 12; Brief Petri an Harms und deſſen Antwort in P. Petri, Dr. L. A. Petri Leben, Hannover 1888, I, 57; Cl. Harms Schriften möglichſt vollſtändig verzeichnet nebſt Litteratur über ihn in Zeitſchrift d. Geſellſch. f. ſchleſw.-holſt. Geſch. Bd IX, 240; Dorner, Blätter der Erinnerung an das Jubiläum von C. Harms vor 25 Jahren, Kiel 1842; Fr. Volbehr, Cl. Harms an ſeinem hundertjährigen Geburtstag, Kiel 1878; M. Baumgarten, Ein Denkmal für Cl. Harms, Braunſchweig 1855; K. Schneider, Cl. Harms, der evangeliſche Prediger, Prieſter und Paſtor, Bielefeld 1861 und deſſen Schleiermacher und Harms, Berlin 1865; F. Lübker, Lebensbilder, Hamburg 1862 Nr. 12, S. 367 ff.; J. Kaſtan, C. Harms. Ein Vortrag, Baſel 1875; Lüdemann, Erinnerung an Cl. Harms und ſeine Zeit, Kiel 1878; Behrmann, Cl. Harms, eine Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878; Baur, Das deutſche evangeliſche Pfarrhaus, 2. Aufl. Bremen 1888, S. 475; Rogge, Deutſche evangeliſche Charakterbilder, N. Folge, Leipzig 1894; Tholucks litterariſcher Anzeiger, 1841, Nr. 40; Lentz, Geſchichte der chriſtlichen Homiletik, Braunſchweig 1839; Schenk, Geſchichte der deutſch-proteſtantiſchen Beredſamkeit, Berlin 1846, S. 389; Sack, Geſchichte der Predigt, Heidelberg 1866, S. 330; Dr. Brömel, Homiletiſche Charakterbilder, Berlin 1869, I, S. 178; Stiebritz, Zur Geſchichte der Predigt, Gotha 1875, S. 45 u. 505; Nebe, Geſchichte der Predigt, Wiesbaden 1879, Bd 3 S 667; Rothe, Geſchichte der Predigt, Bremen 1881, S. 178; Carſtens, Geſchichte der Predigt in Schleswig-Holſtein, in Zeitſchr. der Geſellſch. f. ſchleſw.-holſt. Geſch. XXII, S. 209; Halte was du haſt. 1879, Carſtens S. 208; Pfleiderer 1889, Juli; K. Haaſe, Kirchengeſchichte, 14. Aufl., Leipzig 1877, S. 530, deſſen Geſchichte der proteſtantiſchen Kirche, Leipzig 1892, S. 423; Nippold, Neueſte Kirchengeſchichte, Elberfeld 1867, S. 319; F. C. Baur, Kirchengeſchichte des 19. Jahrhunderts, 2. Aufl., Leipzig 1877, S. 123; Jenſen-Michelſen, ſchleswig-holſteiniſche Kirchengeſchichte, Kiel 1879, Bd 4, S. 299; Jeſſen, Grundzüge zur Geſchichte des Schul- und Unterrichtsweſens in Schleswig-Holſtein, Hamburg 1860, S. 320; Landerer, Neueſte Dogmengeſchichte, Heilbronn 1881, S. 218; Allgemeine deutſche Biographie Bd X, S. 607.

C. Harms war geboren den 25. Mai 1778 im Dorfe Fahrſtedt, Kirchſpiels Marne, in Süderditmarſchen (Schleswig-Holſtein) als Sohn des dortigen Mühlenbeſitzers, der jedoch nachher ſeine Mühle mit der im Kirchdorfe St. Michaelisdonn, desſelben Kreiſes, vertauſchte. Die Bewohner dieſer Kreiſe (Norder- und Süderditmarſchen) ſind ein eigentümlicher Volksſtamm, einſt ein eigener kleiner Staat, eine Republik, die eine verhältnismäßig große Geſchichte hat, in mehrfachen Chroniken beſchrieben (u. a. Neocorus, herausgegeben von Dahlmann, Kiel 1827, 2. Bd, cf. Chalybäus, Geſchichte Dithmarſchens, Juli 1889; Nehlſen,

Ditmarsiſche Geſchichte, Hamburg 1896). Das Elternhaus war ein echt ditmarſiſches Bauernhaus, der Vater ein frommer und kluger Mann. H. genoß in der Dorfſchule auf dem Domn den erſten Unterricht bei dem wackeren Küſter und Schulmeiſter Max Sothmann und zeichnete ſich hier bereits aus. Als er ins 13. Lebensjahr gekommen, erbot ſich der Ortsprediger, Paſtor Oertling (auch bekannt als Dichter, ſtarb als Paſtor in Bornhöved am 2. Februar 1837) ihm Unterricht zu erteilen, er lernte hier den Anfang im Lateiniſchen und einige Realien. Indem es damit raſch vorwärts ging, kam bei ihm und den Seinen der Gedanke auf, daß er wohl ſtudieren könnte. Die Erwägung führte jedoch zu dem Reſultat, daß der Vater ſich nicht wohlhabend genug glaubte, den Sohn ſtudieren zu laſſen, und daß der Plan daher aufgegeben ward.

H. ward nun konfirmiert und dann Müllerlehrling. Er trieb dies ſein Handwerk auch mit Luſt und Liebe und hat ſpäter geſagt, daß ihm das Herz im Leibe ſich froh bewege, wenn er eine Mühle im raſchen, freudigen Gang ſehe. Er entwickelte ſich in dieſen Verhältniſſen zu nüchterner Verſtändigkeit und zugleich idealem Schwung, welcher ſich bei ihm, vermöge ſeiner poetiſchen Natur, in Regung innerlicher Frömmigkeit, dichteriſchen Träumereien und lebendigem, ſelbſt ſkeptiſchem Forſchungstriebe kundgab. Daher, wie aus der Reinheit und Kindlichkeit ſeines Sinnes, der friſche unverſiegliche Humor, welcher ſeiner Perſönlichkeit und ſeinem Wirken, wie ſeinen Schriften, ein ſo eigentümliches Gepräge und etwas ſo Anziehendes gegeben hat. Nach 3 Jahren ſtarb der Vater. Harms verwaltete dann zunächſt mit ſeinem Bruder die Mühle, aber die Umſtände machten es nötig, die Mühle zu verkaufen, und da trat dann die Frage an ihn heran, was nun anfangen? Im Beſitze eines kleinen Vermögens, ca. 2500 Mark, fragte er ringsum an, ob man dafür ſtudieren könne. Die Antwort lautete meiſt: „Nein!“ und darauf vermietete er ſich, vorläufig auf $^1/_2$ Jahr, als Knecht bei einem Bauer und hat dann auch ſeine Arbeit in der Zeit gethan. Inzwiſchen hatte ein Paſtor ihm doch geſagt, wenn er fleißig und ſparſam ſei, und etwa einige Stunden gebe, würde ſein Geld wohl zum Studieren ausreichen. Daraufhin wagte er es, mit Gottes Hilfe, das Werk anzufangen. $19^1/_2$ Jahre alt ging er auf die lateiniſche Schule (Gymnaſium) in Meldorf und ward in Sekunda aufgenommen. Dieſe Schule erfreute ſich eines guten Rufes unter dem tüchtigen Rektor Jäger, der auch B. G. Niebuhrs Lehrer geweſen (ſtarb emeritus 21. November 1813). Bei außerordentlichem Fleiß brachte er es dahin, daß er ſchon nach 2 Jahren reif für die Univerſität erkannt ward, und Michaelis 1799 ſiedelte er nach Kiel, der Landesuniverſität, über, um Theologie zu ſtudieren. An anderes war nie gedacht. Von ſeinem Ortsprediger Oertling, der dem damals herrſchenden Rationalismus huldigte, war unſer Harms auch etwas in dieſe Spur gebracht. Er iſt aber dieſem, ſeinem Wohlthäter, bis an ſein Ende dankbar geblieben (Behrmanns Predigt und ein Vortrag, Kiel 1878). Auf der Kieler Univerſität herrſchte damals dieſer Rationalismus auch vor und hatte namentlich in dem Profeſſor Eckermann einen ausgezeichneten Vertreter. Geyſer und Müller lehrten in demſelben Geiſt, ſowie auch der Philoſoph Reinhold, während der gläubige und gelehrte Kleucker nicht beachtet wurde und keine Wirkſamkeit zu üben vermochte (Carſtens, Geſchichte der theologiſchen Fakultät zu Kiel, Kiel 1875, S. 44 ff.). Harms ſtudierte die gehörten Vorleſungen ſehr fleißig, nebenbei mit beſonderem Intereſſe die Kantſchen Schriften. Ein ernſter frommer Sinn, wie er ihn von Haus aus hatte, verblieb ihm bei allem Fortſchritt in den Wiſſenſchaften. Als er ſeine Reiſe nach Kiel antreten ſollte, war eine ſchlafloſe Nacht vorangegangen. Als er der Stadt anſichtig ward, betete er im Stillen und gelobte ſich die rechte Benützung ſeiner Zeit. Beſonnen, rechtſchaffen, fromm war er, aber eins fehlte ihm doch, der lebendige Glaube an die Gnade Gottes in Chriſto, die Gemeinſchaft mit dem einzigen Heiland im Glauben. In ſeinen erſten Verſuchspredigten ſteuerte er ſtark auf die „Veredelung“. Der Menſch lerne edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen. Er fühlte dabei jedoch ſelbſt, daß ihm etwas fehle, er fühlte ſich nicht völlig befriedigt. Da ſchlug für ihn die Stunde der Wiedergeburt im Geiſte. Ein Freund ſagte ihm, daß er ein Buch bekommen, mit dem er aber nichts anzufangen wiſſe, er, Harms vielleicht. Er bekam von ihm das Buch — Schleiermachers Reden über die Religion. Harms las bis in die Nacht hinein, ſetzte den folgenden Morgen, es war gerade Sonntag, die Lektüre fort, von vorn wieder anfangend, machte dann einen einſamen weiten Spaziergang ins Freie, und das war für ihn die Geburtsſtunde des höheren Lebens. Er erkannte nun klar, daß es mit allem Rationalismus und aller Schöngeiſterei nichts ſei, daß alles Selbſtwiſſen und alles Selbſtthun dem Menſchen nicht helfe, ſondern ſein Heil ganz andere Urſachen haben müſſen. Er fühlte (Lebensbeſchreibung S. 62), daß etwas Neues werden müſſe. Weiter kam er freilich vorläufig noch nicht. Er griff begierig nach

Schleiermachers Predigten, um weitere Aufklärung zu erlangen. Davon ſagt er aber: „Der mich erzeugt, hatte kein Brot für mich“. Und auch kein anderer Menſch hat ihm geholfen, ſondern nur der Herr durch die heilige Schrift, „und kein anderes Buch kann ſeine Stelle vertreten, Mutterſtelle mag nicht vertreten werden! Siehe, die heilige Schrift iſt eine Mutter, welche alle geiſtigen Kinder ernährt und ſtillet, bis ſie erreichen das Mannstum einer höheren Welt.“ Die Folge dieſer Umwandelung zeigte ſich nun zuerſt bei einer katechetiſchen Übung bei Profeſſor Müller. Harms verteidigte ſich beſcheiden, aber entſchieden, ohne verſtanden zu werden. Hierauf beſtand er das theologiſche Amtsexamen in Glückſtadt, Michaelis 1802, ehrenvoll, und wurde dann Hauslehrer bei dem Paſtor Dr. P. H. Schmidt in Probſteierhagen in Holſtein (dieſer geb. 27. Nov. 1763 in Hamburg, vorher Privatdozent und Adjunkt der philoſ. Fakultät in Kiel), wo er vier Jahre verblieb. Dieſe Jahre ſind nicht ohne Sorgen geweſen für ſeinen inneren und äußeren Menſchen, er nennt ſie Bräutigamsjahre und wünſcht, jeder möge in denſelben treu dienen, wie Jakob um die Rahel, bis der frohe Tag komme, da er mit der Gemeinde verbunden werde. Nachdem Harms zweimal vergeblich zur Wahl gepredigt, ward er im Jahre 1806 von der Gemeinde Lunden (Kreis Norderditmarſchen) mit Stimmenmehrheit zum Diakonus gewählt. Nachdem er mit ſeiner Verlobten, Magdalena geb. Jürgens, einer Jugendliebe, Hochzeit gehalten, zog er in Lunden ein und ward Sonntag nach Oſtern in ſein Amt introduziert. Mit Energie legte er ſich nun zunächſt auf die Predigtkunſt. Das Kirchengehen war ziemlich aus der Mode gekommen. Er ſah zu ſeiner Freude, wie von 14 zu 14 Tagen, der Diakonus hatte nur jeden zweiten Sonntag zu predigen, die Zahl der Hörer ſich mehrte. Auch in die Häuſer brachte er den Sauerteig des Evangeliums, gerufen oder ungerufen, doch nicht ohne Anlaß und wie es ihm nötig ſchien. Daneben ſtreckte ſich ſeine Fürſorge für ſeine Pfarrkinder nach allen Seiten hin. Er iſt ihnen Rechtsbeiſtand geweſen, Arzt auch zum Teil und hat ſich für ihre landwirtſchaftlichen und kommunalen Angelegenheiten intereſſiert. „Steht ein Pfarrer an der rechten Stelle in einer Landgemeinde, dann kreiſet alles um ihn, Leibliches und Geiſtliches.“

Sein Predigen wurde bald bekannt auch außerhalb der Parochie, und es erging an ihn die Aufforderung, eine Sammlung von Predigten herauszugeben. Es wurde darauf eingegangen, Subſkribenten geſammelt, und ein Kieler Buchhändler übernahm den Verlag der Winterpoſtille 1808, der 1811 die Sommerpoſtille folgte. Dieſe ſind zuſammen in mehreren Auflagen erſchienen und ſind ſogar ins Däniſche und Schwediſche überſetzt. „Mag dieſen Poſtillen noch etwas rationaliſtiſche Sünde ankleben“, Hbr 12, 1 — ſchreibt der Verfaſſer, „ein bedeutender Teil der Leſer iſt träg genug gemacht in ſeinem Lauf, daß er die ältere Ausgabe den ſpäteren vorzieht.“ — „Das Schriftſtellern iſt eine Schraube, die feſthält und weiter treibt.“ Dem erſten Verſuch folgten andere. Zunächſt zwei Katechismen. Das Chriſtentum in einem kleineren Katechismus, aufs neue vorgeſtellt und geprieſen, erlebte von 1809—1814 3 Auflagen, und erregte Senſation, obwohl einige an den neuen 10 Geboten Anſtoß nahmen. Der größere Katechismus dagegen: die Religion der Chriſten 1810, hat es nicht zu einer zweiten Auflage gebracht, doch meint der Verfaſſer da beſonders ſorgfältig gearbeitet zu haben. Auch eine Fibel verfaßte er und Übungen zum Überſetzen aus dem Plattdeutſchen ins Hochdeutſche, 1813, 2. Aufl. 1817. Beſonders berühmt wurde ſeine am Sonntag Sexageſimä 1814 gehaltene Predigt bei Gelegenheit des ausgeſchriebenen Dankfeſtes für den abgeſchloſſenen Frieden. „Der Krieg nach dem Kriege.“ 2 Auflagen im halben Jahr und wieder abgedruckt in Lebensbeſchreibung als Teil I. Er nahm hierin bezug auf das mancherlei Unrecht, das durch gewiſſenloſe Beamte dem Volke zugefügt worden und ſtellte das Thema: die Bekämpfung der einheimiſchen Landesfeinde; 1. welches ſind die Feinde, 2. welches ſind unſere Waffen, 3. welches ſind die Botſchaften an uns, in dieſen Krieg zu gehen. Auf die erſte Frage antwortete er, das ſind ſie, die ihre Hände ausſtrecken nach dem Gut des Landes, die ihre Schultern entziehen der Laſt des Landes, die ihre Augen vor beiden zuthun. Auf die zweite das beſſere Beiſpiel, das freie Urteil, die gerichtliche Klage. Auf die dritte, Stimmen der Seufzenden, der Nachwelt, vom Throne her, vom Altar. Er ſchließt: „So hab' ich geredet vor 100 oder 200. Ich möchte vor 1000, ich möchte heute vor dem ganzen Lande geredet haben.“ Die Predigt wurde auf Verlangen gedruckt und wieder gedruckt und erregte große Senſation, erwarb dem Verfaſſer Freunde und Feinde. Er wurde von der Regierung zur Verantwortung gezogen und wußte ſich zu verantworten und mit Thatſachen zu belegen. Eine Unterſuchungskommiſſion wurde ernannt und manches gebeſſert (die Predigt wurde abgedruckt in der Lebensbeſchreibung). Alles ſegnete den mutigen Prediger, der laut zu ſagen gewußt, was viele gedacht oder leiſe geklagt.

Im Sommer 1816 ward H. zum Archidiakonus an der Sct. Nicolaikirche in Kiel gewählt. Bei seinem Weggang aus Ditmarschen hinterließ er seinem Volk als Vermächtnis seine vermischten Aufsätze publizistischen Inhalts 1816, die 1853 mit andern kleinen Schriften neu herausgegeben sind. Am 4. Advent hielt er seine Antrittspredigt über Mal 2, 7: Was einem Priester obliege? (Zugleich mit der Wahlpredigt: Das Göttliche in der Vergebung, gedruckt 1816). Die Nachmittagsgottesdienste, die dem Archidiakonus gehörten, waren bisher wenig besucht. Allmählich nahm die Zahl der Zuhörer zu und wurde immer größer. Gottes Geist ruhte sichtbar auf diesem Prediger. Sein Vortrag war übrigens schmucklos, sein Organ eher unangenehm, sein Ton singend, dem Inhalte ging die Sentimentalität völlig ab. Von allem Süßlichen war er ein abgesagter Feind. „Die Harfe Davids kann ich nicht spielen, wohl aber seine Schleuder führen," sagt er.

Der Thesenstreit. Als das 300 jährige Jubelfest der Reformation 1817 herannahte, da hielt Harms es für die geeignete Zeit, dareinzuschlagen. Immer klarer und schärfer war seine Erkenntnis geworden, daß die Zeit von der Grundlage des Reformationsglaubens und damit von der Quelle des Heils abgewichen sei. Als fliegendes Blatt sandte er in die Welt: Das sind die 95 Thesen oder Streitsätze Dr. Martin Luthers, teuren Andenkens. Zum besonderen Abdruck besorgt und mit anderen 95 Sätzen, als mit einer Übersetzung aus 1517 in 1817 begleitet, Kiel 1817, 35 S. Es wurde zweimal in demselben Jahre gedruckt und ins Holländische übersetzt. Diese Thesen, gegen allerlei Irr- und Wirrnisse in der lutherischen Kirche herausgegeben, erklärte er sich bereit, weiter zu erklären, zu verteidigen, zu verantworten und, wenn ihm Irrtümer darin nachgewiesen würden, wolle er das Geständnis davon ebenso frei und frank in die Welt schicken, als diese Sätze. Der erste Satz: Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus spricht: „Thut Buße!" so will er, daß die Menschen sich nach seiner Lehre formen sollen; er formt aber die Lehre nicht nach den Menschen, wie man jetzt thut, dem veränderten Zeitgeist gemäß (2 Ti 4, 3; vgl. Thes. 4), traf recht ins Herz des so allgemein verbreiteten Pelagianismus. Die Menschen paßten im ganzen schon in den Lehrbegriff des Glaubens wie des Handelns (Th. 2); so reformierte man das Luthertum ins Heidentum hinein und das Christentum aus der Welt heraus (Th. 3: „Den Papst unserer Zeit nennen wir in Hinsicht des Glaubens die Vernunft, in Hinsicht des Handelns das Gewissen, welchem letzteren man die dreifache Krone aufgesetzt hat, die Gesetzgebung, die Belobung und die Bestrafung" (Th. 9). Gegen Gottes Wort: das Gewissen kann nicht, d. h. niemand kann sich selbst Sünden vergeben. Die Vergebung ist Gottes (Th. 11). Die Operation, das Gewissen abzuschneiden als einen Absenker vom Worte Gottes, ist geschehen, während keine Macht in der Kirche war (Th. 12 und 14). Hört das Gewissen auf zu lesen und fängt an selbst zu schreiben, so fällt das so verschieden aus, wie die Handschriften der Menschen (Th. 17). Der Begriff von göttlichen Strafen verschwindet ganz (Th. 18). Die Vergebung der Sünden kostete doch Geld im 16. Jahrhundert; im 19. Jahrhundert hat man sie ganz umsonst, denn man bedient sich selbst damit (Th. 21). In neuerer Zeit hat man den Teufel totgeschlagen und die Hölle zugedämmt (Th. 24). Ein Irrtum in der Tugendlehre erzeugt Irrtum in der Glaubenslehre; wer die Tugendlehre auf den Kopf stellt, der stellt die ganze Glaubenslehre auf den Kopf (Th. 25). Nach dem alten Glauben hat Gott den Menschen erschaffen; nach dem neuen erschafft der Mensch Gott (Th 27), vgl. Jes 44, 12—20. Die sogenannte Vernunftreligion ist entweder von Vernunft oder von Religion, oder von beiden entblößt (Th. 32). Die folgenden Thesen haben alle die Absicht, der Religion ihr selbstständiges Gebiet zu sichern. Daß niemand das feste Bibelwort uns drehe, dafür ist gesorgt durch unsere symbolischen Bücher (Th. 50). Auch die Worte unserer geoffenbarten Religion halten wir heilig in ihrerer Ursprache und betrachten sie nicht als ein Kleid, welches man der Religion ausziehen könne, sondern als ihren Leib, mit welchem vereint sie ein Leben hat. Eine Übersetzung aber in eine lebende Sprache muß alle hundert Jahre revidiert werden, damit sie im Leben bleibe (Th. 51, 52). Darauf gehen die Thesen auf die, unter Approbation des Generalsuperintendenten Adler herausgegebene Altonaer Bibel (v. Funke), Altona 1815, welche um ihrer rationalistischen Erklärung willen bereits von mehreren Seiten Angriffe erfahren hatte (1 Th. 55, 63); in ihr herrsche, wie das Volk sage, ein neuer Glaube — nach biblischem Sprachgebrauch, welcher tiefer gehe und schärfer bezeichne, — der Teufel (Th. 55, 56). Eine deutsche Übersetzung mit Erklärung deutscher Wörter versehen, heißt sie als Ursprache der Offenbarung ansehen; das wäre papistisch und abergläubig (Th. 54). Von da aus kommt er auf das schlaffe Kirchenregiment. Man soll die Christen lehren, daß sie das Recht haben, Unchristliches und Unlutherisches auf den Kanzeln, wie in den Kirchen- und Schulbüchern

nicht zu leiden (Th. 64); wenn ſonſt ſich niemand darum bekümmere, ſie zu beſorgen, das Volk werde es thun, was freilich weder Maß noch Ziel habe (Th. 65). Aber die Vernunft geht raſen in der lutheriſchen Kirche, weiſt Chriſtum vom Altar, ſchmeißt Gottes Wort von der Kanzel, wirft Kot ins Taufwaſſer, miſcht allerlei Leute beim Gevatterſtand, wiſcht die Aufſchrift des Beichtſtuhls weg, ziſcht die Prieſter hinaus und alles Volk ihnen nach und hat das ſchon lange gethan. Noch bindet man ſie nicht? Das ſoll vielmehr echt lutheriſch und nicht karlſtadtiſch ſein (Th. 71). Dann folgen Theſen gegen die Union (75—95); dieſe ſchließen damit, die evangeliſch-katholiſche Kirche, die ſich vorzugsweiſe am Sakrament halte und bilde, ſei eine herrliſche Kirche, ebenſo die evangeliſch-reformierte, die ſich vorzugsweiſe am Worte Gottes halte und bilde; aber herrlicher als beide die evangeliſch-lutheriſche. Als eine arme Magd möchte man die lutheriſche Kirche jetzt durch eine Kopulation reich machen. Vollziehet den Akt ja nicht über Luthers Gebein! Es wird lebendig davon und dann — Wehe euch (Th. 75). Wie ein Gewitter nach banger Schwüle brachten dieſe Theſen, welche nach ſo vielen Seiten hin einſchlugen, eine heilſame Erſchütterung hervor. Es entbrannte ein Streit über dieſelben, in welchem die Rationaliſten ſich zu der Bitterkeit des giftigſten Haſſes gegen den Verfaſſer forttreiben ließen, den ſie als Vernunfthaſſer, Finſterling, Pfaffen der Verachtung preisgaben. Aber von tiefer Blickenden wurden ſie als heilſames Ferment erkannt, eine bittere Arznei gegen die Glaubensſchwäche der Zeit (von Ammon). Ein großer Schriftenwechſel knüpfte ſich hieran, ca. 200 Broſchüren. Harms verteidigte ſie zunächſt in: „Briefe zur näheren Verſtändigung über verſchiedene meine Theſen betr. Punkte, nebſt einem namhaften Brief an Herrn Dr. Schleiermacher, Kiel 1818.

Der Oberhofprediger von Ammon in Dresden hatte in ſeiner Schrift: „Bittere Arznei wider die Glaubensſchwäche in unſerer Zeit", Dresden 1818, Harms mit hohem Lob begrüßt. Schleiermacher fühlte ſich dagegen veranlaßt, Klarheit über Werk und Ziel der Bewegung zu ſchaffen und ſchrieb deshalb einen offenen Brief an Ammon über ſeine Prüfung der Harmſchen Sätze 1818 (Werke I, S. 327). Schleiermacher, der Harms ſchützte, ohne mit ihm ganz einverſtanden zu ſein, ſandte Harms ſeine Streitſchrift und fügte dieſem einen Brief bei, den 18. Februar 1818, auf den Harms hier antwortet. Dieſer Brief Schleiermachers, bisher ungedruckt, iſt mitgeteilt von Dr. Heinrici (A. Tweſten nach Tagebüchern und Briefen, Berlin 1889, S. 310 mit vielem Anderen, was hierhergehört, auch ein Brief Schleiermachers S. 334 vom 12. Auguſt, vgl. Ztſch. d. G.f. Sch. G. Bd XX S. 273). Ferner veröffentlichte Harms noch: „Daß es mit der Vernunftreligion nichts iſt", Kiel 1819, und „Einige Winke und Warnungen, betreffend Angelegenheit der Kirche", Kiel 1820 (vgl. Schrödter, Archiv der Harmſchen Theſen oder Charakteriſtik der Schriften, welche für und gegen dieſelben erſchienen ſind, 1818, und Dr. Asmuſſen, Geſchichte des Theſenſtreits in Hengſtenbergs evangel. Kirchenzeitung, 1829, Nr. 257). Der Ausdruck der Theſen war ein kerniger und ſchlagender und drang bis in die unterſten Schichten des heilsbegierigen Volkes. Sie wirkten tief ins Leben hinein, brachten das Schwert bis ins innerſte der Familien, wo ſie ernſtliche Bekehrungen, aber auch unauflösliche Gegenſätze und manche Zwiſtigkeiten hervorriefen. Harmſianer und Antiharmſianer, ſo teilten ſich die Gemeindeglieder. Die Bewegung verbreitete ſich durchs ganze Land und weit nach Deutſchland hinein. Als aber der Staub gehäſſiger Leidenſchaften ſich verzogen hatte, erwieſen ſich dieſe Bewegungen als ein heilſamer Gährungsſtoff in der lutheriſchen Kirche. Es wurde Harms von der Regierung eine verantwortliche Erklärung abverlangt (Ev. Kirchenztg. 1829, Nr. 80). Er ging ſiegreich aus dieſem Kampfe hervor, und die noch unverkauften Exemplare wurden von der Regierung beſeitigt. Harms Stellung in der Kieler Gemeinde wurde immer bedeutender. Seine Verdienſte fanden immer mehr Anerkennung, die Zahl ſeiner Zuhörer wuchs. Auf der Univerſität war bei ſeinem Antritte noch, wie die Zeit es mit ſich brachte, der Rationalismus der herrſchende Geiſt, namentlich Eckermann und mit ihm Schreiter, der am Theſenſtreit als Gegner ſich beteiligte, hatten ihre Wirkſamkeit, während der orthodoxe Kleucker wenig beachtet wurde. Dagegen trat nun Tweſten ein, welcher ſeit 1814 mit großem Erfolge wirkte. Es ward geſagt: „Tweſten bekehrt ſeine Zuhörer, und Harms tauft ſie alsdann". Zur Univerſität hatte Harms kein amtliches Verhältnis, aber faktiſch iſt er bis an ſein Ende Univerſitätsprediger geweſen. Auf die Theologie Studierenden übte er dadurch beſonders Einfluß, daß er einen Kreis um ſich ſammelte. Er hielt jeden Montag Abend ein Kränzchen in ſeinem Hauſe und aus dieſem iſt ſein klaſſiſches Buch entſtanden: Paſtoraltheologie in Reden an Theologie Studierende, Kiel 1830, 3. Aufl. 1878, und wieder neu gedruckt nach der Originalausgabe von 1830, Gotha, Perthes, 2 Tl. 1873, und wieder 1896, ein Buch, das

billig auf dem Tiſche keines Predigers fehlen ſollte. — 1823 fühlte er, nach den großen Kämpfen, die er durchgemacht, eine Abſpannung, er war körperlich angegriffen und gemütskrank. Eine längere Reiſe brachte ihm indes Geneſung und vielfach Anregung und Befriedigung (Lebensbeſchreibung Kap. 9). Schon 1819 hatte er einen Ruf als evangeliſcher Biſchof nach Petersburg gehabt. Als er ablehnte, ſchenkten Gemeindeglieder ihm ein eigenes Haus. 1834 erging an ihn der Ruf als Schleiermachers Nachfolger zum Prediger an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, doch blieb er in ſeinem lieben Kiel. Nach Dr. Focks Tode rückte er 1835 in deſſen Stelle ein als Hauptpaſtor an St. Nicolai und Propſt der Propſtei Kiel. Vorher hatten erſt die philoſophiſche und dann die theologiſche Fakultät ihn zum Dr. kreiert hon. causa. Nur einmal, im Sommerſemeſter 1835 benutzte er das dadurch erlangte Recht, Vorleſungen an der Univerſität zu halten, er las über kirchliche Statiſtik der Herzogtümer Schleswig-Holſtein. Von der däniſchen Regierung ward er 1836 zum Ritter vom Danebrog und 1840 zum Danebrogsmann ernannt. 1841 feierte er ſein 25jähriges Jubiläum als Kieler Stadtprediger und erhielt bei der Gelegenheit den Titel Oberkonſiſtorialrat (Dorner, Blätter der Erinnerung, Kiel 1842). Es wurde das Stipendium Harmſianum bei dieſer Veranlaſſung gegründet. 1849 ſah er ſich genötigt, wegen Erblindung ſeine Ämter niederzulegen. Er fuhr indes fort, ab und zu zu predigen und diktierte verſchiedene Schriften, namentlich ſeine Lebensbeſchreibung. Am 1. Februur 1855 endlich ſtarb er eines ſanften Todes.

Harms war vor allem ein Prediger des Herrn „in Zungen zu reden gewaltig". Er hat es verſtanden, Hörer herbeizuziehen. Es war, wie bereits erwähnt, nicht äußere Beredſamkeit, aber der Inhalt feſſelte, ſchmucklos, wie er war. Körnige, goldene Weisheit, gegraben in dem Schacht des Gotteswortes, gewürzt in einer kräftigen tief und wahr empfindenden Menſchenſeele, ausgegeben in knapper ungeſucht volkstümlicher Form. Seines konfeſſionellen Standpunktes war er, in den Kämpfen, die er durchmachte, ſich immer klarer bewußt geworden, der auch entſchieden und ſcharf von ihm ausgeſprochen worden iſt. Es erſchienen von ihm Predigtſammlungen: Chriſtologiſche Predigten, 1820, in welchen er ſelbſt meint am beſten gearbeitet zu haben, Neue Winterpoſtille 1824. Neue Sommerpoſtille 1827. Die drei Artikel des Glaubens 1830—1834. Von der Heiligung, Kiel 1833. Von der Schöpfung, Kiel 1834. Die heilige Paſſion 1837. Das Vater-Unſer, 1838. Die Religionshandlungen, 1839. Die Bergpredigt 1841. Über die Bibel 1842. Die Offenb. Johannes, 1844. Die Augsburgiſche Confeſſion 1847. Troſtpredigten 1852, und nach ſeinem Tode herausgegeben von Dr. Wichern „Des Chriſten Glauben und Leben in 23 nachgelaſſenen Predigten", 1869, der dabei bemerkt: „Dieſer Jünger ſtirbt nicht." Außerdem eine große Menge Einzelpredigten. Von Bedeutung waren ſeine Abhandlungen: Mit Zungen reden, ThStK, 1833, und Les spirituelles retraites, die geiſtlichen Zurückzüge, Pelts Mitarbeiten, 1838, beide wieder abgedruckt in „Vermiſchte Aufſätze" und kleinen Schriften, Kiel 1853. Für den Unterricht in der Religion gab er heraus: Das Chriſtentum in einem kleinen Katechismus, Kiel 1810, 3. Aufl. 1814. Die Religion der Chriſten, in einem Katechismus aufs neue gelehrt, Kiel 1814. Diesjähriger Leitfaden in der Vorbereitung für Konfirmanden, Kiel 1820. Hoffmanns, Auslegungen der Fragſtücke im kleinen luther. Katechismus, Kiel 1822. Ein kleiner Kempis oder Leitfaden beim Konfirmandenunterricht, Schleswig 1822, und zugleich weiter ausgeführt mit angehängten Leſeabſchnitten, Weisheit und Witz in Sprüchen und andern kurzen Redensarten, Kiel 1850, für den Jugendunterricht überhaupt das Leſebuch: Schleswig-Holſteiniſcher Gnomon 1842, 3. Aufl. 1854, und der Scholiaſt, 1850. Ihn beſchäftigte ſehr ein neues Schleswig-Holſteiniſches Geſangbuch. Sein Entwurf dazu erſchien 1828. Geſänge für die gemeinſchaftliche und einſame Andacht. Auch verfaßte er Beleuchtung des Tadels, den das neue Berliner Geſangbuch erfahren, 1830. Er ſelbſt hat ſich mehrfach verſucht als geiſtlicher Liederdichter. Einige ſeiner Lieder ſind in neueren Geſangbüchern und Liederſammlungen aufgenommen z. B. „Dennoch iſt ein ſchönes Wort, Mein Engel weiche nicht, Ein Nam' iſt mir ins Herz geſchrieben ꝛc. ſein Königsgebet." — Hinſichtlich der ſpez. Seelſorge, ſagt er, daß er nicht von Haus zu Haus gerennt, d. h. ſie nicht aufgeſucht, doch gern geübt, worüber namentlich die von Neelſen herausgegebenen Briefe: Dr. Harms als Seelſorger, Kiel 1878, zu leſen ſind. Dahin gehören auch gewiſſermaßen ſein Geiſtl. Rat für Hebammen, 1824, Kiel, 2. Aufl. 1855. Eine beſondere Vorliebe hatte er für die plattdeutſche Sprache. Schon 1817 ſchrieb er: Henrik von Zütphen den Bloodtügen för unſen Globen und in den Kieler Beiträgen 1820, I, 292, iſt von ihm: „Von de plattdütſke Spraak, un warüm ſe bether iſt, as de hochdütſke.

Claus Groths Quickborn ward zuerſt mit Vorwort von Harms ausgeſandt. Bereits 1813 hatte er verfaßt: Übungen zum Überſetzen aus der Plattdeutſchen Sprache ins Hochdeutſche, 2. Aufl. 1818. In der Politik war ſeine Denkweiſe entſchieden monarchiſch abſolutiſtiſch. „Alle Verfaſſung, Konſtitution iſt gegen die Logik," ſagt er, „ein vermeintlich Drittes zwiſchen Regenten und Regierten giebt es nicht. Kein Regiment iſt ſo teuer, als Volksregiment, nirgends iſt weniger Freiheit, als wenn freies Volk das Geſetz macht. Die Stimmenmehrheit, die Majorität iſt eine Despotie, ſo unvernünftig, ſo launiſch, ſo grauſam unter Umſtänden, als weder Zar noch Sultan ſind. Verfaſſungen werden heute beſchworen, morgen beſchoren." „Nächſt dem Chriſtentum iſt die Monarchie das Beſte auf der Erde und iſt, was im Recht der Eid, im Regiment das einzig Heilige." Als aber die Rechte Schlewig-Holſteins Dänemark gegenüber in Gefahr kamen, ſtand er entſchieden mit jenem, wie er das ſo fromm als heldenmütig gegen Dr. Hengſtenberg auszuſprechen wußte (Hamburger Nachrichten 1851). „Er war ein Mann, welcher unter zahlreichen anderen Gaben auch das *χάρισμα προφητείας* im hohen Grad beſeſſen hat, ein Kirchenfürſt ſeiner Zeit, der in unſerer Zeit nicht ſeinesgleichen hat" (Steinmeyer). Am 25. Mai 1878 iſt in Kiel der hundertjährige Geburtstag feierlich begangen und eine Gedenktafel an dem Haus, das er einſt bewohnte, angebracht. Auf Aufforderung des Provinzialkonſiſtoriums wurde auch des Tages in den Kirchen am folgenden Sonntag gedacht (Dr. Fr. Volbehr, die Säkularfeier für Claus Harms an ſeinem hundertſten Geburtstag, Kiel 1878). **Carſtens.**

Harms, Ludwig, geſt. 1865. — Litteratur: Theodor Harms, Lebensbeſchreibung des Paſtors Louis Harms, Hermannsburg 1874; Zum Gedächtniß des ſel. P. Harms in den vierteljähr. Nachrichten 1866; Neue Ev. KZ 1865 Nr. 4; Allgem. KZ 1865, S. 758; Armknecht, Hermannsburg in ſeiner Bedeutung für die Hannoverſche Landeskirche, Hannover 1880; Herm. Knaut, Louis Harms ein Lebensbild, Göttingen 1899.

Georg Ludwig Detlev Theodor Harms, Paſtor in Hermannsburg und Gründer der Hermannsburger Miſſion, wurde am 5. Mai 1808 in Walsrode, einer kleinen Stadt des Fürſtentums Lüneburg, geboren. Sein Vater war dort Rektor der Schule und zweiter Prediger, ein Paſtor altrationaliſtiſchen Schlags, aber mit dem ſittlichen Ernſte und der Energie, welche dieſer Richtung in vielen ihrer Vertreter eignet, ein Mann des Geſetzes, der auch im Hauſe und in der Kinderzucht die Strenge des Geſetzes walten ließ, dabei mehr Lehrer als Paſtor, wie er denn das Unterrichten ſo liebte, daß er auch als Paſtor in Hermannsburg eine Privatſchule anlegte. Die Mutter Lucie Friederike, geborne Heinze, eine Predigertochter, war eine fromme Frau, edlen Gemüts, eine tüchtige Hausfrau und liebevolle Mutter. Ihre Söhne rühmen ihr auch beſonders die Gabe lebendiger und feſſelnder Erzählung nach, eine Gabe, die zumeiſt auf ihren Sohn Ludwig vererbt zu ſein ſcheint, der einen nicht geringen Teil ſeines Einfluſſes auf das Volk eben dieſer Gabe verdankt. Im Hauſe ging es bei der großen Zahl von Kindern (es waren ihrer zehn, von denen Ludwig das zweitälteſte), zumal in den Kriegsjahren, nur dürftig zu, und die Kinder wuchſen ſehr einfach auf, aber früh gut unterrichtet, in ſtrenger Zucht an Gehorſam und Wahrheit, an Entbehrung und fleißige Arbeit gewöhnt.

Im Jahre 1817 wurde der Vater als Paſtor nach Hermannsburg verſetzt, und Ludwig kam damit an den Ort, der der Schauplatz ſeines Lebens und Wirkens werden ſollte, und den, damals unbekannt, er durch ſeine Arbeit zu einem in der chriſtlichen Welt weithin bekannten gemacht hat. Hermannsburg iſt ein alter Ort, deſſen Anfänge bis in die Zeit der Billunge zurückreichen. Die Gegend iſt anmutig, obwohl ſie die Art der Lüneburger Heide nicht verleugnet; manche Erinnerungen an alte Zeiten haften ihr an. Die Bevölkerung trägt unvermiſcht und kräftig ausgeprägt den Charakter des niederſächſiſchen Stammes, ſpeziell des Lüneburger Bauern. Es gehört mit zu den beſonderen Führungen im Leben Harms, daß er in demſelben Kreiſe aufwuchs, der hernach ſein Arbeitsfeld werden ſollte, und daß er über dieſen Kreis nie hinausgekommen iſt. Fehlt es ihm deshalb, bei aller Großartigkeit ſeiner Pläne und ſo umfaſſend ſeine Wirkſamkeit wurde, doch an Weite des Blickes, haftet ſeiner ganzen Art eine unverkennbare Enge an, ſo iſt er dafür andererſeits um ſo feſter und tiefer in ſeines Volkes Eigenart eingewurzelt. Dieſes Volk kennt er, mit dem fühlt und lebt er, einer ihresgleichen; deshalb weiß er ihnen zu predigen, wie kein anderer. Man hat wohl geſagt, er ſei ſelbſt ein Lüneburger Bauer geweſen, und er ſelbſt hat gelegentlich ſeine Miſſion nicht ohne einen gewiſſen Stolz die „Bauernmiſſion" genannt.

Tiefere religiöſe Anregungen ſcheint er weder im Hauſe noch auf dem Gymnaſium in Celle, deſſen Prima er von 1825—27 beſuchte, empfangen zu haben. Oſtern 1827

verließ er das Gymnaſium mit dem Zeugnis eines beſonders begabten und tüchtigen Abiturienten und ging nach Göttingen, wo er bis Oſtern 1830 ununterbrochen Theologie ſtudierte. Seine Lehrer waren hauptſächlich Eichhorn, Pott, Planck und Lücke, doch hörte er auch reine Mathematik, und bei Ottfried Müller den Pindar und griechiſche Mythologie. Ich finde nicht, daß irgend einer ſeiner Lehrer einen beſonders lebhaften Eindruck auf ihn gemacht hat, auch Lücke nicht, der kürzlich erſt nach Göttingen gekommen, dort neues Leben zu wecken anfing. Überhaupt verraten die zur erſten theologiſchen Prüfung, Oſtern 1830, eingereichten Arbeiten auch nicht das geringſte von ſeiner ſpäteren Bedeutung. Allerdings erzählt ſein Bruder, gegen Ende ſeiner Studienzeit ſei er eines Abends über Jo 17 geraten, und da habe es ihn plötzlich durchleuchtet, wie ein helles Licht. Das, Vater, iſt das ewige Leben, daß ſie dich, daß du allein wahrer Gott biſt und den du geſandt haſt, Jeſum Chriſtum erkennen, dieſes Wort überwältigte ihn, wie einſt Luther das Wort: der Gerechte wird ſeines Glaubens leben. Er erlebte zum erſtenmale, daß Jeſus Chriſtus allein es iſt, der das Menſchenherz zufriedenſtellt! Von einer ſolchen Erweckung iſt aber in der für die Prüfung eingereichten Predigt auch nicht der leiſeſte Hauch zu ſpüren. Dieſe trägt ganz den Charakter des vulgären eudämoniſtiſchen Rationalismus. Sie hat zum Text Apoſtelgeſch. 6, 8—15; 7, 54—59, und will „den Chriſten im Kampfe für die Wahrheit beobachten". „Wahrheit iſt alles, was mit den Geſetzen der Schrift und der Vernunft übereinſtimmt." Sonſt iſt vom Inhalt der Wahrheit nicht die Rede. Chriſtus erſcheint in der Predigt nur als der Lehrer der Wahrheit und als unſer Vorbild, indem er ſelbſt für die Wahrheit gekämpft hat. Ein- über das anderemal wird betont, daß die Wahrheit Glück bringe, und dieſes Glück giebt das Hauptmotiv ab für den Kampf des Chriſten. Da an dem Bericht des Bruders, der auf Harms eigener Erzählung ruht, füglich nicht zu zweifeln iſt, wird man jene Erweckungsſtunde ganz an das Ende der Studienzeit legen müſſen, als die Predigt ſchon eingereicht war; auch wirkte ſich die damals gemachte Erfahrung wohl erſt allmählich aus. Jedenfalls vollzog ſich aber in den nächſten Jahren ein völliger Umſchwung in dem Leben des jungen Kandidaten, der bei der zweiten Prüfung 1833 als ein völlig anderer erſcheint. Seine Predigt dreht ſich jetzt ganz um das, was der Mittelpunkt ſeines Lebens geworden war, die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Chriſto, der für uns genug gethan hat. Bei allen Unvollkommenheiten läßt doch dieſe Predigt ſchon ſeine eigentümliche Begabung erkennen, und man ſpürt in ihr bereits die ergreifende Macht, die ſpäter ſo viele Tauſende ergriffen hat. Seinen Examinatoren ſcheint dieſe Umwandlung nicht behagt zu haben. Während der Examinand für ſeine ſonſtigen Leiſtungen das Prädikat „gut" erhält, wird die Predigt nur „faſt gut", die im dritten Examen 1837 ſogar nur „mittelmäßig" cenſiert und dem Kandidaten aufgegeben, eine andere Predigt einzureichen. Als Harms ſpäter im Jahre 1849 bei Gelegenheit ſeiner Anſtellung in Hermannsburg noch einmal vor dem Konſiſtorium predigte, fühlte ſich ſein damaliger Rezenſent (der Abt Rupſtein) dagegen ſo von der Macht der Predigt ergriffen, daß er „die Kritik gerne beiſeite legte".

Der Grundzug, der überall die Erweckungszeit kennzeichnet „das Bedürfnis des Menſchen nach einer Erlöſung von Sünde und Tod, der Glaube an die freie Gnade Gottes in Chriſto, die Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden durch den Glauben" (vgl. Thomaſius: Das Wiedererwachen des evangeliſchen Lebens, S. 1), dabei die Gleichgültigkeit gegen konfeſſionelle Unterſchiede, wo man nur Liebe zu dem Herrn Jeſus findet, die pietiſtiſche Weltflucht und das geringe Verſtändnis für die Kirche und ihre Ordnungen, läßt ſich auch bei Harms und in dem Kreiſe, in dem er faſt ein Jahrzehnt ſeines Kandidatenlebens zubrachte, erkennen. Er kam als Hauslehrer nach Lauenburg in das Haus des Kammerherrn von Linſtow, und bald war er in dem kleinen aber ſich zuſehends erweiternden Kreiſe von Erweckten, den er hier vorfand, mit ſeinem lebendigen Glauben, ſeinem in der erſten Liebe glühenden Eifer die eigentlich leitende Perſönlichkeit. Namentlich war er es, der hier zuerſt die Miſſionsſache anregte. Selbſt angeregt durch den Miſſionsinſpektor Richter in Barmen, mit dem er wie auch mit dem auf dem Gebiete der inneren Miſſion thätigen Grafen Recke-Vollmerſtein in lebhaftem Briefwechſel ſtand, gründete Harms 1834 in Lauenburg einen Miſſionsverein, der anfangs nur wenige Perſonen umfaßte, bald zunahm und Harms zum erſtenmale erfahren ließ, welche erweckliche Kraft gerade in der Miſſion liegt. Übrigens trieb der Verein nicht bloß Heidenmiſſion, ſondern auch mit dieſer zuſammen, was man heute innere Miſſion nennen würde. Er verbreitete auch Bibeln und Erbauungsſchriften und legte eine „chriſtliche Leihbibliothek" an. Anfangs mit Barmen in Verbindung, war der Verein dann bei der in das Jahr 1836 fallenden Stiftung der Norddeutſchen Miſſionsgeſellſchaft thätig und gehörte dieſer an. Die von Harms als

Schriftführer abgefaßten Berichte des Vereins gestatten, einen Blick in seine damalige Stellung zu thun. Sie zeigen eine lebhafte Begeisterung für die Sache des Reiches Christi, aber die Stimmung ist noch vorwiegend pietistisch. Harms weiß sich als Glied der lutherischen Kirche, legt aber dem Konfessionsunterschied keine Bedeutung für das Missionswerk bei. Zuerst hatte man beschlossen, die augsburgische Konfession solle der Missionsgesellschaft zu Grunde gelegt werden, dann beantragten aber die reformierten Mitglieder der Gesellschaft, diese Bestimmung fallen zu lassen. Harms spricht sich in dem Berichte von 1837 für diesen Wunsch der Reformierten aus.

Zu Michaelis 1839 kehrte Harms ins Elternhaus zurück und war den Winter über dem Vater bei seinen Arbeiten behilflich; er unterrichtete mit, predigte öfter und fing auch schon an, die Gemeinde seelsorgerisch zu besuchen. Dann kam er Ostern 1840 als Hauslehrer nach Lüneburg in das Haus des Landbaumeisters Pampel. In Lüneburg hatte sich damals bereits ein reges christliches Leben entwickelt, dessen Mittelpunkt der Senior Deichmann war, den Harms schon von Lauenburg aus oft besucht hatte. Jetzt wurde bald Harms selbst statt des schon alternden Deichmann die treibende Kraft dieses Kreises. Er predigte oft und bereits fingen seine Predigten an, auch aus weiteren Kreisen viele anzuziehen. Daneben war er auch als Seelsorger thätig; im Zuchthaus und im Krankenhaus hatte er freien Zutritt und besuchte außerdem auch, wo er nur konnte, Notleidende und Arme. Namentlich förderte er auch hier wieder die Missionssache. Dieser legt er schon damals die allergrößte Bedeutung für die kirchliche Entwickelung der Gegenwart bei, freilich nicht ohne daß sich in seine Gedanken der Glaube an ein tausendjähriges Reich, der ihn damals erfüllte, einmischt.

So gesegnet bereits seine Thätigkeit in Lüneburg war, so lebhaft sehnte sich Harms doch jetzt ins Pfarramt, aber bei dem großen Überfluß an Kandidaten war selbst an eine bescheidene Hilfspredigerstelle noch nicht zu denken. Ja es schien jetzt, als sollte seine Kraft der hannoverischen Landeskirche ganz verloren gehen. In Vertretung eines Lüneburger Geistlichen hatte Harms gerade an dem Sonntage zu predigen, an welchem die Danksagung für die verstorbene Königin Friederike vorgeschrieben war, und Harms las dabei nicht das vorgeschriebene Gebet, sondern sprach ein freies aus dem Herzen. Darüber zur Rechenschaft gezogen, erklärte er, er könne nicht anders als aus dem Herzen beten; ein gelesenes Gebet sei für ihn gar kein Gebet. „Was ich thue, und besonders was ich auf der Kanzel im Angesichte Gottes und der Gemeinde vorzunehmen habe, dahinein muß ich mein innerstes Wesen, meine ganze Seele legen, oder ich würde mir selber zum Heuchler werden und könnte vor Gott und der Gemeinde mein Auge nicht aufschlagen!“ Obwohl bezeugt wurde, daß das frei gesprochene Gebet die Gemeinde erbaut habe, glaubte das Konsistorium doch, solche Willkür nicht dulden zu können; es verbot Harms zu predigen und erklärte ihm, es werde auf seine Anstellung nicht eher Bedacht nehmen, als bis er Gewähr gegeben habe, daß er den Vorschriften seiner Oberen Folge zu leisten entschlossen sei. Ungefähr ein Jahr blieb Harms jetzt der Kanzel fern. In den von ihm angeregten Kreisen empfand man das schwer, und von mehreren Personen gelangte Fürsprache an das Konsistorium, das denn auch im Juni 1842 seine Verfügung zurücknahm, nachdem Harms versprochen hatte, „den Vorschriften seiner kirchlichen Oberen wie überhaupt so auch in liturgicis in Zukunft schuldige Folge zu leisten“.

Einen in der Zwischenzeit an ihn ergangenen Ruf zum Lehrer im Missionshause zu Hamburg, sowie einen zum Pastor in New-York hatte Harms abgelehnt; sein Wunsch ging auf ein Pfarramt unter seinen Lüneburgern, und der Wunsch sollte ihm endlich erfüllt werden. Sein alternder und kränklicher Vater wünschte ihn als Hilfsprediger zu haben, und das Konsistorium erfüllte die dahin gerichtete Bitte. Am 19. November 1844 wurde Harms ordiniert und trat am 2. Advent d. J. sein Amt in Hermannsburg an.

Der Gemeinde war er kein Fremder mehr. Wie schon früher hatte er, Michaelis 1843 von Lüneburg zurückgekehrt, seinem Vater auch im letzten Winter helfend zur Seite gestanden, aber jetzt doch erst begann seine eigentlich amtliche Wirksamkeit und damit auch bald eine Erweckung, wie sie der Norden Deutschlands noch nie gesehen. Sein Vater hatte ihm vorgearbeitet; die früher verwilderte Gemeinde war durch ihn wieder an kirchliche Zucht und Ordnung gewöhnt; vor allem aber die Liebe, mit der die Gemeinde an dem Vater hing, übertrug sich auf den Sohn und bereitete der unermüdlichen Arbeit desselben den Weg. Aber er arbeitete auch wie wenige gearbeitet haben, nicht bloß in der Predigt und in den Gottesdiensten, die den ganzen Sonntag ausfüllten, sondern namentlich auch in der Seelsorge, wo seine volkstümliche Art, mit den Leuten zu verkehren, seine gewinnende Freundlichkeit, seine Vertrauen erweckende Liebe zu den Armen und Elenden ihm fast mehr

noch als die gewaltigen Predigten die Herzen gewannen. Eigentümlich waren die Versammlungen, die Sonntag nachmittags in seinem Hause gehalten wurden. Es waren keine Konventikel, ja nicht einmal Erbauungsstunden, sondern eigentlich Besuche der Gemeindeglieder und eine gesprächsweise Unterhaltung mit diesen. Harms selbst schildert ihre Entstehung und ihre Art in einem Berichte vom März 1845: „Bald nach dem Antritte meines Amtes fanden sich häufig Personen der Gemeinde bei mir ein, welche sich weitere Auskunft über die vorgetragenen Wahrheiten des Christentums erbaten. Natürlich kamen diese vorzugsweise des Sonntags sowohl in der Zeit zwischen den beiden Gottesdiensten als nach dem Nachmittagsgottesdienste. Niemand war von mir eingeladen, keiner herzugezogen worden; jeder kam und ging zu welcher Zeit es ihm beliebte, von dem eigenen Bedürfnis getrieben. Daß aber jeder, der kam, freundlich aufgenommen und jedem die gewünschten Aufschlüsse nach Kräften gern gegeben wurden, versteht sich von selbst. Besonders erfreulich ist es, daß nicht allein die älteren Leute, sondern in ebenso reichem Maße auch die jüngeren Leute sich zu Gott gezogen fühlen und die Früchte des Geistes darin zeigen, daß sie das Herumtreiben auf den Straßen und in Wirtshäusern unterlassen, sich eines stillen, sittlichen und frommen Lebens befleißigen und die Sonntage in der Kirche und bei der Bibel und häuslicher Unterhaltung zubringen. Fast dasselbe läßt sich von den Schulkindern sagen, die mich ebenfalls fleißig besuchen, und denen ich dann biblische Bilder zeige und darüber erzähle. Es ist also für die mich Besuchenden weder Zeit noch Stunde bestimmt; der Sonntag ist aber der Tag, an welchem sie am meisten zu mir kommen, so daß allerdings vom Ende der Nachmittagskirche bis gegen Abend meine Stube nie leer wird; die einen kommen, die andern gehen. Die Unterhaltung geschieht in der gewöhnlichen plattdeutschen Mundart und verbreitet sich, je nach den Fragen, die gethan werden, über alle Gebiete des Christentums. Bald wird gesprochen über einzelne unverstandene Bibelstellen, bald über die täglichen Ereignisse im Lichte des göttlichen Wortes, bald über Kirchengeschichte, über Mission, über Mäßigkeit, über einzelne Erfahrungen u. s. w. — Übrigens wird weder gebetet noch gesungen, noch ein Abschnitt der Bibel erklärt, sondern alles bleibt in den Grenzen der Unterhaltung, wobei ich gewöhnlich, wenn es die Gelegenheit mit sich bringt, hier und da einmal eine Geschichte erzähle oder eine Karte z. B. von Palästina vorzeige, auch wohl ein anschauliches Bild u. dgl.". Zu Hilfe kam Harms dabei seine große Gabe volkstümlicher Erzählung und die meisterhafte Art, mit der er die plattdeutsche Sprache handhabte. Übrigens ging es bei diesen Unterhaltungen ungezwungen her. Harms, der überhaupt gern rauchte, ließ während derselben seine Pfeife nicht ausgehen. Eine Anzahl seiner Erzählungen in plattdeutscher Sprache hat sein Bruder Theodor unter dem Titel: „Honnig. Vertelln und Utleggen in sin Moderſprak von Louis Harms" (2. Aufl., Hermannsb. 1871) herausgegeben, während eine weitere Auswahl von Erzählungen meist von Missionsfesten und aus dem Missionsblatte in dem Buche: „Goldene Äpfel in silbernen Schalen" (14. Aufl., Hermannsb. 1898) gesammelt ist.

Die Hauptmacht lag doch in seinen Predigten. Harms Predigten, namentlich die Evangelienpredigten (13. Auflage, Hermannsburg 1896 — die Epistelpredigten, Hermannsburg 6. Aufl. 1895 — die hl. Passion, 5. Aufl. 1894, außerdem zwei Bände Nachlaßpredigten über die Evangelien, Hermannsbg. 1872, 2. Aufl. — über die Episteln, Hermbg. 1872 — sodann: Geistlicher Blumenstrauß, Predigten über das Leben Johannes des Evangelisten, das güldene ABC und das apostolische Glaubensbekenntnis 2. Aufl., Hermbg. 1874 — Festbüchlein, Betstunden und Predigten auf die drei Hauptfeste, Hermbg. 1871 — Brosamen aus Gottes Wort. 1. Bd., Hermbg. 1878 — 2. Bd. 1879 — alle diese sonstigen Predigten reichen übrigens an die Evangelien- und Epistelpredigten nicht hinan) gehören gegenwärtig zu den verbreitetsten Predigtsammlungen. Harms hat, wie kaum ein anderer seit Luther, es verstanden, dem Volke zu predigen, namentlich dem Landvolk. Volkstümlichkeit ist der Grundzug seiner Predigtweise. Diese ruht aber auf der Einfachheit, der Klarheit und darauf, daß alles in diesen Predigten konkret ist. Nach dem Rat, den er einmal einem Amtsbruder giebt: „Nennen Sie alles beim rechten Namen, daß man es mit Händen greifen kann, was Sie meinen, so konkret wie möglich, damit es nicht über den Köpfen hingeht" (Lebensbeschreibung S. 97), hat er selbst gehandelt. Homiletisch betrachtet sind die Predigten keine Kunstwerke. Die Themata sind meist nur Überschriften, die Teile nur lose aneinandergereiht, der Aufbau einfach, meist dem Text folgend. Auch die exegetische Seite ist nicht ihre Stärke; diese liegt in dem Eingreifen ins Leben. Harms predigt aus dem Leben und fürs Leben, wie wenige. Alles ist dabei auf seine Hörer berechnet, deren Leben, das Leben der Lüneburger Bauern, hat er überall vor Augen. Deren Sprache redet er auch, durch und durch jedem verständlich. Sind die Predigten auch

hochdeutsch gehalten, so sind sind sie doch sozusagen plattdeutsch gedacht. Man kann den Versuch machen, und Seite auf Seite lassen sie sich ohne Anstoß, ohne Änderung der Konstruktion, ja fast ohne Umstellung der Worte ins Plattdeutsche übersetzen. Nirgends verwickelte Konstruktionen, nirgends eingeschachtelte Sätze, alles klar und durchsichtig. Der Gedankenkreis der Predigten ist enge, dieselben Gedanken kehren oft, vielfach sogar mit denselben Worten wieder. Die Notwendigkeit einer gründlichen Bekehrung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Beweisung des Glaubens im christlichen Wandel, das ist im Grunde das Thema jeder Predigt. Harms kennt keine Rücksichten, weder auf mögliche Folgen noch auf mögliche Mißverständnisse. „Mit des heiligen Geistes Kraft, akkurat nach dem Wort, getrieben von der Liebe Christi, und dann ohne weiteres darauf und daran, und gesprochen wie einem der Schnabel gewachsen ist, und gethan, was man nicht lassen kann, und in jeder Seele eine Seele sehen, die Christus mit Blut erkauft hat, und die ihm gehört und die man ihm wieder gewinnen muß, das glaube ich ist der frische Lebensweg" (Lebensbeschr. S. 96). Rücksichtslos wird die Sünde gestraft, und so, daß dem Hörer keine Hinterthür offen bleibt, zur Bekehrung gedrängt, begeistert die Gnade Gottes gepriesen und mit fast massiver Realität (am stärksten tritt das in den ursprünglich im Missionsblatt erschienenen nachher unter dem Titel „Das Ende der Wege Gottes", 7. Aufl. Hermbg. 1897, besonders herausgegebenen Artikeln über die letzten Dinge hervor) die Verdammnis der Gottlosen und die Seligkeit der Gläubigen auf der neuen Erde ausgemalt, dann aber auch mit ganzer Macht auf Heiligung des Lebens gedrungen, ohne die aller angeblicher Glaube nur Heuchelei ist. Auch das ist wieder ganz konkret. Es werden nicht allgemeine Mahnungen zum christlichen Leben gegeben, sondern den Hörern wird Zug um Zug vorgemalt, wie sie ihr Leben einrichten sollen. Hier zeigt sich allerdings ein unleugbar gesetzlicher Zug bei Harms, der namentlich in seiner Lehre von der rechten Sonntagsfeier zu Tage tritt. Hier fühlt man auch die pietistische Enge seines Gesichtskreises. Tanzen, Kartenspiel u. s. w. wird ohne Einschränkung für Sünde erklärt, und während Harms für das Leben des Landvolks einen so gesunden Blick hat, fehlt ihm das Verständnis für das Leben der höheren Stände. Überhaupt neigt er dahin, die natürlichen Faktoren des menschlichen Lebens zu unterschätzen, ein Zug, der auch in seinem eigenen Leben, in der Rücksichtslosigkeit, mit der er seine Gesundheit aufs Spiel setzt, sowie auch in seiner Missionsleitung uns oft begegnet. Aber so ist es ihm auch gelungen in seiner Gemeinde und in dem Kreise, der ihm anhing, neue Sitte zu schaffen, und jeder, wer die Zähigkeit bäuerlicher Sitte kennt, wird darin vielleicht den größten Beweis der Macht sehen, die er mit seinen Predigten ausübte.

An äußeren Gaben mangelte es Harms dabei völlig. Seine Stimme war dumpf; kam er in Eifer, so überschlug sich die Stimme oft; seine Haltung auf der Kanzel hatte etwas steifes. Zumal in späteren Jahren, als seine von Natur starke Gesundheit bereits den übermäßigen Anstrengungen zu erliegen anfing, schien es oft, als reiche seine körperliche Kraft für eine Predigt nicht aus. Leise, fast tonlos fing er an, aber dann wuchs die Stimme und wurde immer gewaltiger, und jedem Worte fühlte man es an, daß es von Herzen kam. Niemand konnte sich dem Eindruck entziehen, daß hier volle Wahrheit war, daß hier aus vollem Herzensglauben heraus gepredigt wurde. Ihre Höhe erreichten seine Predigten daher auch im Gebet. Seine Gebete, sowohl die in den Predigten, wie die im Missionsblatt (sie sind gesammelt im „Gebetbuch für Missionsstunden", Hermbg. 1867) haben auch etwas sehr einfaches, sie sind nicht stürmisch, aber von der Gewißheit der Erhörung getragen. Auch sonst war Harms ein eifriger Beter, seine Gemeinde, auch die einzelnen Glieder derselben, trug er beständig auf dem Herzen. Er selbst giebt sich in der Predigt über die Epistel des 3. Advent das Zeugnis: „Wenn ich euch alle auf den Armen zu dem Herrn Jesu hintragen könnte und in den Himmel hinein, dann weiß ich, es bliebe keiner von euch draußen, und daß ich für euch alle noch lange bete, wenn ihr schon alle im Bette liegt, das weiß der Herr, der mich höret".

Die Frucht solcher Arbeit trat bald zu Tage. Es war keine methodistische Erweckung; trotz mancher Mängel, die Harms nicht verschwiegen hat, darf man sagen, es war eine wirkliche Umwandlung der Gemeinde. Regelmäßiger Kirchenbesuch, regelmäßige Hausandacht, strenge Sonntagsfeier wurde in der Gemeinde zur Sitte. Die Zahl der Kommunikanten wuchs, zuletzt waren es bei einer Seelenzahl von 2500 über 9000, darunter allerdings manche auswärtige. Aber auch die sittlichen Früchte fehlten nicht. In einer Untersuchungssache gab ein Gastwirt zu Protokoll: „Die Hermannsburger Holzarbeiter und Holzflößer seien wie umgewandelt, sie söffen und fluchten nicht mehr wie früherhin gewöhnlich, sondern lebten vernünftig, arbeiteten fleißig und gingen liebevoller mit einander

um". Die Liebesthätigkeit der Gemeinde, ihre Opferwilligkeit wurde wahrhaft großartig. Nicht bloß für die Miſſion ſteuerte ſie eifrig bei (H. ſchlägt bei der Viſitation von 1854 die von der Gemeinde für die Miſſionsſache gegebenen Opfer auf mindeſtens 24000 Mark an), auch ſonſt hatte ſie überall, wo es galt zu helfen, eine offene Hand. H. konnte bezeugen, daß es keinen Bettler in der Gemeinde gebe, und daß ihm außer dem Ertrag des Klingelbeutels jährlich 2100 Mark für Arme zugetragen würden. Auch über die Gemeinde hinaus erſtreckte ſich bald ſein Einfluß. Von außen ſtrömten ſo viele Zuhörer in die Kirche, daß die Zahl der Plätze vermehrt werden mußte, und ihrer vielen wurde Harms der geiſtliche Vater, der auch durch eine ausgebreitete Korreſpondenz ſelbſt in der Ferne ihr Berater blieb.

So ſchuf ſich Harms die Grundlage für die Miſſion, eine Miſſionsgemeinde, denn ſo hat er von Anfang an ſeine Miſſion ſich gedacht als gemeindliche, als landeskirchliche Miſſion. Schon als er noch Kollaborator war, kamen Bitten an ihn, ſelbſt eine Miſſionsanſtalt zu gründen, er lehnte das aber ſo lange ab, bis er im Jahre 1849 nach dem Tode ſeines Vaters auf den allſeitigen Wunſch der Gemeinde zum wirklichen Paſtor in Hermannsburg ernannt wurde. Dann aber griff er die Sache auch ſofort an. Was ihn bewog, ſich nicht einer beſtehenden Miſſionsgeſellſchaft anzuſchließen, ſondern ein eigenes Miſſionshaus zu gründen, hat er in einem Berichte an das Konſiſtorium ſelbſt dargelegt. Schon oft hätten ſich begabte junge Leute mit dem Verlangen an ihn gewendet, Miſſionar zu werden. Sie anderswo ausbilden zu laſſen, ſei unmöglich, da andere Miſſionshäuſer ſie nicht aufnehmen könnten. Auch habe er Bedenken gegen die Art, wie die Miſſion bis jetzt getrieben ſei. Dann entwickelt er den Gedanken der Kolonialmiſſion. Die Miſſionare ſollen zuſammenbleiben und nicht, wie bisher, zerſtreut werden. Sie ſollen im Heidenlande eine chriſtliche Kolonie bilden. Dann kann es nicht fehlen, daß ſie bald eine kräftige Gemeinde ſammeln, die dann eine zweite Kolonie nicht in weite Ferne, ſondern in der Nähe ausſendet, damit ſo eine zuſammenhängende Kette von Gemeinden entſtehe. Als Vorbild galt ihm die angelſächſiſche Miſſion in Deutſchland. Dem entſpricht es, daß nun die Miſſion nicht nur (ganz abweichend von den früher entwickelten Grundſätzen) feſt auf das lutheriſche Bekenntnis gegründet wird, die im Heidenlande zu gründende Gemeindekolonie nimmt auch die Ordnungen der Muttergemeinde mit hinüber. Sie iſt gleichſam ein Stück dieſer Muttergemeinde, und das Hermannsburg in Afrika lebt ebenſo wie das in der Lüneburger Haide nach der Lüneburger Kirchenordnung (vgl. F. Speckmann, Die Hermannsburger Miſſion in Afrika, Hamburg 1876, S. 15 ff.). Dem entſpricht es endlich auch, daß Harms ſeine Miſſion durchaus als landeskirchliche gedacht hat. „Der innigſte Wunſch meines Herzens," ſo ſchreibt er 1850 an das Konſiſtorium, „iſt nur, mit der Kirche, der ich von ganzer Seele angehöre, auch in Bezug auf das Miſſionshaus in organiſche Verbindung zu treten und für mich als Prediger und für meinen Bruder (Theodor Harms, der dem Miſſionshauſe als Inſpektor vorſtand) als Kandidaten dieſer Kirche wird der Wunſch ein unabweisbares Bedürfnis. Während daher in jetziger Zeit ſo viele der Kirche ſich entfremden, möchte ich gerade mich der Kirche mit dem Miſſionshauſe aufs innigſte anſchließen". So bittet er denn, das Konſiſtorium möge die Aufſicht über das Miſſionshaus übernehmen und die Lehrer an demſelben auf Vorſchlag ernennen. Er thue die Bitte um ſo zuverſichtlicher, „da ja die Heidenbekehrung ein echt kirchliches Werk iſt und erſt durch die Beſtätigung der Kirchenbehörde die rechte Weihe empfangen kann".

Nach beiden Seiten hin ſind die Gedanken Harms nicht verwirklicht. Zwar in den Verhandlungen über die Statuten der Miſſionsanſtalt hielt H. zähe an dem Wunſche feſt, dieſe der Landeskirche organiſch einzugliedern. Auch nachdem das Konſiſtorium die obige Bitte abgelehnt hatte, lauten die beiden erſten Paragraphen des von Harms verfaßten Statutenentwurfs: „§ 1. Das Miſſionshaus in Hermannsburg auf dem Grunde des vollen lutheriſchen Bekenntniſſes ruhend, iſt ein Glied der lutheriſchen Kirche, in specie der lutheriſchen Landeskirche im Königreich Hannover. § 2. Es ſteht demnach unter der Oberaufſicht und Oberleitung des hochwürdigen Konſiſtorii in Hannover; ſowohl in betreff der Lehre als der Perſonen der Vorſteher, Lehrer und Zöglinge. Die hohe Behörde beſtimmt, auf welche Weiſe und durch wen die Oberaufſicht geführt werden ſoll." Die kirchlichen Behörden hielten aber jede organiſche Eingliederung für unthunlich, und obwohl H. 1854 noch einen Verſuch machte, ſie zu erreichen, blieb doch in den wirklich beſtätigten Statuten nur eine Aufſicht über die Vermögensverwaltung der Anſtalt ſtehen. Ebenſowenig verwirklichte ſich der Gedanke der Kolonialmiſſion. Allmählich mußte die Miſſionsthätigkeit im weſentlichen in dieſelben Bahnen einlenken, welche die anderen Miſſionsgeſellſchaften innehielten.

Doch blieb sie in viel höherem Maße als andere eine gemeindliche und landeskirchliche Mission.

Mußte H. so auch auf die Verwirklichung seiner Lieblingsgedanken verzichten, so hat er doch das Wachsen seiner Mission noch gesehen. Freilich lange zu arbeiten sollte ihm nicht vergönnt sein. Ein Unfall beim Schlittschuhlaufen hatte ihm schon, als er noch Hauslehrer in Lauenburg war, ein rheumatisches Übel zugezogen, und ganz gesund ist er seitdem nie wieder geworden. Um so schneller mußte ihn dies Übermaß von Arbeit aufreiben. Von Schonung oder zeitweiliger Erholung war bei ihm keine Rede. Als er nicht mehr zur Kirche gehen konnte, ließ er sich im Rollstuhl hinfahren und hielt dennoch wie immer Gottesdienst. Zum letztenmal am 21. p. Trin. 5. November 1865. Am 14. November ging er heim.

Harms äußere Erscheinung war wenigstens in den späteren Jahren keine imponierende. Er war groß von Statur, aber seine Haltung gebeugt; sein abgemagertes Gesicht trug die Spuren innerer Kämpfe. Aber es lag ein tiefer Friede darüber, und die große Ruhe und Gelassenheit in seinem ganzen Auftreten hatte doch etwas Imponierendes. Aus seinen glänzenden tiefen Augen sprach eine Fülle von Liebe. Diese im Dienste des Herrn sich selbstverzehrende Liebe ist das Geheimnis seines Lebens gewesen und die Kraft seines Wirkens.

Außer den angegebenen Schriften sind nach seinem Tode noch herausgegeben: Die Auslegung der Psalmen (sie gehört zu dem besten, was wir von Harms haben); Auslegung der 1. Epistel St. Petri, Hermbg., 2. Aufl. 1870; Die Epistel an die Hebräer, Hermbg. 1871; Weissagung und Erfüllung 1872. In der mehrerwähnten Lebensbeschreibung hat die brüderliche Liebe, die sich von der geistigen Macht des Bruders ganz abhängig fühlt, ein Heiligenbild gezeichnet, in dem, weil die Schatten fehlen, auch das Licht nicht voll hervortritt Die vorstehende Darstellung hat namentlich auch die mir gütigst mitgeteilten Akten des hiesigen Konsistoriums benützt. **G. Uhlhorn.**

Harnack, Theodosius, gest. 1889. — Theodosius Harnack, Dr. und Professor der Theologie, hat als lutherisch-kirchlicher Theologe, als akademischer Lehrer und fruchtbarer Schriftsteller eine angesehene und hervorragende Stellung in der evangelischen Kirche eingenommen. Zunächst der evangelischen Kirche Rußlands, speziell der Ostseeprovinzen angehörend, hat er in diesem weit vorgeschobenen Posten deutsch-evangelischen Lebens das Hauptgebiet seiner gesegneten Thätigkeit gefunden und einen tiefgreifenden Einfluß auf die Entwickelung des theologisch-kirchlichen Lebens in seinem Heimatlande ausgeübt. Aber weit über die Grenzen seiner nächsten Heimat hat sich vermöge seiner engen Beziehungen zu den Vertretern der lutherischen Wissenschaft und Kirche in Deutschland, durch seine 13jährige akademische Wirksamkeit in Erlangen und seine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit sein Einfluß erstreckt.

Eine reich beanlagte, vielseitig begabte, für alle idealen Interessen aufgeschlossene Natur, hat Harnack die ihm von Gott verliehenen Gaben in unermüdlichem Fleiß zu harmonischer Entfaltung und charaktereller Ausprägung gebracht und sie in treuer Arbeit auf den ihm zugewiesenen Berufsgebieten fruchtbar verwertet. Eine Skizze seines Entwickelungsganges dürfte ein um so höheres Interesse beanspruchen, als die Stufen, die er in seinem kirchlich-theologischen Leben durchlaufen, zugleich die Entwickelungsstadien wiederspiegeln, durch welche Gott unsere evangelische Kirche in der Zeit geführt hat, in die sein Leben und Wirken fällt.

Theodosius Harnack wurde in St. Petersburg am 22. Dezember 1816 (3. Januar 1817) geboren. Sein Vater, ein echt deutscher ernstgerichteter Mann aus schlichtem Bürgerstande, widmete seine ganze Sorgfalt der Ausbildung seines einzigen Sohnes. In seiner geistigen Entwickelung rasch und gedeihlich fortschreitend, erwies sich dieser auch schon früh für geistliche Nahrung und Pflege in hohem Grade empfänglich. Das damals allenthalben wiedererwachende Glaubensleben hatte mit seinem Frühlingswehen auch die Kreise erfaßt, denen die Harnacksche Familie angehörte. In den herrnhutischen Betstunden und Goßnerschen Andachtsversammlungen suchten die gläubigen Christen Petersburgs vorzugsweise die Befriedigung ihres Erbauungsbedürfnisses. In diesen Kreisen wurden die ersten Keime des Glaubens in ihm geweckt und gepflegt und damit in den Boden des Pietismus gesenkt, wie er mit seiner Lebenswärme und Gefühlsinnigkeit, aber auch mit der ihm anhaftenden Unklarheit und Verschwommenheit in jenen Kreisen herrschte.

Im Jahre 1834 bezog er die Universität Dorpat, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Hier war nach Überwindung des Rationalismus durch Sartorius und

Kleinert eine positiv-evangelische bibelgläubige Richtung angebahnt worden. Mit vollem Ernst und Eifer gab sich Harnack seinem Studium hin, bei dem, wie es scheint, Busch ihn zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit anregend, Carlblom sein theologisches Denken vertiefend auf ihn eingewirkt, der Professor der praktischen Theologie, der nachmals in Livland so hochverdiente Bischof Ulmann aber wohl die Richtung in ihm angebahnt hat, in der sich seine spätere akademische und litterarische Thätigkeit vorzugsweise bewegte. Von der spezifisch studentischen Geselligkeit sich fern haltend, widmete sich Harnack mit voller Konzentration seiner Kraft dem Studium seiner Wissenschaft. Mit demselben Hand in Hand ging aber auch die Pflege seines geistlichen Lebens, für welches er auch noch in Dorpat eine Zeit lang Anregung und Förderung in den Betstunden der Brüdergemeinde suchte.

Nach Abschluß seiner Studien 1837 und einer vorübergehenden Thätigkeit als Hauslehrer in einer adeligen Familie Livlands führte ihn sein wissenschaftliches Streben nach Deutschland, wo er in Berlin, Bonn und Erlangen seine Studien fortsetzte. Neben den Beziehungen zu den Theologen, die ihm als Führer bei seinen wissenschaftlichen Arbeiten dienten und unter denen Nitzsch besonderen Einfluß auf ihn geübt, pflegte er dieselben auch mit hervorragenden Geistlichen, und schloß sich namentlich dem Hofprediger Strauß in Berlin und dem Elberfelder Krummacher an. Den nach Dorpat zurückgekehrten jungen Theologen sehen wir nun auf der von ihm erwählten akademischen Laufbahn in kurzer Zeit von Stufe zu Stufe fortschreiten. Schon im Jahre 1842 war seine Schrift „Jesus der Christ, oder der Erfüller des Gesetzes und der Propheten, ein biblischer Versuch" erschienen. Es folgte ein Jahr darauf seine Dissertation „Commentationum in prologum evangelii secundum Joannem particula I", nach deren Verteidigung er die venia legendi erhielt und sich als Privatdocent für den damals vakanten Lehrstuhl der praktischen Theologie habilitierte. Im Jahre 1844 wurde er nach abgelegtem Examen und auf Grund seiner Disputation über die Schrift „Die Idee der Predigt, entwickelt aus der Idee des protestantischen Kultus" zum Magister promoviert. 1847 erhielt er nach Verteidigung seiner Dissertation „De theologia practica recte definienda et adornanda" den Doktorgrad und wurde im selben Jahr zum außerordentlichen, 1848 zum ordentlichen Professor der praktischen Theologie ernannt.

Mittlerweile hatte sich der in der Entwickelung unserer Kirche naturgemäß begründete Fortschritt vom Pietismus zu dem kirchlich konfessionellen Luthertum auch in Dorpat vollzogen. Das war wesentlich unter dem Einfluß des geist- und charaktervollen Philippi geschehen, der seit 1841 als Professor an der baltischen Hochschule wirkend, den kirchlichen Standpunkt mit einer Wärme und Überzeugungskraft vertrat, durch welche auch die übrigen Glieder der Fakultät und die Geistlichkeit des Landes in dieselben Bahnen gelenkt wurden. Auch Harnack folgte dem durch die ganze Kirche hindurchgehenden Zuge der Zeit. Sein geistliches Leben und theologisches Bewußtsein war aber zu fest und selbstständig entwickelt, als daß er in äußerlicher Weise dem auf ihn sich geltend machenden Einfluß hätte nachgeben können. In ernste Geistesarbeit und in heißes Ringen hineingetrieben, mußte er selbstständig den Prozeß durchmachen, bei dem er es als ein immer klarer hervortretendes und unabweisliches Postulat seines Glaubens erkannte, sich von dem schwankenden Boden des Subjektivismus zu lösen und auf den festen Grund der objektiv-realen Heilsthatsachen und Wahrheiten zu stellen, wie das Wort Gottes sie uns bezeugt und unsere Kirche sie zum Inhalt ihres Bekenntnisses gemacht hat. Bereits in seiner Schrift „Die Grundbekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche" (1845) tritt der von ihm genommene konfessionelle Standpunkt klar und lebendig hervor. Von demselben Geiste waren auch seine Vorlesungen getragen und durchdrungen. In denselben spiegelte sich die Eigenart seines Wesens charakteristisch wieder. Derselben entsprechend lag der Einfluß, den er auf seine Hörer übte, nicht sowohl in der Kraft schöpferischer Gedanken, als in der tiefeindringenden Erfassung und maßvoll abwägenden Beurteilung seines Gegenstandes, in der geistvollen Entwickelung und feinsinnigen Durchführung seiner Gedanken, welche, verbunden mit einer äußerst lebendigen, vielfach glänzenden Form der Darstellung, seine Zuhörer ebenso anzog und fesselte, als in das tiefere Verständnis des Gegenstandes hineinzog und für denselben erwärmte und begeisterte. Seine Vielseitigkeit und hohe theologische Leistungsfähigkeit bewährte Harnack in seiner damaligen Dorpater Lehrthätigkeit namentlich auch dadurch, daß er in den letzten Jahren derselben nach dem Ausscheiden Philippis aus der Fakultät von der praktischen zur systematischen Theologie übergehend die Dogmatik und Ethik in seinen Vorlesungen behandelte.

Neben der Profeſſur bekleidete Harnack auch ſeit 1847 das Amt eines Univerſitätspredigers. Was als für ſeine Vorleſungen charakteriſtiſch bemerkt wurde, gilt im ganzen auch von ſeinen Predigten. Nicht mit wuchtig packender Kraft hat er auf der Kanzel gezeugt. Aber durch das tiefe Eindringen in den Text, durch geiſtvolle Auslegung und pſychologiſch feine Anwendung des Schriftwortes hat er in ſeinem lebendigen Zeugnis von dem Troſt und der Kraft des Evangeliums der Gemeinde geiſtliche Anregung und heilſame Nahrung ihres Glaubenslebens geboten.

Der lebendige geiſtvolle Prediger war zugleich ein hervorragender Liturg, der mit äſthetiſch vollendetem Vortrage und weihevoll prieſterlicher Würde ſeines Amtes am Altar wartete und die reichen liturgiſchen Schätze, die ſich ihm bei ſeinen mit beſonderer Liebe gepflegten Studien der Kultusgeſchichte erſchloſſen, in dieſem ſeinem Amte treu verwertet hat. Auch in weiteren Kreiſen wußte er das liturgiſche Intereſſe anzuregen. Unter ſeinem Vorſitz trat in der livländiſchen Synode ein liturgiſches Komitee zuſammen, um Material für reicheren Ausbau und harmoniſchere Ausgeſtaltung des Gottesdienſtes zu ſammeln. Die Früchte ſeiner die Zwecke dieſes Komitees fördernden Arbeit hat Harnack in ſeinen „liturgiſchen Formularen zur Vervollſtändigung und Reviſion der Agende für die evangeliſche Kirche in Rußland“ (1872—1874) niedergelegt, welche der abſchließenden Arbeit der livländiſchen Synode (1885) und der aus ihr hervorgegangenen, jüngſt (1898) eingeführten revidierten Agende für die evangeliſchen Gemeinden des geſamten ruſſiſchen Reichs zu Grunde gelegen haben.

Doch noch in anderen centraleren und tiefer ins Leben der Kirche eingreifenden Fragen hat die livländiſche Synode Harnacks treue Mitarbeit erfahren. Im Kampfe mit dem hier und da in der Geiſtlichkeit noch vertretenen Rationalismus und dem in weiten Kreiſen herrſchenden Pietismus galt es der konfeſſionell-kirchlichen Richtung auch unter den Paſtoren Livlands die Bahn zu brechen. An den darauf bezüglichen Verhandlungen hat ſich Harnack lebhaft beteiligt und namentlich durch ſeine Vorträge über die Kirche, ihr Weſen, ihre Merkmale u. ſ. w. weſentlich zur Klärung der obſchwebenden Fragen und zur Begründung des kirchlichen Standpunktes beigetragen. In engem Zuſammenhange mit dieſen Fragen ſtanden die die livländiſche Landeskirche tief bewegenden Verhandlungen über das Verhältnis der lutheriſchen Kirche zu Herrnhut. Die eigenartige Societätsgeſtalt Herrnhuts in Livland mit ſeiner Gnadenwahl, ſeinem Spezialbund, ſeinem Los und ſeiner Separation und den daraus hervorgehenden, die Gewiſſen verwirrenden und die Kirche zerſetzenden Wirkungen auf das Volk machten den Kampf gegen dieſes Inſtitut zu einem unvermeidlichen. In dieſem den livländiſchen Paſtoren durch ihr Amtsgewiſſen aufgenötigten Kampfe hat Harnack im Bunde mit den ihm gleichgeſinnten Männern des Amtes und Regiments im Vordertreffen geſtanden und das gute Recht der lutheriſchen Kirche den ſektiereriſchen Eindringlingen gegenüber in ſeiner Schrift „Die lutheriſche Kirche Livlands und die herrnhutiſche Brüdergemeinde“ erwieſen (1860).

Dieſe Schrift iſt bereits in Erlangen verfaßt, wohin Harnack, einem ehrenvollen Rufe folgend, 1853 übergeſiedelt war. Der damals in der Vollkraft ſeines Lebens ſtehende Theologe war damit in den Mittelpunkt lutheriſcher Wiſſenſchaft und deutſch-evangeliſchen Lebens geſtellt und an der Seite der Koryphäen lutheriſcher Theologie, eines Hofmann, Delitzſch und Thomaſius, zur Mitarbeit an einer theologiſchen Fakultät berufen, die zu jener Zeit eine bedeutende Anziehungskraft ausübte und Scharen lernbegieriger Schüler um ſich ſammelte. Es war ein bedeutungsvoller Wirkungskreis, der ſich ihm daſelbſt eröffnete, und eine fruchtbare litterariſche Thätigkeit, die er in jener Periode ſeines Lebens entfaltete. In ſeiner 1854 erſchienenen Schrift „Der chriſtliche Gemeindegottesdienſt im apoſtoliſchen und altkatholiſchen Zeitalter“ hat er die gottesdienſtlichen Ordnungen in dieſer für die Kultusgeſchichte grundlegenden Zeit einer eingehenden Unterſuchung unterzogen und in konſtruktiver Entwickelung dargelegt. In ſeinem 1855 an Julius Müller gerichteten Sendſchreiben „Die Union und ihr neueſter Vertreter“ hat er die Stellung der lutheriſchen Kirche zur Union entſchieden gekennzeichnet und klar begründet, und damit im Namen der bekenntnistreuen Lutheraner eine Loſung abgegeben, der ſeine Geſinnungsgenoſſen freudig zuſtimmten. Es folgte 1856 „Der kleine Katechismus M. Luthers in ſeiner Urgeſtalt kritiſch unterſucht und herausgegeben“, 1862 „Die Kirche, ihr Amt und Regiment“, eine in kurze Paragraphen gefaßte Darlegung der lutheriſchen Lehre vom Amt, die der Verfaſſer im Gegenſatz zu dem romaniſierend überſpannten und liberaliſtiſch verſchwommenen Amtsbegriff entwickelt.

Alle bisher erſchienenen Schriften aber überragt an Bedeutung ſein weitangelegtes 1862 im erſten Bande erſchienenes Werk „Luthers Theologie mit beſonderer Beziehung

auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre", in welchem er die Früchte seiner langjährigen Lutherstudien niederlegte. Wie er durch dieses Buch das Verständnis Luthers bei seinen Zeitgenossen in hervorragender Weise gefördert, so hat die Versenkung in die Schriften Luthers, in denen er wie wenige zu Hause war, auch ihm selbst reichen Segen gebracht und ihn in seinen theologisch-kirchlichen Anschauungen gestärkt, geklärt und gefestigt.

Im Jahre 1866 führte ein Ruf der Dorpater Universität Harnack aus Erlangen wieder in seine alte Heimat und die dort früher geübte Berufsthätigkeit zurück. In kollegialer Gemeinschaft mit den übrigen Dorpater Theologen v. Oettingen und v. Engelhardt, Volck und Mühlau eng verbunden hat er hier noch 9 Jahre seines akademischen Berufs gewartet und in dieser Zeit auch wiederum der livländischen Geistlichkeit als altbewährter Freund und Berater treu zur Seite gestanden. Namentlich hat in den schweren Gewissenskonflikten, welche die Rückbewegung der in den 40er Jahren von ihrer Kirche abgefallenen und nun reuig aus der griechischen Kirche zu ihr zurückstrebenden Konvertiten den Pastoren bereitete, Harnacks gewichtiges Wort und seine Beleuchtung der hier in Betracht kommenden Fragen auf Synoden und Konferenzen wesentlich zur Klärung der Anschauungen beigetragen und tiefgehenden Einfluß auf die dort gefaßten Beschlüsse gehabt. Auch in anderen Fragen hat er sich lebendig an den Verhandlungen und Beratungen der theologischen und kirchlichen Kreise beteiligt. Wie seine in Gemeinschaft mit Harleß 1869 herausgegebene Schrift „Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln" ihre Veranlassung mit in den konfessionellen Kämpfen der livländischen Kirche gehabt, so ist sein Buch „Die freie lutherische Volkskirche" (1870) auch aus einem Vortrage entstanden, den er auf einer livländischen Pastoralkonferenz über diese Frage gehalten.

So hat er als akademischer Lehrer, als Berater der Kirche und als theologischer Schriftsteller in rastlosem Eifer fortgearbeitet, als ihn 1872 ein schwerer Krankheitsanfall traf, der ihm freilich noch eine Zeit lang die Fortführung seiner akademischen Thätigkeit gestattete, 1875 aber, da er sich doch zu empfindlich in ihr gehindert fühlte, zur Niederlegung seiner Professur nötigte. Seitdem hat er in seiner physischen Kraft geschwächt, aber ohne wesentliche Schmälerung seiner geistigen Gestaltungskraft in der Stille ein innerlich reiches und an litterarischer Produktion ungemein fruchtbares Leben geführt. In der Herausgabe seiner „praktischen Theologie" 2 Bde 1877 und 1878 und seiner 1882 apart erschienenen „Katechetik- und Katechismuserklärung" hat er die reife Frucht seiner Lebensarbeit der Mit- und Nachwelt dargebracht. In einer wissenschaftlich ebenso fein und sorgfältig durchgearbeiteten, wie praktisch anregenden und fruchtbaren Behandlung seines Gegenstandes leitet der Verfasser aus dem Wesen und der Geschichte der kirchlichen Lebensfunktionen die maßgebenden Direktiven für die gedeihliche Ausübung derselben ab. Indem er alle Erscheinungen in der Geschichte und im Leben der Kirche auf die ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien zurückführt und sie kritisierend und rektifizierend ins rechte Licht stellt, giebt er dem Leser den rechten Standpunkt zu ihrer Beurteilung, wie auch die richtigen Gesichtspunkte für ihre Behandlung. Mit der sichersten und umfassendsten Beherrschung des Stoffes verbindet er eine wahre Meisterschaft der Darstellung, die immer gedankenreich und geistvoll, vielfach geradezu glänzend genannt werden muß, und läßt dabei das ethische Element allenthalben in einer Weise zur Geltung kommen, daß den zum Dienst des Amts Berufenen ihre hohen Lebensaufgaben ebenso anspornend und begeisternd vor die Seele gestellt, als sie zu ernster Selbstprüfung angeleitet werden und sich so im tiefsten und umfassendsten Sinn innerlich gefördert sehen. Neben diesem seinem großen Werke hat er einen Teil der praktisch-theologischen Disziplinen (Liturgik und Pastoraltheologie) in Zöcklers „Handbuch der theologischen Wissenschaften" bearbeitet, auch gelegentlich noch in die in seiner Umgebung besonders ventilierten theologischen Zeitfragen eingegriffen, so in der Broschüre „Über den Kanon und die Inspiration der h. Schrift: Ein Wort zum Frieden" (1885). Endlich hat er auch nach mehr als zwanzig Jahren dem ersten Band seiner Luther-Theologie einen zweiten (1886) folgen lassen. Macht sich hier auch eine Abnahme der vollen Beherrschung des Stoffes und der früher so glänzend bewährten Gestaltungskraft einigermaßen fühlbar, so fehlt es doch nicht an Partien, in denen die Lebendigkeit und Frische der Darstellung an seine besten Zeiten erinnern. In dieser seiner letzten Schrift hat er sich auch gedrungen gefühlt, seiner abweichenden Stellung der neueren theologischen Richtung gegenüber klaren Ausdruck zu geben, mit der sich auseinanderzusetzen er bisher keine Veranlassung gehabt.

Auf ein reichgesegnetes Leben konnte er am Abend desselben zurückschauen, reich gesegnet in seinem beruflichen Wirken nicht nur, sondern auch im Hause und in der Familie. Zweimal vermählt hat er mit seiner ersten Frau die Zeit seines fröhlichen Aufstrebens

und der Vollkraft seines Wirkens durchlebt, und ist er von der zweiten von der Höhe in den Abend seines Lebens hineingeleitet worden. Reicher Segen ist ihm auch in seinen Kindern erblüht. Mit seltener Hingebung und Treue hat er sie unterwiesen und erzogen, ebenso aber auch mit Stolz und Freude die Früchte seiner väterlichen Fürsorge an ihnen schauen dürfen. Alle vier seiner Söhne, in ihrem erfolgreichen Streben mit den höchsten akademischen Ehren gekrönt, hat er in eine geeignete Lehrthätigkeit hineinleiten können und sie eine in ihrer Sphäre hervorragende Stellung einnehmen sehen.

Von dankbarer Liebe und Verehrung getragen und von treuen Händen gestützt und gepflegt hat er nach kurzer Krankheit am 11./23. September 1889 sein greises Haupt im Tode geneigt und ist zu der Ruhe eingegangen, die Gott seinem Volke bereitet hat.

F. Hoerschelmann.

Harrach v., Graf Karl Philipp, gest. 1878, der in Österreich, besonders in Böhmen angesessenen gräfl. Harrachschen Familie angehörig, verlebte den größten Teil seines Lebens in Preußisch-Schlesien, und hat sich nebst seinem nahen Verwandten, dem ehemaligen Breslauer Fürstbischof, Grafen von Sedlnitzky, auf dem Gebiet der inneren Mission und des kirchlichen Lebens in anspruchsloser Wirksamkeit nicht geringe Verdienste um die Förderung des Reiches Gottes erworben.

Am 16. November 1795 in Prag geboren, wo sein Vater Graf Ferdinand, vermählt mit Christiane Freiin v. Rayski, sich damals aufhielt, wurde er von diesem für die militärische Laufbahn bestimmt. Nachdem er einige Jahre in der Salzmannschen Erziehungsanstalt zu Schnepfenthal in Thüringen, wohin ihn sein Vater trotz seines katholischen Bekenntnisses gebracht, den ersten Unterricht empfangen, bezog er die k. k. Ingenieur-Akademie in Wien, von wo er im Jahre 1813 in die österreichische Armee eintrat. Er machte die Feldzüge von 1813 und 1814 mit und verblieb demnächst noch im Militärdienst. Da ihm aber derselbe auf die Dauer keine volle Befriedigung gewährte nahm er Anfang der zwanziger Jahre seinen Abschied, kaufte sich mit dem Gute Rosnochau bei Oberglogau in Preußisch-Schlesien an und widmete sich nun ganz der Landwirtschaft, welchem Beruf er bis zu seinen letzten Lebensjahren, die er teils auf seinem später erworbenen Gute Groß-Sägewitz im Kreise Breslau, teils in Berlin und Breslau verlebte, eifrig oblag.

Er war in erster Ehe seit 1831 mit Therese Gräfin Sedlnitzky, einer Brudertochter des Grafen Leopold Sedlnitzky, resignierten Fürstbischofs von Breslau, aus welcher Ehe der als Maler berühmte Graf Ferdinand von Harrach stammt, zum zweitenmal seit 1838 mit Isabella Freiin v. Pfister, aus welcher zwei Söhne, Graf Leopold, geb. 1839, und Graf Ernst, geb. 1845, gest. 1896, stammen, vermählt. Sein Übertritt zur evangelischen Kirche bereitete sich im Stillen unter dem Einfluß verschiedener im lebendigen Glauben stehender Männer, mit denen er in innigerem Verkehr stand, besonders aber unter den tiefen Einwirkungen, die sein Herz und Gemüt durch das Glaubensleben seiner zweiten Gemahlin erfuhr, ganz allmählich vor. Obgleich die beiden älteren Söhne noch in der katholischen Kirche getauft waren, wurde doch deren Erziehung schon im evangelischen Sinn geleitet. Lange Jahre hindurch hat er bereits vor seinem förmlichen Übertritt sich zu den evangelischen Gottesdiensten gehalten. Im Jahre 1852 hielt er sich mit seiner Familie in Italien auf. Bei einem Abendmahlsgottesdienst, den er am Gründonnerstag in der Kapelle der preußischen Gesandtschaft zu Neapel beiwohnte, machte die von dem Gesandtschaftsprediger Remy gehaltene Predigt einen solchen Eindruck auf ihn, daß er sich sofort zum Übertritt entschloß und denselben demnächst durch die Teilnahme an dem hl. Abendmahl vollzog.

Aber nicht bloß für seine Person und für sein Haus wollte er die Gnadensegnungen, die ihm die evangelische Kirche in ihren Gnadenmitteln bot, empfangen haben und im Dienste seines Herrn und Heilandes verwerten. Er fühlte sich gedrungen, durch Verwendung eines beträchtlichen Teils seiner irdischen Güter, die er nur als vom Herrn zu Lehn empfangen ansah, für Zwecke des Reiches Gottes und für Veranstaltungen zur Hebung des christlichen und kirchlichen Lebens dem Herrn das schuldige Dankopfer für die ihm von der evangelischen Kirche im reinen Wort und Sakrament gebotenen Segnungen darzubringen. Für diese seine dankbare Liebe, die aus einem lebendigen Herzensglauben stammte, wurde ihm immer von neuem kräftige Anregung gegeben und ein weites Feld der Bethätigung eröffnet durch den Vater der inneren Mission, Dr. Wichern. Dessen erste Bekanntschaft machte er im Jahre 1847 bei der Bekämpfung des durch den Hungertyphus in Oberschlesien eingetretenen Notstandes. Er erfuhr dabei die Mitwirkung Wicherns infolge seiner

Vorstellung beim Ministerium wegen der nötigen Maßnahmen zur Bekämpfung jenes Notstandes, während die finsteren Mächte aus dem Abgrund überall gegen Thron und Altar, Haus und Herd sich erhoben und unergründliche Tiefen eines gottentfremdeten, in Unglauben versunkenen Lebens in unsrem Volk sich aufthaten. Dr. Wichern hat dem Unterzeichneten wiederholt selbst bezeugt, daß ihm Graf Harrach seitdem bei seinen Sorgen und Mühen auf dem Gebiete der inneren Mission in aller Stille stets ein treuer Helfer und Mitarbeiter gewesen sei. Während seines zeitweiligen Aufenthalts in Berlin beteiligte er sich mit seinen reichlich gespendeten Liebesopfern an den Arbeiten und grundlegenden Einrichtungen für innere Mission. Dasselbe that er, als er später für immer seinen Winteraufenthalt in Breslau nahm, als es sich darum handelte, seitens des Stadtvereins für innere Mission eine Herberge zur Heimat und ein Vereinshaus zu gründen, zu welchem Zweck Pastor von Cölln aus Belgrad in Serbien auf Wicherns Rat berufen wurde. Ohne die umfangreiche Hilfe, welche Graf Harrach durch Darbietung eines Hauses und beträchtlicher Geldsummen geleistet hat, wären jene Unternehmungen nicht zu stande gekommen. An der Wand des großen Saales des Breslauer Vereinshauses (Holteistr. 6/8) befindet sich eine marmorne Gedenktafel mit der Inschrift: „Dem bleibenden Gedächtnis des hochherzigen Wohlthäters und ehrwürdigen Vorbildes in der Übung der Werke christlicher Barmherzigkeit, des edlen Grafen Karl Philipp von Harrach, widmet herzliche Liebe und hohe Verehrung dieses geringe Denkmal inniger Dankbarkeit. Der Vorstand des evangelischen Vereinshauses und Vereins für innere Mission". Auch als Mitglied des Vorstandes des im Anfang der sechziger Jahre entstandenen schlesischen Provinzialvereins für innere Mission hat er sich an den Arbeiten desselben mit allzeit freudiger Opferwilligkeit beteiligt. In seinem Testament hat er diesem Verein ein Kapital von 60000 Mark vermacht, dessen Zinsen im Einverständnis mit dem Generalsuperintendenten der Provinz Schlesien für die Vereinszwecke verwendet werden sollen. Demselben Verein hat er ein Legat im Betrage von 30000 Mark hinterlassen „zu dem alleinigen Behuf, die Kosten der Ausbildung von Präparanden für das evangelische Schullehreramt in der Provinz Schlesien davon auf zweckmäßige Weise bestreiten zu helfen".

Wie ihm die in wahrhaft evangelischem Geist und Sinn gehandhabte Vorbereitung der dem Lehramt sich widmenden jungen Leute am Herzen lag und er dazu reiche Mittel bot, so hatte ihn auch schon seit längerer Zeit der Gedanke beschäftigt, jungen Theologie Studierenden in irgend einer Weise Unterstützung und Förderung, und zwar in erster Linie auf dem Wege einer inneren, wahrhaft geistlichen und auf dem Heilsgrunde des Evangeliums ruhenden streng wissenschaftlichen Ausbildung für das geistliche Amt zu gewähren. Dieser Gedanke hatte sich ihm selbst mehr und mehr aufgedrängt bei der unerfreulichen Wahrnehmung, die er bei der Bekanntschaft mit jungen, ihm zu materieller Unterstützung empfohlenen Theologen in betreff des ungeordneten, mangelhaften Studienlebens derselben gemacht hatte. Die Eindrücke, die er dadurch empfing, bestärkten ihn in dem Plan irgend eine Veranstaltung zu treffen, um jungen Studierenden von ernst sittlichem Charakter und eifrigem Streben, von denen die Kirche dereinst eine ersprießliche Thätigkeit für das Reich Gottes erwarten könne, während eines beträchtlichen Teils ihrer Studienzeit unbeschadet der auf dem Grunde ernster christlicher Gesinnung ruhenden studentischen Freiheit die Anleitung zu einem zweckmäßig geordneten Studienleben und den Segen eines entsprechenden Zusammenlebens und gemeinschaftlichen Strebens zu bieten, sowie auch die heilsame Zucht und Ordnung eines christlichen Haus- und Familienlebens möglichst zu ersetzen. Dieser Plan gelangte bei ihm zur Reife und nahm bestimmtere Gestalt an unter dem freudigen Beirat von Dr. Tholuck, der längst mit einem gleichen Gedanken sich getragen hatte, und dem er denselben bei seinem ersten Zusammtreffen mit ihm in der Lampeschen Kuranstalt zu Goslar mitteilte (s. über diesen Aufenthalt Tholucks in Goslar s. Leben von Dr. Witte, 2. Tl.). So entstand der im J. 1865 in Halle gegründete Konvikt für Theologie-Studierende, und zwar für 9 aus Schlesien, für 3 aus anderen Provinzen. Der erste Ephorus desselben war Dr. Tholuck selbst, und der erste Inspektor Prof. D. Kähler. Die schlesischen Studierenden haben sich zu verpflichten, zum Dank für die in dem Konvikt empfangenen Wohlthaten, die sich bis auf völlig freien Unterhalt erstrecken, ihre Dienste dereinst der evangelischen Kirche in ihrer Heimatprovinz zu widmen. Das für den Konvikt gebaute große Haus in der Wilhelmsstraße wurde im J. 1868 von dem Unterzeichneten in Gegenwart des Kuratoriums und der Mitglieder der hallischen Fakultät, sowie unter Beteiligung des von dem Minister v. Mühler deputierten Kommissarius, Dr. Kögel aus Berlin, feierlich eingeweiht. Der Generalsuperintendent der Provinz Schlesien ist nach dem Statut ständiges Mitglied des Kuratoriums, hat die

Eingaben der Schlesier um Aufnahme in den Konvikt entgegenzunehmen und nach erfolgter Prüfung mit seinen Vorschlägen dem Kuratorium zu Händen des Ephorus zu übermitteln. Ihm liegt selbstverständlich auch ob, später die durch den Konvikt einst hindurchgegangenen jungen Theologen mit ihrer geistlichen Amtsführung besonders im Auge zu behalten und zu fördern, um so viel als möglich dazu beizutragen, daß der im Konvikt empfangene Segen auch im Lauf des Amtslebens nachhaltig fortwirke und seine deutlichen Spuren zeige. Ein Rückblick auf die länger als zwanzigjährige Wirksamkeit des Konvikts läßt unzweifelhafte Spuren dieses durch ihn der evangelischen Kirche Schlesiens vermittelten Segens erkennen. Durch die Angelegenheiten des Konvikts kam Graf Harrach samt seiner Gemahlin in immer engere Verbindung mit Dr. Tholuck, die während mehrerer Jahre von 1866—70 durch wiederholtes Zusammentreffen zu gemeinschaftlichem Sommeraufenthalt in Suderode am Harz sich zu einer innigen Freundschaft gestaltete. Als im J. 1870 kurz vor Ausbruch des Krieges auch der Graf Sedlnitzky mit seinen Verwandten sich dort aufhielt und zum erstenmal Tholucks persönliche Bekanntschaft machte, empfing er durch das Vorbild seines Neffen und den Rat Tholucks die Anregung zur Begründung eines gleichen theologischen Konvikts zu Breslau (s. das Nähere unter d. A. Sedlnitzky).

Aber noch nach einer anderen Seite ist die Fürsorge für die Förderung des christlichen Lebens in der evangelischen Kirche Schlesiens für dieselbe von reichem Segen gewesen. Die von König Friedrich Wilhelm IV. in das Leben gerufenen Generalkirchenvisitationen (s. d. A. Kirchenvisitation), hatten am Anfang der sechziger Jahre abgebrochen werden müssen, sofern sie auf Staatskosten, die nun nicht mehr gewährt wurden, gehalten wurden. Das ging dem Grafen Harrach sehr zu Herzen. Freudig auf den von Dr. Kögel ihm gegebenen Rat eingehend, bot er zunächst für eine im J. 1864 im Kirchenkreise Steinau II zu haltende Generalvisitation die Mittel dar. Und von da an ist es ihm zu danken gewesen, daß in Schlesien in ununterbrochener Folge die Generalvisitationen stattfinden konnten, während sie in anderen Provinzen mit wenigen Ausnahmen ganz aufhörten. Seinem Vorbilde folgten dann andere Freunde der Kirche, namentlich Kirchenpatrone, Kreisstände, begüterte Großgrundbesitzer, mit Darbringung ihrer Opfer, um jenes königliche Vermächtnis für die durch schwere Anfechtungen und Leiden einst hindurchgegangene arme schlesische Kirche, die noch in der Gegenwart die deutlichen Spuren früher ausgestandener Not und Drangsal zeigt, im Segen fortwirken zu lassen. Nach dem am 25. November 1878 erfolgten Tode des Grafen Harrach hat seine — inzwischen auch heimgegangene — Gemahlin mit gleicher Freudigkeit es als ein teures Vermächtnis ihres im Glauben an seinen Heiland selig entschlafenen Gemahls angesehen, neben vielen für die Kirche und innere Mission dargebrachten Opfern auch die Kosten für eine jährlich in einer Diöcese Schlesiens auszuführende Generalkirchenvisitation darzureichen. Beim Gedenken des Mannes, der für die schlesische Kirche und für das Reich Gottes in weiteren Kreisen in aller Stille und Verborgenheit so viel gethan hat, und darum mit Recht noch nachträglich einen Platz unter den Männern findet, deren Gedächtnis diese Realencyklopädie bewahren will, tritt jedem, der ihn persönlich gekannt, das Bild eines lauteren, demütigen, seinen schlichten evangelischen Glauben durch weise Liebesthätigkeit bewährenden Christen vor die Augen, der trotz seines Reichtums und seines hohen Standes und seiner hohen Verbindungen, — er war der Bruder der Fürstin von Liegnitz, der zweiten Gemahlin Friedrich Wilhelms III. — als ein wahrhaft demütiges Kind Gottes seinen Wandel führte. Wenn ihm für seine Liebesthätigkeit der schuldige Dank ausgesprochen wurde, pflegte er zu erwidern: „Ich habe nur zu danken, daß ich vom Herrn gewürdigt werde, ihm für die Zwecke seines Reiches wieder zu geben, was er mir an Hab und Gut verliehen hat." Zu dem Unterzeichneten sprach er einst das Wort: „Nur weil ich durch das Wort Gottes die Gewißheit meines Gnadenstandes habe, und allein aus Gnaden um des Verdienstes Christi willen gerecht und selig werden will, will ich mit dem Mammon Gott dienen; und dieser Glaube an das Wort soll mich bewahren vor dem Wahn, gute Werke zu thun, um selig zu werden". Das Gedächtnis dieses Gerechten wird besonders für die evangelische Kirche in Schlesien im Segen bleiben, und diese wird ihm stets ein dankbares Andenken bewahren.

D. Dr. **Erdmann.**

Hartzheim, Joseph von, gest. 1762. — Elogium ac brevis Synopsis vitae Rev. Patris Jos. Hartzheim (tomo V. Conciliorum Germ. praefixum); Ennen, Zeitbilder aus der neuern Geschichte der Stadt Köln, 1857; derſ. in ADB X, 721 f.; de Backer, Écriv. de la Comp. de Jésus, II, 44—57; Hurter, Nomencl. lit. rec. theol. cath. II, 1386—1388.

Dieſer um die deutſche Konziliengeſchichte ſowie um die Geſchichte der Stadt und Univerſität Köln verdiente Gelehrte wurde geboren am 11. Januar 1694 als Sohn des Kölner Rechtsgelehrten und Ratsherrn Ignaz Konrad von Hartzheim, erhielt ſeine Erziehung in der Jeſuitenſchule ſeiner Vaterſtadt und wurde 18jährig Novize der Geſellſchaft Jeſu. Nachdem er ſein Noviziat in Trier abſolviert hatte, ſetzte er ſeine Studien im Luxemburger Kollegium fort und erteilte dann ein Jahr lang am Kölner Kollegium den hebräiſchen Unterricht. Eine wiſſenſchaftliche Reiſe nach Italien gewährte ihm mannigfache wichtige Anregungen und verſchaffte ihm Verbindungen mit Gelehrten wie Muratori, die Aſſemani, Ceva ꝛc. Nach Köln zurückgekehrt wurde er zuerſt Lehrer, dann Regens am „Dreigekrönten Gymnaſium", welche Stellung er etwa 22 Jahre innehatte (1726—1748). Mit ſeinem 54. Lebensjahr legte er das Amt eines Regens nieder, blieb aber noch Domprediger und widmete ſich daneben mit ernſtlichem Fleiß ſeinen vielerlei gelehrten Unternehmungen, welchen er am 14. Januar 1762 durch plötzlichen Tod am Schlagfluß entriſſen wurde. — Da er vorübergehend auch in Lehrfächern wie allgemeine Geſchichte, bibliſche (insbeſ. altteſtamentliche) Exegeſe und Dogmatik thätig war, gehört ein Teil ſeines überaus reichen gedruckten Nachlaſſes dieſen Gebieten an; ſo das Jugendwerk: Summa historiae omnis ab exordio rerum ad an. 1718 und eine Diſſertationenſammlung exeg.-krit. Inhalts (Diss. X historico-criticae in S. Scripturam, 1736—1746). Andere ſeiner Arbeiten ſind bibliographiſch-literarhiſtoriſchen Inhalts; ſo ein Catalogus historico-criticus codd. mss. bibliothecae ecclesiae Metropoleos (Colon. 1752), eine kölniſche Literatur- und Gelehrtengeſchichte, betitelt Bibliotheca scriptorum Coloniensium (ibid. 1747); auch ungedruckt gebliebene Vorarbeiten zu einer Historia litteraria Germaniae. Auf die Geſchichte Kölns, ſeiner Biſchöfe und ſeiner Lehranſtalten, beziehen ſich die Werke: De initio metropoleos ecclesiasticae Coloniae Cl. Aug. Agrippinensium (Col. 1731), nebſt einer gegen die Skepſis des Exjeſuiten J. J. Roderique († 1758) gerichteten doppelten Verteidigung des dort behaupteten Zurückgehens der Kölner Biſchofsreihe bis auf den angeblichen Petrusſchüler St. Maternus und der Kölner Erzbiſchöfe bis in vor-Bonifatiſche Zeit: Disquisitio secunda (historico-canonica) de initio metropoleos etc., und: Disquisitio tertia (critica) de initio metrop. etc. (ibid. 1732); ferner: Historia rei nummariae Coloniensis (Col. 1754); Prodromus historiae Universitatis Colon. (ib. 1759). Unpubliziert blieben von dieſen Beiträgen zur vaterländiſchen Geſchichtsforſchung z. B. eine Eiflia illustrata; eine Vita diplomatica S. Annonis; eine Historia gymnasii tricoronati. — Sein bedeutendſtes, den Intereſſen weiterer Kreiſe auf verdienſtliche Weiſe entgegenkommendes Werk iſt die Fortführung und teilweiſe Herausgabe des von dem Fuldaer Gelehrten J. Fr. Schannat (geb. 1685, geſt. 1739) unvollendet hinterlaſſenen großen Unternehmens einer Sammlung der deutſchen Konzilien-Akten, wovon er die vier erſten Bände (Köln 1759—63) erſcheinen ließ unter dem Titel: Concilia Germaniae quae . . . Jo. Frid. Schannat magna ex parte collegit, dein P. Jos. Hartzheim, S.J., plurimum auxit, continuavit, notis, digressionibus criticis etc. illustravit, t. I—IV. Ein im weſentlichen fertig von ihm hinterlaſſener tom. V, welcher die Sammlung bis zum J. 1500 fortführte, erſchien noch in ſeinem Todesjahre. Spätere Fortſetzungen des Werks lieferten Herm. Scholl, S.J.: tom. VI—VIII (bis z. Jahr 1610 reichend) 1765—69; Ägidius Neiſſen: tom. IX und X (bis 1747), 1771—75 und Joh. Heſſelmann, der das Ganze mit einem ſorgfältig gearbeiteten Index-Bande abſchloß (1790). Das Werk leidet an manchen Mängeln und iſt in manchen ſeiner Abteilungen durch neuere Arbeiten von größerem kritiſchen Wert übertroffen worden, bedeutete aber doch für die Zeit ſeines Erſcheinens eine verdienſtliche Leiſtung. **Zöckler.**

Hasael (חֲזָאֵל, auch חֲזָהאֵל). — Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael[3], Bd III, 1866, S. 561—563. 598 f. 621 f.; Ed. Meyer, Geſchichte des Altertums, Bd I, 1884, S. 395 f. 430 f.; Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, Bd I, 1887, S. 540 f.; Hugo Winckler, Altteſtamentliche Unterſuchungen 1892, S. 64—66; Köhler, Lehrbuch der Bibliſchen Geſchichte Alten Teſtamentes II, 2, 1893, S. 138 f. und ſonſt. Vgl. die Artikel „Haſael" in Winers RW 1847, von Nöldeke in Schenkels BL II, 1869 und von Schrader in Riehms HW[2] I, 1893.

Haſael, deſſen Name (keilſchriftl. Hazailu, LXX *Αζαηλ*) bedeutet: „El (Gott) hat geſchaut" (vgl. den hebräiſchen Perſonnamen יְחֹזְאֵל, zuerſt Esr 8, 5), war König des damaszeniſchen Syriens in der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. v. Chr. Von ihm berichtet 2 Kg 8, 7—15. Er war vor ſeiner Erhebung zum König von König Benhadad von Damaskus an den israelitiſchen Propheten Eliſa abgeſandt worden, um dieſen zu befragen über eine Krankheit des Königs. Er ſcheint hier als ein Bedienſteter Benhadads gedacht

zu ſein (Winckler hält es für annehmbar, daß Haſael als der durch die Geburt zur Thronfolge Berufene aufgefaßt iſt). Eliſa verkündete ihm den Tod des Königs und daß er ſelbſt, auf den Thron erhoben, Iſrael großes Übel zufügen werde. Nach einer andern Prophetenlegende ſoll ſchon Elia von Jahwe den Auftrag erhalten haben, Haſael zum König von Aram zu ſalben (1 Kg 19, 15; vgl. v. 17); die Ausführung dieſes Befehls wird in der uns vorliegenden Quellenverarbeitung nicht berichtet. Nach 2 Kg 8, 15 ſtarb Benhadad am Tage nach Haſaels Rückkehr, und Haſael beſtieg den Thron. Wie es ſcheint, ſtarb Benhadad eines gewaltſamen Todes, indem er, wahrſcheinlich durch Haſaels Hand, im Bad erſtickt wurde. Von der auch von Andern nach dem Vorgang des Joſephus (Antiq. IX, 4, 6) meiſt angenommenen Ermordung Benhadads ſagt der Text allerdings direkt nichts; ſie wird von Kloſtermann (zu d. St.) und Winckler in Abrede geſtellt, von Ewald (S. 562) Haſaels Beteiligung am Morde. Allein man ſieht nicht ein, weshalb Benhadad auf die zu ſeiner Täuſchung überbrachte Botſchaft hin, daß er geneſen werde, ſich ſelbſt erſtickt haben ſollte (Winckler); nur mit Hilfe kühner Konjekturen gewinnt Kloſtermann den Sinn der Erzählung, daß Benhadad durch ein unvorſichtiges Bad im Fluſſe Parpar unbeabſichtigt den Tod gefunden habe. Starb er durch die Hand Anderer, ſo iſt die Beteiligung Haſaels am Mord überaus wahrſcheinlich, namentlich da in dem nicht ganz klaren Bericht über die Veranlaſſung des Todes Benhadads 2 Kg 8, 15 ein neues Subjekt nicht genannt iſt, ſo daß nur entweder Benhadad oder (wie in v. 14) Haſael Subjekt ſein kann.

Wider Haſael führten die verbündeten Könige Joram von Iſrael und Ahaſja von Juda Krieg, um die von den Syrern beſetzte iſraelitiſche Stadt Ramot in Gilead zurückzuerobern, wurden aber von den Syrern geſchlagen (2 Kg 8, 28; 9, 15). Dem Mörder und Nachfolger Jorams, Jehu, nahm Haſael nach dem Bericht des Königsbuches alle oſtjordaniſchen Beſitzungen ab, das ganze Baſan und Gilead bis an die Südgrenze, den Bach Arnon (2 Kg 10, 32 f.; ſ. zu dieſer Stelle Stade a. a. O., S. 563). Die Bewohner der eroberten Gebietsteile wurden auf das grauſamſte behandelt (Am 1, 3 f.). Auch Juda ließ Haſael nicht unverſchont; nach Eroberung der philiſtäiſchen Stadt Gat machte er Anſtalten, von dort gegen Jeruſalem zu ziehen, und ließ ſich nur dadurch zum Abzug beſtimmen, daß der König Joas ihm alle Tempelweihegaben und die Goldſchätze des Tempels und Palaſtes als Tribut überſandte (2 Kg 12, 18 f.). Noch der Nachfolger Jehus, Joahas, wurde von Haſael angegriffen (2 Kg 13, 3; vgl. v. 7). Die Regierung Haſaels muß darnach eine ſehr lange geweſen ſein: ſie reichte ſchon hinein in die Regierung Jorams von Iſrael, umfaßte die ganze achtundzwanzigjährige (2 Kg 10, 36) Regierung Jehus und nach 2 Kg 13, 22—25 auch die ganze ſiebzehnjährige (2 Kg 13, 1) des Joahas (doch ſ. dagegen 2 Kg 13, 3, wo wohl von Kriegsthaten Benhadads zu Lebzeiten ſeines Vaters Haſael die Rede ſein muß). Haſael regierte alſo, wie es ſcheint, mindeſtens 45 Jahre. Ihm folgte auf dem Throne ſein Sohn Benhadad, von welchem Joahas' Sohn Joas die ſeinem Vater abgenommenen Städte (wohl weſtjordaniſche) wieder zurückeroberte (2 Kg 13, 24 f.).

In den Keilinſchriften wird Haſael erwähnt als zweimal von Salmanaſſar II angegriffen. In dieſen Kämpfen ſtand Haſaels Gegner, Jehu von Iſrael, auf der Seite der Aſſyrer (Schrader, Die Keilinſchriften und das AT.², 1883, S. 206 f. 211; Keilinſchriften und Geſchichtsforſchung 1878, S. 372 ff. 538). — Joſephus (Antiq. IX, 4, 6) berichtet, daß Ἄζάηλος und ſein Vorgänger Ἄδερ (ſo Nieſe), d. i. Benhadad, um ihrer dem Volk erwieſenen Wohlthaten willen zu Damaskus göttlicher Ehren genöſſen. Da hier offenbar eine Verwechſelung des Königs Benhadad mit dem ſyriſchen Gott Hadad (ſ. A. Hadad-Rimmon § 2, S. 288 ff.) vorliegt, ſo wird es auch irgendwelche ſyriſche Gottheit gegeben haben, deren Name an חזאל anklang. Zu vergleichen iſt Juſtin, Hist. Phil. XXXVI, 2, 3, wo als Könige der damaszeniſchen Urzeit Azelus und Adores (ſt. Hadad?) genannt werden, vielleicht ebenfalls Gottesnamen; ein ſolcher ſcheint jedenfalls in dem Namen einer Königin dieſer damaszeniſchen Urgeſchichte Athare (d. i. Atar = Aſtarte) oder [At]arathe (Atargatis, ſ. oben Bd II, S. 172, 34 ff.) vorzuliegen. Doch kann Hăzā'ēl „El hat geſchaut" in eben dieſer Form niemals Gottesname geweſen ſein. Ob vielleicht eine Verwechſelung vorliegt von Ἄζάηλος mit dem Prototyp des Azazel Le 16, 26? Dieſer iſt doch wohl für die Umbildung einer heidniſchen Gottheit (ſ. m. Studien zur ſemit. Religionsgeſchichte I, 1876, S. 140 f.) zu halten. **Wolf Baudiſſin.**

Haſe, Karl Auguſt von, geſt. 1890. — Eine Geſamtausgabe der WW erſchien in 12 Bänden, Leipzig 1890—93. In dieſe Ausgabe ſind nicht aufgenommen: 1. Die theo-

logiſchen Lehrſchriften: Kirchengeſchichte, Leben Jeſu, Evangeliſch-proteſtantiſche Dogmatik, Glaubenszeugniſſe der griechiſchen Kirche, Hutterus Redivivus; 2. die lateiniſchen Schriften: de fide libri duo, de iure ecclesiastico, confessio fidei ecclesiae evangelicae; 3. die Ausgabe der libri symbolici ecclesiae evangelicae; 4. die Unterhaltungs- und Erbauungsſchriften: der griechiſche Robinſon, der Schutzgeiſt edler Jünglinge, das Liederbuch des deutſchen Volkes; 5. die von H. herausgegebenen Werke Anderer, nämlich: H. G. Tzſchirner, Chriſtliche Glaubenslehre, 1829; G. Krüger, Heinrich Grégoire, 1838; C. F. O. Baumgarten-Cruſius, Chriſtliche Dogmengeſchichte, 2. Teil, 1846; C. v. Wolzogens litterariſcher Nachlaß, 2 Bde, 1848. 1849, 2. Aufl. 1867. Ein vollſtändiges Verzeichnis der gedruckten Schriften am Schluſſe des 12. Bandes der WW, der von H.s Schriften erſchienenen Ueberſetzungen am Schluß des 10. Bandes. Verlagsort, wo nicht ausdrücklich angegeben, Leipzig. — Zum Folgenden vgl. die autobiographiſchen Mitteilungen in den Idealen und Irrtümern (WW 11, 1. Abt., 5. A 1894, = Id.), den Erinnerungen an Italien in Briefen an die zukünftige Geliebte (WW 11, 1. Abt., 2. A. 1891), den Annalen meines Lebens, herausgegeben von K. Alfr. v. Haſe (WW 11, 2. Abt., 1892, = Ann.); K. A. v. Haſe, Unſere Hauschronik, Geſchichte der Familie Haſe in vier Jahrhunderten, 1898, 184—242; die H. betreffenden Abſchnitte in den Darſtellungen der neueren proteſtantiſchen Theologie von C. Schwarz (4. Aufl. 1869, 470—482), O. Pfleiderer (Frb. 1891, 250 ff. 350—354) und Fr. H. R. v. Frank (Erl. und Lpz. 1894, 141 ff.); Fr. Nippold, Karl von Haſe, Gedächtnisrede, Berlin 1890; R. A. Lipſius, Zur Erinnerung an den Heimgang des Profeſſors der Theologie D. K. A. v. Haſe, ³1890; P. Baumgärtner, Karl v. Haſes geſammelte Werke, in der Chriſtl. Welt 8, 1894, Nr. 33 u. 38; 9, 1895, Nr. 8, 29 und 48.

Karl Auguſt (von) Haſe entſtammte einer ſeit langen Jahren in thüringiſchen und ſächſiſchen Landen wohl angeſehenen Familie. Die unmittelbaren Vorfahren waren Pfarrer bis zurück auf den M. Immanuel Haſe († 1621), Archidiakonus an der Stadtkirche zu Jena. Karl H. wurde am 25. Auguſt 1800 zu Niederſteinbach unweit Penig geboren. Den Vater verlor er bereits im dritten Lebensjahre; die Mutter hat noch einmal geheiratet und iſt nach Penig verzogen. H. beſuchte ſeit Oſtern 1813 das Gymnaſium zu Altenburg in den beſcheidenſten Verhältniſſen und verließ es Michaelis 1818 mit dem Wunſche Landpfarrer zu werden. Doch hat er ſich auf den Rat eines väterlichen Freundes als Juriſt zu Leipzig einſchreiben laſſen, hauptſächlich freilich Philoſophie und bibliſche Exegeſe betreibend: „Dichter, Philoſoph und Theolog", ſo ſchrieb er ins Tagebuch, „alle drei wollen ja eigentlich eins, nur auf verſchiedene Weiſe, Lebensherrlichkeit, Wahrheit und Frieden der Welt zu bringen" (Id. 32). Am Ende des erſten Semeſters hat er gepredigt. Im zweiten Semeſter ward er in den Vorſtand der Burſchenſchaft gewählt und iſt für ihre Beſtrebungen auf Wanderungen in Südweſtdeutſchland, aber auch in Berlin thätig geweſen. Welch hohe Auffaſſung von den Zielen der großen Bewegung ihn beſeelte, zeigen die erſt nach ſeinem Tode veröffentlichten „Reden an die Jünglinge der freien Hochſchulen Deutſchlands", die er im Jahre 1820 gegen die herrſchende Unfreiheit und Zerſpaltung für ein freies und einiges Vaterland gehalten hat (WW 12, 1891, 1—50). Wegen Beteiligung an der Burſchenſchaft von Leipzig weggewieſen, ging er im April 1821 nach Erlangen, wo vornehmlich Schelling und G. H. v. Schubert, der „freundliche Führer aus dem Reiche der Natur in das Himmelreich" (Id. 66), ihn beeinflußten. Am 21. Auguſt 1822 mußte er wegen Teilnahme am Dresdener Burſchenſchaftstage und wegen Verdachts, an der Spitze der aufgehobenen Burſchenſchaft geſtanden zu haben, Erlangen verlaſſen. Nach beſtandenem theologiſchen Examen lebte er als Kandidat in Penig, hier und da in benachbarten Pfarrhäuſern mit einer Predigt aushelfend, auch ſchon ſchriftſtelleriſch thätig, aber für ſeine „theologiſchen Verſuche" vergeblich nach einem Verleger fahndend. Der Frühling 1823 führte ihn nach Tübingen, wo er ſich am 4. Juni das Doktor- und Magiſterdiplom erwarb, um ſich ſodann bei der philoſophiſchen und der theologiſchen Fakultät als Privatdocent zu habilitieren (de fide dissertatio, Tübingen 1823; 2. Tit. Ausg. als de fide libri duo, Tübingen 1825). Seine erſten Vorleſungen galten dem Hebräerbrief und dem Leben Jeſu. Die erſte größere ſchriftſtelleriſche Arbeit, die Frucht einer plötzlichen Eingebung auf der Frühlingswanderung nach Tübingen, war: „Des alten Pfarrers Teſtament", in Form einer romanhaften Geſchichte ein auf der Auseinanderſetzung mit Schellings Gedankenwelt ſich erbauendes Bekenntnis zur johanneiſchen Liebe (Tüb. 1823; WW 6, 1—114). Aus reicher Thätigkeit riß ihn im September 1824 der Haftbefehl. In anfänglich recht läſtigem Gewahrſam hat er bis zum Auguſt 1825 auf dem Hohenasperg geſeſſen, ein Märtyrer der burſchenſchaftlichen Beſtrebungen, wie ſo mancher Andere, doch mit glücklicherem Ausgang. Im Gefängnis, als er „die liebe Feder wieder frei in der Hand hatte" (Id. 162), ſchrieb er „Die Proſelyten", Briefwechſel zweier Brüder aus gemiſchter Ehe, der eine katholiſch, der andere proteſtantiſch erzogen, die „ſich gegen-

seitig zu bekehren suchen, und beiden gelingt das so gut, daß der Katholik protestantisch, der Protestant katholisch wird" (herausgegeben ohne Namen des Verfassers Stuttgart 1827; WW 6, 115—234). Auch das „Lehrbuch der evangelischen Dogmatik" (Stuttgart 1826, seit der 5. Aufl. [1860] als „Evangelisch-protestantische Dogmatik" bezeichnet, 6. Aufl. 1870) ist auf dem Hohenasperg geschrieben worden.

Das vorausbezahlte Honorar gestattete ihm, nach der Freilassung in Dresden den Aufenthalt zu nehmen. Das nächste Jahr verging in angestrengter schriftstellerischer Thätigkeit. Noch aus Hohenaspergsgedanken entstanden die Schriften: „Vom Justizmorde, ein Votum der Kirche, Untersuchung über Zulässigkeit der Todesstrafe aus dem christlichen Standpunkte" (anonym erschienen 1826; WW 12, 151—217) und „Vom Streite der Kirche, eine Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation", unter der litterarischen Maske eines Staatsmannes Katholicismus und Protestantismus im Verhältnis zum Staate darstellend (anonym 1826; WW 10, 1—110). Für Buchhändlerbestellung schrieb Hase: „Der Schutzgeist edler Jünglinge, eine Mitgabe beim Abschiede aus dem Vaterhause in die Welt", durch eigentümliche Verkettung von Umständen (Jd. 175) erst mehrere Jahre später nicht als sein Werk, sondern als das eines damals bekannten Jugendschriftstellers Karl Lossius (Stuttgart 1830) erschienen. Aus demselben Anlaß entstand im Sommer 1826 „Der griechische Robinson", die Geschichte des griechischen Freiheitskampfes für die Jugend in zwei Bänden (anonym 1828). Ein „Fortklingen des lateinischen Interesses" (Jd. 178) veranlaßte H. zur Herausgabe der Libri symbolici ecclesiae evangelicae (1827, 3. ed. 1846), die er auf Neanders (des Propstes) Rat dem Könige der Union zueignete. Die Arbeit an der Dogmatik wurde abgelöst durch die Wiederaufnahme einer alten Liebhaberei in Umgestaltung jener „theologischen Versuche" (s. o.), aus denen die „Gnosis oder protestantisch-evangelische Glaubenslehre für die Gebildeten in der Gemeinde wissenschaftlich dargestellt" hervorging (3 Bde 1827—29, 2. völlig umgearbeitete Auflage in 2 B. 1869. 70; WW 7). Im Oktober 1826 verzog H. nach Leipzig mit der Absicht, ein Handbuch des deutschen Kirchenrechtes zu schreiben. Daraus ist nichts geworden, doch legen von der Arbeit die beiden Schriften de iure ecclesiastico libri primi pars prior (Habilitationsschrift für Leipzig 1828) und pars secunda (Antrittsprogramm für Jena 1832) Zeugnis ab. Noch vor der Habilitation griff er zum erstenmale in den theologischen Streit ein: „Die Leipziger Disputation, eine theologische Denkschrift" (anonym 1827; WW 8, 1—34) ist gegen den neu ernannten Professor August Hahn und seine These, daß die Rationalisten aus der Kirche zu verbannen seien, gerichtet. An des hochverehrten Tzschirners († 17. Februar 1828) Sarge schwur er, „seine Bahn zu gehen, wie er für Recht und Freiheit, für Christentum und Protestantismus ein treuer Hort zu werden" (Jd. 183). Am 3. Mai 1828 habilitierte er sich in der philosophischen Fakultät und hielt Vorlesungen über den ersten Teil der Dogmatik unter dem Titel „Christliche Philosophie" und über das „Leben Jesu", diese im überfüllten großen Auditorium Tzschirners. Aus dessen Nachlaß veröffentlichte er die „Christliche Glaubenslehre" (1829). Die Dogmatik ließ ihn nicht los. Auf äußere Veranlassung, doch nicht ohne Neigung, schrieb er den „Hutterus Redivivus, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, ein dogmatisches Repertorium für Studierende" (1829, 12. Aufl. 1883 [neuer Abdruck 1888; 13. Aufl. bearbeitet von J. Werner in Vorbereitung]), hervorgegangen aus dem vollen Verständnis für die wissenschaftliche Bedeutung der alten lutherischen Orthodoxie, zugleich mit der „modernen Absicht, denen, die damals für die Träger der Orthodoxie galten, wie D. Hahn und seinesgleichen, zu erweisen, daß sie nichts weniger als das wären" (Jd. 187). Der Sommer 1829 zeitigte als Frucht seiner Bemühungen um ein wissenschaftliches Verständnis einer bisher noch wenig beachteten Disziplin, die ihm besonders ans Herz gewachsen war, „Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen" (1829, 5. Aufl. 1865). Nach Schluß des Semesters erhielt H. einen Ruf als außerordentlicher Professor nach Jena. Bevor er übersiedelte in die kleine ruhmvolle Stadt seiner Zukunft (Jd. 230), hat H. die erste Romfahrt angetreten, der so viele gefolgt sind, in Begleitung seines Freundes Dr. Hermann Härtel, Chefs der Verlagsbuchhandlung Breitkopf und Härtel, dessen Schwester Pauline ihm nach der Rückkehr aus dem Lande seiner Sehnsucht die Hand zum Bunde fürs Leben gereicht hat. Als beredtes Zeugnis des schon vor der Reise bestehenden stillen Einverständnisses sind uns nach H.s Tode die „Erinnerungen aus Italien in Briefen an die zukünftige Geliebte" geschenkt worden (WW 11, 1. Abt.), von denen er selbst meinte, nie Besseres geschrieben zu haben, sicher nie etwas mehr con amore (Jd. 208), und deren jugendfrohe Blätter nach dem Urteil eines berufenen Kritikers (H. Weber in PJ 67, 1891, 266) auch neben Goethes Italienischer Reise nicht erblassen.

Am 15. Juli 1830 erfolgte die Überſiedelung nach Jena. In den Ferien in Dresden weilend ſchrieb H. als „Karl von Steinbach“ noch unter dem tiefen Eindruck der von Frankreich ausgehenden politiſchen Bewegung „Sachſen und ſeine Hoffnungen, eine politiſche Denkſchrift der Septemberwochen 1830“, die er „der hochachtbaren Bürgerſchaft zu Leipzig und Dresden“ zueignete (1830; WW 12, 219—299), und die ihn, wie er meinte (Ann. 7), wahrſcheinlich in den Landtag und in eine politiſche Stellung geführt hätte, wäre er noch in Leipzig ſeßhaft geweſen. Das erſte Winterſemeſter mit reicher Arbeit wurde durch ſchwere Krankheit jäh unterbrochen; mit 6—7 Stunden Vorleſungen täglich ſuchte H. in den letzten Wochen Verſäumtes nachzuholen. Im Sommer 1831 las er zum erſtenmale über Kirchengeſchichte. „Da im erfreulichen Gedeihn“, ſo erzählte er ſpäter ſelbſt (vgl. Chronik 235), „ergriff mich der Gedanke ſofort auch eine Kirchengeſchichte zu ſchreiben. Sie ſtand vor mir vor meinem Geiſtesauge, wie ſie werden ſollte, und mit einer Begeiſterung wie vielleicht ein Dichter für ſeine Schöpfung warf ich mich in die mühſam ſtrenge Arbeit ... und nach 3 Jahren lag das Werk fertig vor mir wie eine Statue aus einem Guß“ (1834, 11. Aufl. 1886; eine 12. Ausgabe, nur des Textes und als Vermächtnis an das kommende Geſchlecht gedacht, iſt im Druck). 1833 nach Ablehnung eines Rufes als erſter theologiſcher Profeſſor nach Bern ward H. zum ordentlichen Honorarprofeſſor ernannt. 1836 lehnte er einen Ruf nach Zürich ab und wurde in demſelben Jahre ordentlicher Profeſſor. Die Antrittsrede behandelte: „Das junge Deutſchland. Ein theologiſches Votum in einer akademiſchen Rede“, lateiniſch geſprochen, deutſch gedruckt (Parchim 1837; WW 12, 301—317). Als Programm dazu veröffentlichte H. eine Confessio fidei evangelicae nostri temporis rationibus accommodata (1836). Die Jahre 1834—37 erfüllt der Streit mit den Gegnern ſeiner Schriften, gipfelnd in dem ſiegreichen Angriff auf den Rationalismus vulgaris, ohne daß dabei irgendwie das rationale Prinzip, auf dem H. ſelber ſtand, verleugnet worden wäre (Ann. 32). Litterariſche Denkmäler dieſes Kampfes ſind die „Theologiſchen Streitſchriften“: 1. zum Hutterus redivivus und Leben Jeſu (1834); 2. zur Kirchengeſchichte (1836); vor allem 3. Anti-Roehr (1837; die drei Hefte in WW 8, 1. Abt., 35—414), von welchem Schriftchen H. zukunftsfreudig meinte, es werde allezeit als eine Parallele zum Anti-Goeze angeführt werden. Die durch die Einſetzung Droſte-Viſcherings (ſ. d. A. Bd V S. 23—38) hervorgerufenen Kölner Wirren, über die H. zwar proteſtantiſch, aber nicht preußiſch dachte (Ann. 38), reizten zu einer rein hiſtoriſchen und parteiloſen Darſtellung: „Die beiden Erzbiſchöfe. Ein Fragment aus der neueſten Kirchengeſchichte“ (1839; WW 10, 111—291). Im Herbſt 1838 übernahm H. das (in Jena nur halbjährige) Prorektorat der Univerſität; er hat es noch viermal (1847, 1855, 1863, 1871) verwaltet. Die dabei jeweils gehaltenen Reden behandelten die Themata: „Die deutſche Kirche und der Staat“ (1839), „Der Quell der Kirchengewalt“ (mit der erſten Rede u. d. T. „Das gute alte Recht der Kirche“ 1847), „Die Entwickelung des Proteſtantismus“ (1855) und „Das Hiſtoriſche und Übernatürliche in der Religion“ (dieſe mit den früheren u. d. T. „Vier akademiſch-proteſtantiſche Reden 1863 vereinigt“; WW 10, 373—440). Neben der Arbeit an neuen Auflagen der eigenen Schriften und den Vorleſungen beſchäftigte H. in dieſen Jahren die Herausgabe des zweiten Teiles von Baumgarten-Cruſius', ſeines 1843 verſtorbenen Kollegen, Dogmengeſchichte (1846) und die Veröffentlichung des litterariſchen Nachlaſſes von Charlotte von Wolzogen (1848. 49; 2. A. 1867). Auch ein „Liederbuch des deutſchen Volkes“ hat er herausgegeben (anonym 1843), das 40 Jahre ſpäter mit ſeinem und den Namen F. Dahns und C. Reineckes geſchmückt eine ſtark vermehrte Neuausgabe erlebt hat.

Das Jahr 1848 brachte eine eindringende Beſchäftigung mit den politiſchen Ereigniſſen, die ſich vor der Öffentlichkeit in einigen Flugſchriften kundthat: „Das Kaiſertum des deutſchen Volkes“, „Die Republik des deutſchen Volkes“, „Das deutſche Reich und ſeine Staaten“, wieder unter dem durchſichtigen Autornamen Karl von Steinbach (1848, WW 12, 321—473). Daran ſchloß ſich 1849: „Die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche des deutſchen Reichs, eine kirchenrechtliche Denkſchrift“ (2. A. 1852; WW 10, 443—681) und „Preußen und Öſterreich“ (WW 12, 475—501). Die folgenden Jahre ſehen wieder ein liebevolles Eindringen in hervorragende Gegenſtände der Kirchengeſchichte, als deſſen Frucht 1851 die „Neuen Propheten“ erſchienen: die Jungfrau von Orleans, Savonarola, das Reich der Wiedertäufer (in der 2. Aufl. 1860. 61 auch in drei einzelnen Heften; WW 5, 2. Abt.). In die Urzeit der Kirche und die über ihr ſchwebenden gelehrten Streitfragen, insbeſondere die Frage nach der (von H. verteidigten) Echtheit des vierten Evangeliums, führte „Die Tübinger Schule. Ein Sendſchreiben an Herrn Dr. Ferd. Chr. von Baur“ (1855; WW 8, 1. Abt., 415—482), „ein Nachklang der Streitſchriften, um

meine Beſtimmung zu erfüllen, mitten im Kampfe für die Befreiung der Geiſter ihr Übermaß zu dämpfen" (Ann. 117). Aus einer Vorleſung in den akademiſchen Roſeſälen erwuchs das „Jenaiſche Fichte-Büchlein", durch zwei auf Fichtes Abſetzung bezügliche Schriftſtücke veranlaßt (1856; WW 12, 503—573). Um „an einem Beiſpiele zu zeigen, wie die mittelalterliche Heiligenlegende auf dem Gebiete unbefangener Geſchichtsforſchung und in der proteſtantiſchen Kirche zu betrachten ſei", ſchrieb H. „Franz von Aſſiſi, ein Heiligenbild" (1856; WW 5, 1. Abt., 1—143). Wie emſig die wiſſenſchaftliche Arbeit in Deutſchland, Frankreich und England den Überreſten mittelalterlicher Schauſpiele nachgeſpürt hatte, ſollte durch „das geiſtliche Schauſpiel" in „geſchichtlicher Überſicht" der allgemeinen Kunde näher gebracht werden (1858; WW 6, 235—432). Die Dogmatik erhielt einen Anhang in den „Glaubenszeugniſſen der griechiſchen Kirche" (1860).

Die angeſtrengte Arbeit dieſer Jahrzehnte im akademiſchen und ſchriftſtelleriſchen Berufe hatten kleinere und größere Reiſen unterbrochen. Mehrmals weilte H. lange Wochen in Italien, um „eine großartige Erholung jenſeit der Alpen zu ſuchen", die ihm „faſt die Stelle eines großen Zeitalters und der Wirkſamkeit in demſelben" vertrat (Ann. 127). Er kannte den Katholicismus längſt aus eigenſter Anſchauung, als eine politiſche Broſchüre: „Der Papſt und Italien, eine Neujahrsbetrachtung" (1861 in 2 Aufl.; WW 10, 293—328) ihm „unverſehens ſchon als ein Stück derſelben die Polemik nahe brachte" (Ann. 150). Was ihn einſt bewegte, als er die Proſelyten ſchrieb, hatte wieder von ſeiner Seele, nur in anderer Form Beſitz genommen. Zu Rom im Mai 1862 unterſchrieb er die Vorrede zum „Handbuch der proteſtantiſchen Polemik gegen die römiſch-katholiſche Kirche", das trotz ſeines kriegeriſchen Titels gemeint war „als ein Buch zum Frieden, zu dem kirchlichen Frieden, deſſen unſer Vaterland ſo ſehr bedarf" (1862; 6. Aufl. WW 9, 1894; eine neue Ausgabe nur des Textes als ein Volksbuch im höheren Sinn wird vorbereitet). Kaum war das Werk erſchienen, als der nimmer Raſtende, angeregt durch eine neue Ausgabe der Briefe der „Caterina von Siena", in einem neuen Heiligenbild ein Seitenſtück zum Franz zu ſchaffen begann, um es im folgenden Jahre zu vollenden (1863, WW 5, 1. Abt., 145—352). Zwiſchenhinein wandten ſich die Gedanken der Jugend zu. Schon im Frühjahr 1863 ſind die „Ideale und Irrtümer" entſtanden, das köſtliche Erinnerungsbuch, das Haſes Namen auch in Kreiſen bekannt machte, denen Theologie und Wiſſenſchaft gewöhnlich verſchloſſen bleibt, dann aber liegen geblieben „in der Scheu vor der Veröffentlichung nicht ſowohl des eigenen Lebens, als wiefern einige noch lebende Jugendgenoſſen dadurch überraſcht, ja in ihrer Lebensſtille gekränkt werden könnten" (1871; 5. Aufl. WW 11, 1. Abt., 1894). Er ſtand auf der Höhe des Lebens und war ſich deſſen bewußt, aber auch, daß es nun zum Niedergange ſich neigen werde. „O daß ichs in Arbeits- und Lebensfreude noch manchem ein Segen zu Ende führen möchte!" ſchließt der Rückblick im Tagebuch von 1865 (Ann. 180). In ſtiller Arbeit an neuen Auflagen der großen Werke, zumal der Gnoſis, die von Grund aus umgearbeitet wurde, vergingen die nächſten Jahre. Die neunte Romfahrt galt zugleich der Teilnahme am vatikaniſchen Konzil, wo H. mit den Häuptern der Oppoſition in nähere Beziehung trat. In den großen Krieg ſah er drei Söhne ziehen und alle mit dem eiſernen Kreuz geſchmückt zurückkehren. Um ſich das akademiſche Leben gegen deſſen Abend hin ein wenig leichter zu machen, ließ er die Vorleſungen, die er nun ein halbes Jahrhundert hindurch über das Leben Jeſu gehalten hatte, als „Geſchichte Jeſu" hinausgehen (1875; WW 4, 1891). Wie gerne der ſcharfe Polemiker für einen billigen Ausgleich mit der Kirche eintreten mochte, bewies die Denkſchrift: „Des Kulturkampfes Ende" (1878, 3. A. 1879; WW 10, 329—370), die von hoher Hand für den Papſt überſetzt wurde (Ann. 282). Eine Anzahl Vorträge, die er in verſchiedenen Jahren in der Roſe zu Jena gehalten hatte, gab der bald 80jährige unter dem Titel „Roſenvorleſungen" heraus (1880; WW 6, 433—541).

Am 23. Juli 1883 ſchloß er nach 60jähriger Lehrthätigkeit mit dem erſten Teil der Kirchengeſchichte ſeine Vorleſungen in dem großen Hörſaal im eigenen Hauſe, in dem zu leſen ihm auch nach Herſtellung eines Kollegiengebäudes für die Univerſität als beſondere Ausnahme geſtattet worden war. Hohe Ehren waren ihm in der Zeit der goldenen Jubiläen zu Teil geworden: zum philoſophiſchen und theologiſchen Doktorhut der wohlverdiente juriſtiſche; das Ehrenbürgerrecht der Stadt Jena; die Verleihung des Großkreuzes des ſächſiſchen Hausordens mit dem erblichen Adel, von dem er ſelbſt nur einmal durch Unterſchrift des Namens Gebrauch gemacht hat; die Ernennung zum wirklichen Geheimerat mit dem Ehrenprädikate Exzellenz. Noch im 82. Jahre war es ihm vergönnt, Rom (zum 17. Male) zu beſuchen, noch der 86jährige iſt über die Seen Oberitaliens gefahren. Die akademiſche Muße aber benutzte er fortgeſetzt zu ſtrenger wiſſenſchaftlicher Arbeit. Es galt

die kirchengeſchichtlichen Vorleſungen für den Druck zu bearbeiten in dem Gedanken, „was dem toten akademiſchen Lehrer neuerlich nicht ſelten erwünſcht oder unerwünſcht widerfahren iſt, vielleicht dem noch lebenden widerfahren zu laſſen“ (Vorwort). Nach zwei Jahren bereits konnte der erſte Band hinausgeſandt werden (1885; WW 1). Im Vorwort ſtand, was ein geflügeltes Wort geworden iſt: „Wir gehen einer Zeit entgegen, in der man die Kirchengeſchichte zur allgemeinen höheren Bildung rechnen wird.“ Er hat das große Werk nicht ſelbſt vollenden können, doch waren ſtenographiſche Aufzeichnungen aus verſchiedenen Jahrgängen, auch zahlreiche Zettel, die der Vorleſung zu Grunde gelegen hatten, vorhanden, ſo daß die Fortſetzung eine ſchöne Aufgabe für den dankbaren Schüler ward (WW 2 und 3, 1890—92, herausgegeben von G. Krüger, 2. Aufl. 1895—97).

Am 3. Januar 1890 endete ein ſanfter Tod das gottbegnadete Leben, von deſſen reichem Inhalt dieſe Zeilen nur eine dürftige Vorſtellung zu erwecken vermögen. Wer noch im höchſten Alter denen, die ihn darum angingen, den Vers aufſchreiben mochte: „Sahſt du die Sonne heiter untergehn, magſt ihrem Aufgang froh entgegenſehn“, über deſſen Leben lag gewiß der Sonnenſchein harmoniſcher Vollendung gebreitet, was immer Schweres auch an ihn herangetreten iſt. Nach hartem Ringen in der Jugend iſt es ihm im Mannes- und Greiſenalter wohl geworden. Glückliche äußere Verhältniſſe haben es ihm ermöglicht, ſich auszuleben, wie es nur wenigen vergönnt iſt. Er war getragen von der Liebe einer großen Familie, von dem Vertrauen ſeiner Kollegen, der Achtung ſeiner Mitbürger, der Verehrung ganzer Generationen von Theologen, die zu ſeinen Füßen geſeſſen haben: war doch für den Theologen Jahrzehnte lang der Name Jena mit dem Namen Haſe, zumal des „alten Haſe“, untrennbar verbunden. In einem kerngeſunden Körper lebte ein kerngeſunder Geiſt. Es iſt nicht jedem gegeben, von früheſter Jugend bis ins Greiſenalter beim Morgengrauen, ja noch früher, ſich an den Schreibtiſch zu ſetzen. Aber der Meiſter der Arbeit verſtand es auch, in weiſer Zeiteinteilung mit ſeinen Kräften Haus zu halten und in der Pflege edler Geſelligkeit wie in längerer Erholung Geiſt und Körper zu friſchem Ringen neu zu ſtählen. Er hat ſein Wort wahr gemacht: „Ein tüchtiger Menſch hat Zeit für alles, was ihm ziemt“ (Polemik ⁴113, WW 9, 137). „Die Univerſalität des Geiſtes, der volle Reichtum menſchlicher Bildung, die wahre menſchliche Freude an allem, was ſchön iſt und geiſterfüllt“ (Schwarz 481) zeichnen ihn vor anderen aus.

Beim Überblick über H.s ſchriftſtelleriſche Thätigkeit feſſelt vor allem die ungewöhnlich große Mannigfaltigkeit der ſtets bedeutenden Themata und die ungemeine Fähigkeit, ſtets aus dem Vollen zu ſchöpfen und das im Geiſt Ergriffene ſofort künſtleriſch zu geſtalten und formvollendet wiederzugeben. H. hat ſich ſeinen eigenen, in ſeiner Originalität berückenden Stil gebildet, dem man Unrecht thut, wenn man ihn lediglich nach dem in den Schriften der letzten Periode bis zu gelegentlicher Vergewaltigung der Sprachgeſetze hervortretenden Streben nach Kürze beurteilt. „Darf ich theologiſchen Schriftſtellern etwas Heidniſches wünſchen, ſo ſei es ein wenig Lakonismus“ (vgl. Vorrede zur 4. Auflage der Dogmatik). Dieſes Wort charakteriſiert nicht nur ſeinen Satzbau, ſondern iſt in gewiſſer Weiſe das Leitmotiv ſeiner Arbeiten nach der formellen Seite überhaupt und hilft das Geheimnis ihrer Wirkung erklären. Wichtiger iſt, daß dieſe Arbeiten, man darf wohl ſagen alle, einen zuſammenfaſſenden Charakter tragen, der ihnen das Gepräge der Klaſſizität aufdrückt, trotzdem auf ihnen der Geiſt der Romantik ruht. Iſt damit geſagt, daß H.s geiſtige Bedeutung und der allgemeine Charakter ſeiner Schriftſtellerei ihm ſeinen Platz unter den vornehmſten Vertretern unſerer Wiſſenſchaft im 19. Jahrhundert ſichern, ſo darf doch mit dem Zugeſtändnis nicht zurückgehalten werden, daß H. nicht zu den bahnbrechenden Theologen gehört, d. h. daß er nicht durch neue Frageſtellungen der wiſſenſchaftlichen Arbeit neue Wege gewieſen hat, wie Schleiermacher und Baur es für unſer Jahrhundert gethan haben. Seine Begabung wies ihn nicht darauf hin und ſeinen Ehrgeiz reizte es nicht, in die Reihe derer zu treten, die neue Pfade durch das wilde Geſtrüpp wiſſenſchaftlichen Urwaldes zu bahnen beſtrebt ſind und mühſelige Umwege nicht ſcheuen, um den richtigen Weg zu finden. So hat er zwar volles Verſtändnis für Baur beſeſſen, aber es hat ihn nie gelockt, ihm gleich zu ſein. Ja, es läßt ſich kaum ein größerer Unterſchied denken, als der zwiſchen dem Tübinger Meiſter, der von dem feſten Boden ſeiner berühmten Abhandlung aus immer weiter und weiter die Fühler ſtreckt in das noch unbebaute Land der Forſchung, und Haſe, der bei der erſten berufsmäßigen Beſchäftigung mit der Kirchengeſchichte ſofort den Gedanken faßt, das ganze große Gebiet im Abriß zur Anſchauung zu bringen. Es iſt auch charakteriſtiſch, daß er nicht oft in Zeitſchriften geſchrieben und verhältnismäßig wenig re-

zenſiert hat (vgl. die nach H.s Tode unter dem Titel „Theologiſche Ährenleſe“ von G. Frank herausgegebene immerhin ſtattliche Sammlung, WW 8, 2, 1892). Man könnte vermuten, ſolch raſches Zugreifen und Vollenden ſchließe notgedrungen eine gewiſſe Unſicherheit der gelehrten Grundlagen ein. Aber Haſes Schriften ſetzen durchweg ein gewaltiges Maß auch der wiſſenſchaftlichen Kleinarbeit voraus, und nicht nur die litterarkritiſchen Exkurſe in den Monographien verraten eine erſtaunliche Beleſenheit. Freilich hat das dem Künſtler eignende Streben nach edler Allgemeinverſtändlichkeit das Nurgelehrte ſtark zurücktreten laſſen, und der ihm angeborene und durch ernſte Schulung geſchärfte Blick für das Weſentliche in der Erſcheinungen Flucht drang nur ungern in die Schlupfwinkel gelehrter Maulwurfsarbeit.

Es gilt, dieſe allgemeinen Bemerkungen durch einen Blick auf die Hauptgebiete Haſiſcher Schriftſtellerei zu ergänzen. Unwillkürlich denkt man bei H. zuerſt an den Kirchenhiſtoriker. Und doch muß man in ſeinem Sinne zuerſt von dem Dogmatiker reden. Die Glaubenslehre iſt ſeine wiſſenſchaftliche Jugendliebe geweſen, und als er im Winterſemeſter 1878/79 noch einmal zum dogmatiſchen Kolleg ſich anſchickte, da geſchah es, um es „zu einer Reviſion des eigenen Glaubens im tiefſten Ernſte anzuwenden“ (Ann. 278). Die zünftigen Theologen von heutzutage ſind geneigt, H.s Leiſtungen auf dieſem Gebiete gering einzuſchätzen. Mit Ausnahme von Schwarz gehen die Beurteiler in den Geſchichten der proteſtantiſchen Theologie unſeres Jahrhunderts und in ähnlichen Werken raſch daran vorüber. Zwar ein Verdienſt wird H. einſtimmig zugeſprochen, das er ſich erworben hat als der wiſſenſchaftliche Totengräber des Rationalismus vulgaris; aber dieſes Verdienſt, wie groß es iſt und wie hell es ſein Verſtändnis für die Innigkeit des religiöſen Lebens, die hiſtoriſche Bedeutung und den philoſophiſchen Ernſt des Chriſtentums beleuchten mag, er hat es ſich doch in erſter Linie als Hiſtoriker erworben. Unſerer Meinung nach dürfen auch ſeine ſyſtematiſchen Ausführungen höher gewertet werden als es landläufig geſchieht. Zumal die Gnoſis iſt eines der ſchönſten theologiſchen Bücher aus neuerer Zeit. H. ſelbſt hat ſeine Art mit der der alexandriniſchen Theologen verglichen (vgl. die Vorrede zur erſten Auflage der Gnoſis), und ſeine geiſtige Verwandtſchaft mit Schelling war wohl größer als die ihn mit dem Schleiermacher der Glaubenslehre verband, wenn auch ſeine maßvolle Art die phantaſtiſchen Wunderlichkeiten der Naturphiloſophie frühzeitig überwunden hat. Er wußte ſich als einen „frei forſchenden und durch keinen heiligen Buchſtaben gebundenen Theologen“, der von der Thatſache der relativen Freiheit ausgehend, in der Liebe des Unendlichen das Weſen der Religion erkannte und im religiöſen Supranaturalismus die naturgemäße Form der religiöſen Anſchauung ſah (Vorrede zur 5. Auflage der Dogmatik). Die „wiſſenſchaftliche Ergründung des Evangeliums, das erleuchtete Chriſtentum, das ſich in des Geiſtes ewigen Geſetzen als Wahrheit erkannte, im Gegenſatze des auf äußere Autorität geſtellten Volksglaubens“ (Vorrede zur Gnoſis 1. Auflage), war ſein hohes Ziel.

Den dogmatiſchen Arbeiten geſellen wir die Polemik zu. Wie viel geſchichtlichen Stoff in wahrhaft geſchichtlicher Beleuchtung ſie bietet, ſie iſt doch in erſter Linie das Werk des Theologen, der den religiöſen Wert und Unwert der gegneriſchen Poſition zu beurteilen unternimmt. Schon der Verfaſſer der Proſelyten hatte ſich „in den Katholicismus ſo hineingedichtet, daß ein katholiſches Journal einen beſonderen Abdruck der katholiſchen Briefe als eine glänzende Apologie der katholiſchen Kirche veranſtaltete“ (Ideale 162). Die meiſterhafte Darſtellung des Katholicismus in der Polemik verleugnet den Proteſtanten in keiner Zeile; aber ſie iſt von einem Proteſtanten geſchrieben, der ſich mit vollem Verſtändnis in das Weſen des Katholicismus verſenkt und ſich eine intime Kenntnis aller ſeiner Lebensäußerungen erworben hat. In froher Zuverſicht wünſchte einſt H. ſeinem ſtreitbaren Buche, daß es „in Vergeſſenheit geraten und wieder ein Friedensbogen, nicht aus den Nebeln der Gleichgiltigkeit gewebt, ſich über den beiden Kirchen wölben möge“ (Vorrede zur 1. Auflage). So lange ſolche Hoffnung ſich nicht erfüllt, iſt auch die Zeit noch fern, wo „von dieſem Buche nur noch hier und da ein verſtäubtes Exemplar in einer Bibliothek ſteht“ (Vorrede zur 2. Auflage), und wie die Dinge einmal liegen, dürfen wir das nur wünſchen: denn wem an einer wirklichen Würdigung der großen Gegenſätze gelegen iſt, der wird ſie wohl auf lange hinaus am beſten in dieſem Buche ſuchen.

Am eheſten könnte man H. als Bahnbrecher auf dem Gebiete der Bearbeitung des Lebens Jeſu bezeichnen wollen. In der That iſt ſein kleines Lehrbuch die erſte wiſſenſchaftliche und gelehrte Darſtellung des Lebens Jeſu zu einer Zeit geweſen, da man nur zu wählen hatte zwiſchen den Willkürlichkeiten und Plattheiten rationaliſtiſcher Auslegungskunſt oder den erbaulichen Umſchreibungen einer bloß gläubigen Betrachtungsweiſe, der

jede Anwendung geſchichtlicher Grundſätze auf das heilige Thema als eine Profanierung erſchien. Freilich hat Strauß H. der Unwiſſenſchaftlichkeit geziehen auf Grund der Beobachtung, daß vor einer kritiſchen Wegräumung des alten Schuttes auch das zierlichſte biographiſche Gebäude auf lockerem Grunde ſtehe (Leben Jeſu für das deutſche Volk bearbeitet, 3. Aufl. 1734, 23f.). Auch darf nicht außer Acht gelaſſen werden, daß es eben doch Straußens Buch geweſen iſt, welches den eigentlichen Anſtoß zu der Bewegung gab, die bis auf den heutigen Tag in der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung des Lebens Jeſu nachzittert. Andererſeits hat gerade H.s Art, dies Leben zu betrachten, vermöge der im Vergleich zu Strauß weit größeren Kongenialität mit dem Gegenſtande nicht gewöhnliche Vorzüge. Die „Geſchichte Jeſu“ iſt ein bedeutendes Buch von bleibendem Wert, und insbeſondere wird die beſonnene Art der Quellenkritik, die ſich auch in jener Fehde mit Baur bewährte (ſ. S. 456, 59), immer muſterhaft bleiben.

Über H.s Bedeutung als Kirchenhiſtoriker ſind heute alle Beurteiler einig. Nicht von Anfang an war das der Fall. Ein anonymer Rezenſent der kritiſchen Predigerbibliothek — Gieſeler ſelbſt iſt es geweſen — ſuchte das ſpäter ſo berühmt gewordene Lehrbuch nach ſeinem erſten Erſcheinen als einen Abklatſch der Gieſelerſchen Kirchengeſchichte zu diskreditieren, deſſen Anordnung und Form ſehr viel zu wünſchen übrig laſſe und das überdies von hiſtoriſchen Unrichtigkeiten wimmele. H. hat den gehäſſigen Angriff des gerärgerten Rivalen mit Glück zurückgewieſen (ſ. Streitſchriften, 2. Heft, o. S. 456, 27), wenn er auch ſelbſt am wenigſten geleugnet hat, daß das raſch entſtandene Buch gelehrtem Tadel manche Blöße bieten mochte. Es iſt von beſonderem Intereſſe und der deutlichſte Beweis von der Entwickelungsfähigkeit des Mannes, den Hengſtenberg mit dem Schlagwort „immer derſelbe“ abthun zu dürfen glaubte, daß erſt die unausgeſetzte Arbeit an den ſpäteren Auflagen das Buch zu jenem klaſſiſchen Werk geſtaltet hat, als das die heute lebenden Generationen es überkommen haben. Mit Grund durfte der Verfaſſer nach der letzten größeren Umarbeitung darauf hinweiſen, daß „die Marmorſtatue vor jeder neuen Veröffentlichung wieder zum Thongebilde“ geworden ſei, das jeden friſchen Eindruck leicht aufnimmt“ (Vorrede zur 10. Aufl. 1877). Mit Gieſelers Regeſtennatur iſt freilich Haſes Art überhaupt nicht zu vergleichen. „Eine Zuſammenſtellung der Quellen iſt noch nicht das Ziel der Geſchichte“, hat er jenem entgegengehalten und es als das Ziel der eigenen Arbeit bezeichnet, daß ſie die Fülle des Lebens, wie ſie aus den urſprünglichen Denkmalen jedes Zeitalters uns anſpricht, noch aus dem zuſammengedrängten Abriß durchleuchten laſſe (Vorrede zur 1. Aufl.). Will man H. mit einem anderen vergleichen, ſo kann es nur Spittler ſein. Was dieſen auszeichnet, beſitzt auch Haſe: die knappe, gedrängte, geiſtreiche Form der Darſtellung, die von dem aufmerkſamen Leſer verlangt, daß er zwiſchen den Zeilen zu leſen verſtehe, den weiten Blick, die Feinheit der Beobachtung, die Kunſt der Charakteriſtik, die die Geſtalten der Vergangenheit ſchöpferiſch zu beleben weiß. Wie Spittler und noch mehr als er iſt H. ein ausgezeichneter Vertreter des Repräſentativſyſtems in der Geſchichtsſchreibung. „Ich bitt' euch, nehmt die paar fechtenden Komödianten für eine Schlacht!“ meint er mit Shakeſpeare (Vorrede zur 1. Aufl.). Aber er lebt nicht umſonſt im 19. Jahrhundert. So hat er vor Spittler nicht nur den vertieften geſchichtlichen Sinn und die größere Anſchauungsfülle, ſondern auch das lebendige Verſtändnis für die Religion voraus. Welcher Abſtand beſteht zwiſchen Spittlers Charakteriſtik von Franz von Aſſiſi, „dem man alle Ehre anthut, wenn man glaubt, es habe ihm im Kopfe gefehlt“ (KG ^{5}, 1814, 258), und dem auf unbefangener Geſchichtsforſchung gegründeten Heiligenbild, das H. gezeichnet hat! Das Wort, das H. ſeinem Charakterbilde Gregors VII. mit auf den Weg gegeben hat, es iſt der Schlüſſel ſeiner Denkungsart: „Der Proteſtantismus trägt das edle Recht und den Mut in ſich, auch der ihm fremdeſten geſchichtlichen Perſönlichkeit gerecht zu werden“ (Roſenvorl. 21; WW 6, 448). H. ſteht auf der hohen Warte einer von theologiſchen und Tagesgeſichtspunkten gänzlich freien Geſchichtsbetrachtung, und ſeine Urteile dürften auch dann noch der ſchärfſten Kritik Stand halten, wenn von der unaufhaltſamen Flut der wiſſenſchaftlichen Kleinarbeit manche Einzelheit ſeiner Werke hinweggeſchwemmt worden iſt. Freilich gilt auch von der Freude an ſeinen Büchern, was ſchon der alte Clemens von Alexandrien ſagte: „Bücher haben die Eigenſchaften des Magneten, der zieht nicht anderen Stoff an als das ihm verwandte Eiſen“ (vgl. Kirchengeſchichte, Vorleſungen, 1, 353).

Die Verfaſſer der Dunkelmännerbriefe haben einſt in ihrem ſchlechten Latein Erasmus einen homo pro se genannt. Das iſt eine Bezeichnung, die auch auf H. paßt und die er ſich gerne würde haben gefallen laſſen. Man kann ihn keiner beſtimmten theologiſchen Partei zurechnen und in keine beſtimmte Schule einordnen, wie er auch ſelbſt keine Schule

gemacht hat. In der Zeit ſeiner Streitſchriften ſtand er, wie er ſelbſt nicht ohne einen Anflug von Kümmernis bemerkt (Ann. 33), ziemlich vereinſamt da: die liberale Partei ſah in ihm einen Gegner, der neuorthodoxen mußte er dazu das Recht ſelbſt zuſprechen und der halbgläubigen Mittelpartei blieb er fremd, obwohl mit einzelnen wie Nitzſch, Ullmann, Neander dem Kirchenhiſtoriker und Tweſten perſönlich befreundet. Später war er ein reger Mitarbeiter der Proteſtantiſchen Kirchenzeitung, aus deren Redaktion er ſich jedoch frühzeitig (1857) ſtreichen ließ, um „nicht für alles verantwortlich zu ſein, was mitunter recht trivial oder ungeſchickt darin ſteht“ (Ann. 127). Die Gründung des Proteſtantenvereins im Gegenſatz zu „derjenigen Richtung, welche neben ihrer geſetzlichen Orthodoxie die äußeren Bezeugungen der Frömmigkeit wie eine Parteifarbe angenommen hat“ (Ann. 175), begrüßte er mit Freuden, und die ideale Beſtimmung des Vereins entſprach ſeinem Herzensbedürfnis und ſeiner wiſſenſchaftlichen Richtung; dennoch hat man kein Recht, ihn den Vertretern des Liberalismus als theologiſcher Tagespartei ſchlechtweg beizuzählen. Er hat an ſeiner Perſon dargeſtellt, was er als den Nutzen der Geſchichte preiſt: „Durch die Erfahrungen der Jahrhunderte entſteht jene Weisheit, die ſich frei und beſonnen in der Gegenwart bewegt, gegen gewaltſames zudringliches Weſen wie gegen Verzagtheit“ (Kirchengeſchichte, Vorleſungen 1, 18). **G. Krüger.**

Haſenkamp, Johann Gerhard, geſt. 1777; Friedrich Arnold, geſt. 1795; Johann Heinrich, geſt. 1814. — C. H. G. Haſenkamp, Mitteilungen aus dem Leben Johann Gerhard Haſenkamps in der Zeitſchrift „Die Wahrheit zur Gottſeligkeit“ II, 5, Bremen 1832 und II, 6, 1834, abgefaßt 1806 auf Grund einer an Lavater gerichteten Selbſtbiographie. Meuſels Lexikon V, 208. Joh. Heinrich Jung genannt Stilling ſämtl. Schr. VI (Theobald), S. 119 ff., 282 ff. (Pſeudonym „Haſenfeld“), XIII, S. 427—437; Oetingers Leben und Briefe herausgegeb. v. K. Ehmann, Stuttg. 1859, S. 778 ff.; v. d. Goltz, Th. Wizenmann, 1859; C. H. Gildemeiſter, Leben und Wirken des Dr. Gottfr. Menken, 1861; II, 274 u. ö.; G. W. Frank, Geſchichte der proteſt. Theologie III, 216; Briefwechſel zwiſchen Lavater und [J. G.] Haſenkamp herausgegeb. von Karl Ehmann, Baſel 1870; Wagenmann in der AdB X, 1879; Ritſchl, Geſchichte des Pietismus I, 1880, S. 504 ff. 570—581, III, 1886, S. 147 ff. Vor allem vgl. d. A. Collenbuſch IV, 233 ff. und die dort angegebene Litteratur.

Als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert der Pietismus von der Aufklärung verdrängt wurde, hat ein Brüder-Kleeblatt reformierter Theologen in dem preußiſchen Teil Weſtfalens mutig, opferfreudig und rückhaltlos den Kampf mit dem Naturalismus für den Offenbarungsglauben aufgenommen, von der ſeparatiſtiſchen Myſtik zu einer bibliſchen Theoſophie durchdringend, und zuletzt ganz von dem Beſtreben erfüllt, das calviniſche Syſtem durch ein rein aus der Schrift geſchöpftes zu erſetzen. Mit hingebender Berufstreue haben ſie auf dem Gebiet der Schule und des Gemeindelebens eine nachhaltige Wirkſamkeit ausgeübt, durch ihre Schriften und weitreichenden perſönlichen Einfluß haben ſie in manchen Kreiſen des proteſtantiſchen Deutſchlands das Wiedererwachen des evangeliſchen Glaubenslebens anbahnen helfen.

Ihr Vater (geſt. 1759) war ein gottesfürchtiger Bauersmann zu Wechte bei Lengerich in der ſeit 1707 preußiſchen Grafſchaft Teklenburg. Der älteſte und begabteſte der drei Brüder (geb. den 12. Juli 1736) zeigte früh neben diſharmoniſchen Charakterzügen ehrgeizig vorwärtsſtrebende Energie, unbeugſamen Rechtsſinn, glühendes Streben nach Selbſtveredelung und rückſichtsloſen Eifer für die Ehre Gottes. Auf Betreiben eines Predigers in die lateiniſche Schule zu Teklenburg geſchickt, bezog er 1753 die teilweiſe von ſtarrem Calvinismus beherrſchte Akademie zu Lingen, vermehrte durch eifrigen Privatfleiß raſch ſeine Kenntniſſe, beklagte aber ſpäter, an Demut und Frömmigkeit damals verloren zu haben. Als Kandidat durchlebte er in geſetzlich-asketiſchem Streben Rö 7, 13—21 und wurde dann durch fromme Myſtiker aus dem Ravensburgiſchen beeinflußt. — Schon 1758 verteidigte er in einer lateiniſchen Abhandlung das ſtoiſche Prinzip der praktiſchen Philoſophie gegen das Wolffiſche, in einer andern (Theologia supernaturalis, Altonae) erklärte er ſich gegen die Annahme einer natürlichen Gotteserkenntnis. Die 1759 und 1760 verfaßten „Gedanken über Gottesgelehrtheit“ hat er größtenteils ſpäter widerrufen, nicht aber die darin gegebene Beſtreitung des ſtellvertretenden Strafleidens Chriſti und der Unmöglichkeit einer vollendeten Heiligung auf Erden. Es bedarf noch der Unterſuchung, wie weit ſich in dieſer Schrift ſocinianiſche Einflüſſe nachweiſen laſſen. Unklarer Eifer für die Ehre Gottes führte ihn dann mehrfach zu ſchweren Konflikten mit vorgeſetzten kirchlichen Behörden, Profeſſor Ferdinand Stoſch trat damals in einem Gutachten für ihn ein. Die tiefſte Demütigung ſeines Lebens erwartete ihn, als er 1761 die Ausarbeitung einer an Friedrich d. Gr. ge-

richteten Apologie der Offenbarungsreligion abbrach, weil er in der Aufforderung zur Teilnahme an einer Deputation behufs Abstellung provinzieller Mißbräuche einen Ruf Gottes zu vernehmen glaubte, dem Landesherrn seine Überzeugungen persönlich vorzutragen. Weder in Sachsen noch in Schlesien gelang es ihm sein Vorhaben auszuführen, er kam in die größte Bedrängnis, entsagte dann dem Eigenwillen und der Vielgeschäftigkeit und kehrte im Winter 1762 in seine alte Stellung zurück. Wichtiger als die während seines langen Aufenthalt in Breslau gemachten Bekanntschaften wurden ihm für die Folgezeit die in Bunzlau zu Gottlieb Woltersdorf gewonnenen Beziehungen. 1763 kam das gegen seine Rechtgläubigkeit gerichtete Anklageverfahren zum Abschluß, indem ihm nach Unterzeichnung eines von der Frankfurter theologischen Fakultät aufgestellten, von ihm modifizierten Reverses das Recht zu predigen zurückgegeben wurde. Noch einmal führte ihn sein unerschrockener aber selbsterwählter Eifer für Gerechtigkeit aus der Heimat; er reiste nach Berlin, erreichte dort seinen Zweck nicht, erfuhr aber von dem Prediger Woltersdorf an der Gertrudskirche Förderung, wurde durch Reiffer mit Bengels Schriften bekannt (ihm „Millionen wert"), wirkte bei längerem Aufenthalt in der Niederlausitz durch Predigten in der lutherischen Kirche zu Glienick, und ebenso später in Küstrin für biblisches Christentum in Bengels Sinn. Endlich kam er 1766 zu einer festen Anstellung. Die letzten elf Jahre seines Lebens hat er, demütiger und reifer geworden, als Rektor des Gymnasiums zu Duisburg die Anstalt aus tiefem Verfall gehoben, das religiöse Leben seiner Schüler nachhaltig beeinflußt und durch seine Predigten, die er im Auftrag des Stadtmagistrats 1767—1771 regelmäßig zu halten hatte, viel gewirkt. Durchaus bestimmend wurde für ihn in dieser letzten Periode der Einfluß von Collenbusch (vgl. oben IV, S. 236, 58). 1767—1770 publizierte er VII Quaestiones de liberorum educatione. Aus neuen Verhandlungen mit der Generalsynode von Jülich, Cleve, Berg und Mark über die Lehren seiner Jugendschriften gingen die 93 Theses contra Arianos, Fanaticos, Socinianos aliosque hujus indolis nostra aetate (Duisburgi 1770) hervor, in denen die ewige Gottheit des Logos, die Substantialität des hl. Geistes, Erbsünde, Heilsgewißheit u. s. w. z. T. in origineller Fassung behauptet, Dippels (These 31), der Quietisten und anderer Lehren verworfen, Lavater und namentlich Bengel empfohlen werden. These 86: Ecclesiae nostrae reformatae Belgicae imprimis honori cedit, doctrinam sacri codicis de futura Judaeorum saluberrima conversione . . . cognovisse. Auch in einer deutschen Schrift sprach er sich 1770 für die Lehre von der Dreinigkeit aus. Tersteegen, mit dem er trotz einiger Meinungsverschiedenheiten in naher Verbindung stand, setzte H. ein Denkmal in seiner „Rede auf den Überwinder Gerhard T., auf Verlangen seiner Freunde am Tage seines Begräbnisses am 6. April 1769 gehalten zu Mühlheim an der Ruhr". Sie bildet das letzte Stück der „Predigten nach dem Geschmack der drei ersten Jahrhunderte der Christenheit" (Frankfurt a. M. 1772). Diese Sammlung, wohl das reifste Erzeugnis H.s, verdiente sehr wieder aufgelegt zu werden. Zu der lesenswerten Widmung vgl. auch American Church History VIII, The reformed church German, by Dubbs (Newyork 1895) p. 285. 293. 305—313. In demselben Jahr ließ Lavater, der 1773 seine Predigten über das Buch Jona dem Freunde widmete, H.s (später neu herausgegebene) Schrift „Über Hinwegräumung der Hindernisse der christlichen Gottseligkeit" zu Schaffhausen drucken. 1773 kehrte Jung Stilling bei H. ein; er hat die Eigenart dieser Kreise anziehend geschildert (s. o.). In den Juli des folgenden Jahres fällt die von Goethe und Lavater gemeinsam unternommene, im 14. Buch von Dichtung und Wahrheit (ed. Loeper, Hempel, S. 154 ff. 408 ff.) beschriebene Rheinreise. In Elberfeld traf H. mit Goethe zusammen (Wahrh. z. Gottf. VI, 146); es ist von Interesse H.s und G.s Urteile über den damaligen Lavater zu vergleichen. Für schöne Menschennatur, und für Ästhetik überhaupt, hatte H. wenig Sinn; aber seine Beurteilung des Freundes zeugt von psychologischem Scharfblick. Näher sind sich die beiden Theologen durch die persönliche Berührung wohl nicht gekommen. Man wird übrigens Ritschl zugestehen müssen, daß in ihrem Briefwechsel keineswegs immer H. als der nüchternere und evangelischere erscheint; aber in der Duisburger Zeit war sein einziges Streben auf ein einziges hohes Ziel gerichtet. — 1775 erschien von ihm „Der deutsche reformierte Theologe", in der er sich zu 21 Sätzen des Heidelberger Katechismus bekannte. 1776 veröffentlichte er „Unterredungen über Schriftwahrheiten", sowie ein „Ein christliches Gymnasium". In rastloser berufstreuer Thätigkeit hat er bei kümmerlichem Gehalt und geschwächter Gesundheit sich früh aufgerieben. Nachdem er (was bei einem Freunde Tersteegens bemerkenswert ist) mit großer Ehrerbietung und sehnlichem Verlangen das hl. Abendmahl gefeiert, ist er am 27. Juni 1777 entschlafen, nach Jung

Stillings Ausdruck „wie ein Obstbaum, der in seiner besten Zeit unter der Last seiner Früchte bricht".

Friedrich Arnold Hasenkamp (vgl. noch Ritschl Gesch. des Pietismus I, 87. 580). Geboren den 11. Januar 1747, weit jüngerer Halbbruder des vorigen, vertauschte er auf dessen Veranlassung den Webstuhl mit den Studien, um später dessen Amts- und Ehenachfolger zu werden, indem er die Witwe zur Versorgung der Kinder heiratete. Auch als Schriftsteller folgte er dessen Fußtapfen, nur mit mehr Ruhe und weniger Excentrizität. Er verfaßte: „Über die verdunkelnde Aufklärung" 1789. „Die Israeliten die aufgeklärteste Nation unter den ältesten Völkern in der Erkenntnis der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes" 1790. „Briefe über Propheten und Weissagungen" 1791. 1792. Eichhorn antwortete auf seine heftigen Angriffe in der Allg. Bibl. der bibl. Literatur III (1790) S. 746—760. Die Eichhornschen Einseitigkeiten, namentlich die durch ihn angebahnte Verweltlichung der biblischen Wissenschaft (vgl. Diestel, Geschichte des ATs S. 673; Siegfried in der AdB V [1877] 735) werden von H. bestritten, doch zeigen diese Schriften noch manches Unzulängliche und Unreife. Viel bedeutender sind seine „Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion", Duisburg 1794. Sie behandeln die Bibel (trotz I, 46) keineswegs als ein Lehrbuch der Metaphysik und Psychologie; das theosophische Element tritt durchaus zurück hinter dem ernstlich in Angriff genommenen Plan eine religiös-ethische Theodicee biblisch-theologisch zu begründen. Dabei sind die im vorigen Artikel angegebenen Abweichungen von der Kirchenlehre festgehalten.

Johann Heinrich Hasenkamp, gest. 1814. Von ihm hat sein Neffe C. H. G. Hasenkamp „Christliche Schriften" in zwei Bänden herausgegeben (Münster 1816 u. 1819), der erste erlebte drei Auflagen. Geboren den 19. September 1750, hat er denselben Bildungsgang wie sein Bruder Friedrich Arnold durchgemacht, bis er 1776 Rektor der Lateinschule zu Emmerich wurde. Von 1779 bis zu seinem Tode wirkte er mit seltener Treue unter den schwierigsten Verhältnissen an der neu eingerichteten Gemeinde zu Dahle in der Grafschaft Mark, noch nach einem Jahrhundert dort unvergessen. In die litterarischen Kämpfe seiner Zeit einzugreifen, lehnte er ab (I, 3). Seine Thätigkeit bietet das Bild eines selbstlosen, frommen und umsichtigen Landpfarrers der reformierten Kirche um die Wende des Jahrhunderts und verdiente nach den Briefen dargestellt zu werden. Aus dem zweiten Band seiner hinterlassenen Schriften finden sich Auszüge in dem Buche, „Morgenschau. Erbaul. Betrachtungen auf alle Tage des Jahres", Bremen 1882. Vgl. auch „Auszüge aus den Briefen von Thomas Wizenmann an J. Ch. Hasenkamp". (Wahrh. zur Gottf., Bremen 1830 S. 93 ff.). **Arnold.**

Hasmonäer. — Die Quellen der Geschichte der Hasmonäer sind 1. die sogenannten Bücher der Makkabäer, die im griechischen Anhang des AT ihre Stelle gefunden haben. Das erste führt aber die Geschichte nur bis zum Ausgang Simons herab, das zweite nicht einmal bis zum Tode des Judas; zudem stimmen sie nicht durchaus mit einander überein; sind auch anerkanntermaßen von ungleichem Werte; überhaupt aber viel jünger als die erzählten Begebenheiten. Sie mögen aus älteren verlorenen Dokumenten und aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben; aber unverkennbar auch, besonders das erste Buch, aus poetischen Quellen, vielleicht Volksliedern, Psalmen, was sich an zahlreichen Stellen durch den Parallelismus der Rede, die Figuren, den lyrischen Schwung des Vortrags kund giebt. Die Untersuchung ist aufs neue in Fluß gebracht durch Hugo Willrich (Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung, Göttingen 1895), der die meisten Briefe und Aktenstücke des ersten Makkabäerbuches als Zusätze des griech. Uebersetzers zu dem (aramäischen?) Original nachzuweisen versucht hat. 2. Josephus in seinem großen Geschichtswerke (Antiqq. 12—14) ist für uns die ausführlichste, in vielen Teilen einzige Quelle; im Beginne offenbar von dem ersten Makkabäer-Buch abhängig, für spätere Epochen aber aus den zum Teil für uns verlorenen Werken griechischer Geschichtschreiber (Polybius, Strabo, Nikolaus Damascenus) und aus mündlicher legendarischer Ueberlieferung schöpfend. Das Urteil über die früher vielfach überschätzte Glaubwürdigkeit des Josephus weicht jetzt der besseren Erkenntnis, daß er sich nicht scheute, überall selber die Wahrheit zu korrigieren, wo sie ihm aus irgend einem Grunde unbequem war. 3. Jüngere jüdische Geschichtswerke wie die mehrfach gedruckte Megillath Antiochus haben als Quellen keinen selbstständigen Wert. Dagegen lassen sich dem „Fastenbuch" oder richtiger dem Siegeskalender Megillath Taanith (einem Verzeichnis der jüd. Denk- und Freudentage) einige Data entnehmen. 4. Aus den Klassikern ist namentlich für das Ende des Zeitraums, wo die Römer unmittelbar eingreifen, mancher schätzenswerte Beitrag zu gewinnen. Wir bezwecken hier nicht eine ins einzelne gehende Darstellung der geschichtlichen Thatsachen, sondern möchten die höheren Gesichtspunkte angeben, aus denen sie im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwickelung des Judentums zu verstehen sind. — Von neueren Darstellungen der Geschichte der Hasmonäer (innerhalb der Geschichte Israels) heben wir her-

vor: H. Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael, 4. Bd S. 287 ff., 3. Ausg., Göttingen 1864; B. Stade, Geſchichte des Volkes Iſrael, Zweiter Band, S. 311 ff., bearbeitet von Oskar Holtzmann, Berlin 1898; J. Wellhauſen, Iſraelitiſche und jüdiſche Geſchichte (zuerſt Berlin 1894); E. Schürer, Geſchichte des jüdiſchen Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, 2. Aufl. 1. Teil S. 127 ff. (Leipzig 1890; die dritte Auflage iſt im Druck). Zu vergleichen ſind auch die Kommentare der Makkabäerbücher (Grimms Kommentar zu 1 und 2 Mak, 1853 u. a.) und kommentierende Ueberſetzungen wie die von Ed. Reuß, La Bible, Ancien Testament, Septième Partie, Paris 1879, von O. Zöckler, Die Apokryphen des AT, München 1891, von Kautzſch und Kamphauſen, die Apokryphen und Pſeudepigraphen des AT, Freiburg 1898 u. a. Einen Teil der Ausführungen dieſes Artikels hat Ed. Reuß ſpäter in ſeine „Geſchichte der hl. Schrift AT“ (1881 und 1890) aufgenommen.

Zur Erleichterung des Ueberblicks über die Geſchichte der Hasmonäer dient folgende Stammtafel, für deren Zeitanſätze, ſoweit ſie dem erſten Makkabäerbuch entnommen ſind, die Jahre der ſeleucidiſchen Aera vom 1. Niſan 312 v. Chr. ab berechnet ſind. (Nach Unger, SMA 1895, München 1896, S. 236–316, namentlich S. 246 ff., müßte der Anſatz vom 1. Niſan 311 ausgehen). Vgl. auch Schürer I³, S. 202 ff. und S. 652.

Mattathias † 166

(Johannes) — 3. Simon Thaſſis (142—135) — 1. Judas Makkabäus (165–161) — (Eleaſar) — 2. Jonathan Aphphus (161—143)

4. Johannes Hyrkanus I. (135—105)

5. König Ariſtobul I. (105—104) verm. mit Alexandra

6. Alexander Jannäus (104–78), verm. mit Ariſtobuls Witwe Alexandra

7. Alexandra (78—69)

9. Hyrkan II. (63—40), hingerichtet 30

8. Ariſtobul II. (69—63), vergiftet 49

Alexandra, hingerichtet etwa 28 — Alexander, hingerichtet 49 — 10. Mattathias Antigonus (40—37), hingerichtet 37.

Ariſtobul, Hoheprieſter, ermordet 35

Mariamne, verm. mit Herodes 37, hingerichtet Ende 29.

Hasmonäer (חַשְׁמוֹנִים, aram. חַשְׁמוֹנַי) iſt der eigentliche Geſchlechtsname jener berühmten Patriotenfamilie, welche ſich unter der Regierung des Antiochus IV. Epiphanes an die Spitze eines Volksaufſtandes ſtellte, aus welchem nach furchtbaren Anſtrengungen und manchem blutigen Wechſel des Glücks eine letzte kurze Periode der Freiheit und des Glanzes für Iſrael hervorging. Nach Joſephus (Antiqq. XII, 6, 1) war Mattathias, der Anfänger der Bewegung, ein Prieſter der Klaſſe Jojarib (1 Chr 24, 7), *υἱὸς Ἰωάννου τοῦ Συμεῶνος τοῦ Ἀσαμωναίου*, nach 1 Mak 2, 1 *Ἰωάννου τοῦ Συμεών*, ſo daß Chaſchmon = *Ἀσαμωναῖος* entweder Urgroßvater oder falls Symeon aus Chaſchmon entſtanden, Großvater des Mattathias war. Trotz dieſer Unſicherheit iſt die genealogiſche Deutung doch wohl anderen Erklärungsverſuchen vorzuziehen. (Hitzig dachte an eine Ortſchaft nach Joſua 15, 27; Ed. Reuß erinnerte an Pſalm 68, 32 und faßte den Namen als Ehrentitel; auch von der Zahl Fünf hat man den Namen ableiten wollen). Im Munde der ſpäteren Zeiten heißen die Hasmonäer gewöhnlich Makkabäer, eine Bezeichnung, die von dem Zunamen des erſten und berühmteſten der Befreier herzuleiten iſt.

Der oberſte Grundſatz der Politik in allen macedoniſchen Staaten des Orients war die Gräciſierung der einheimiſchen Völker. Auch Antiochus IV. (175—164 oder nach 1 Mak 164/63 v. Chr.) befolgte ihn, aber mit einer Haſt und Hartnäckigkeit, welche den Erfolg eher ſchwächte als förderte. Von allen ſeinen Unterthanen waren die Iſraeliten ohne alle Frage diejenigen, deren Geiſte und religiöſer Bildung das griechiſche Weſen am meiſten zuwider war. Doch mußte gerade ſie ſein Plan am meiſten berückſichtigen, wegen ihrer Verbreitung, ihrer Verbindung mit dem Auslande, ihres Reichtums und Einfluſſes, ja auch wegen der geographiſchen Wichtigkeit ihres Stammlandes. Er baute auf die ſtarke helleniſtiſche Strömung im Lande, die ſelbſt das hoheprieſterliche Geſchlecht ergriffen hatte. Jeſus, der ſich lieber mit griechiſchem Namen Jaſon nannte, der ehrgeizige Bruder des Hohenprieſters Onias III., warf ſich dem Feinde ſeines Volkes in die Arme und ließ ſich von ihm zum Hohenprieſter machen (174—171). Dazu kam, daß viele Laue und Furchtſame das Eindringen der

fremden Gesittung als ein Unvermeidliches geschehen ließen, ohne sich dabei zu beteiligen. Dagegen erstarkte nun auch der Eifer der Altgläubigen und Gesetzestreuen, die das geheiligte Erbe der Väter nicht preisgaben und zunächst im Dulden ihre Stärke fanden. Sie nannten sich die Bedrückten (עֲנִיִּים), die Armen (אֶבְיוֹנִים), die Frommen (חֲסִידִים), und letzterer Name, Asidäer, Ἀσιδαῖοι, wurde die Bezeichnung einer Partei. Antiochus, von dem Widerstande erbittert, fing zuletzt eine eigentliche Religionsverfolgung an, die mit tückisch-kleinlichen Beschränkungen begann, um bis zum empörendsten Blutvergießen fortzugehen. Diese Maßregeln hatten den gewöhnlichen Erfolg. Nach kurzer Zeit fanden die Patrioten in dem Priester Mattathias von Modeïn einen Führer, in seiner kecken That, dem öffentlichen Totschlag eines Abtrünnigen, der den Götzen opfern wollte, und des königlichen Hauptmanns, das Zeichen des Aufbruchs und das Muster der Kühnheit. Zunächst freilich war ihre Schilderhebung nichts als eine Flucht mit Weib und Kind in die Berge, wo sie unter täglicher Angst, ein armseliges Leben fristend, mehr den Resten einer überwundenen, als dem Kerne einer zum Siege heranwachsenden Partei glichen. Mattathias mit seinen fünf Heldensöhnen organisierte hier, von Asidäern unterstützt, den kleinen Krieg, mit leicht beweglichen Streifbanden, überall zufahrend, wo man sich seiner nicht versah, und nirgends zu treffen, wo man ihn suchte, zerstörte die Götzenaltäre, beschnitt die Kinder und that den Juden, die nicht mit ihm hielten, noch mehr Abbruch, als den Griechen selbst. Er starb 166 v. Chr., ein Jahr nach dem Ausbruch des Aufstandes.

Von seinen fünf Söhnen wurde der dritte, Judas, zum Kriegsobersten bestellt, der, welcher sich bis dahin am meisten in dem gefährlichen Handwerke bewährt hatte. „Er erbitterte viele Könige und erfreute Jakob durch seine Thaten, und bis in Ewigkeit bleibt sein Andenken im Segen“ (1 Mak 3, 7). Sechs Jahre führte er die Partei gegen eine überlegene Macht mit übermenschlicher Anstrengung und mit wechselndem Glücke. Entscheidende Treffen mußte er meiden, schon weil er kein größeres Heer bei der Fahne behalten konnte; aber seine Kundschafter, seine Verbindungen mit dem platten Lande und in den Städten, wo die Griechen noch mehr heimliche Verräter als erzwungene Freunde zählten, erleichterten ihm die Überfälle. In unzähligen Scharmützeln, die in den vorliegenden Berichten wohl mit Unrecht als Feldschlachten dargestellt sind, klopfte er die verhaßten Fremden, und seine begeisterten, siegeslustigen Scharen nannten ihn Makkabi, den „Hämmerer“ (?) oder „Hammer“ (nach G. Dalmans Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch, Leipzig 1894, S. 142 kann der Beiname mit der Kopfform des Juda zusammenhängen: einer, dessen Kopf dem Spitzhammer, מַקְבָּא, gleicht) — ein glorreicher Name, den die Geschichte im Volksmunde dieser ganzen Heldenfamilie, ja oft allen ihren Anhängern und Streitgenossen gegeben hat. Die einzelnen Auftritte des schwankenden Kampfes sind anziehend für den Leser, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwickelung der Dinge. Deutlich sieht man, daß der Kampf mehr ein religiöser, als ein nationaler war; denn Judas hatte immer viele Israeliten besonders auch am antiocheniſchen Hofe zu Feinden, und die Kennzeichen des Bürgerkriegs fehlten nicht in diesen blutigen Fehden. Dafür war es aber auch der schönste Erfolg des Helden, daß er den Tempel zu Jerusalem eroberte (die Burg Zion bezwang er nicht) und ihn feierlich wieder weihte nach dem „Greuel der heidnischen Verwüstung“, die ihn heimgesucht; die jährliche Wiederholung des Festes (25 Kislev 148 aer. Seleuc. = Dec. 165 a. C.) auf ewige Zeiten, zeugt ebenso laut für die Kraft des Glaubens, der es beibehalten, als für den Ruhm des Siegers, der es gestiftet hat (das Fest der Tempelweihe, τὰ ἐγκαίνια Jo 10, 22). Der Sache der Juden sehr förderlich war die eintretende und zunehmende Zerrüttung des syrischen Reichs, in welchem die Thronfolge streitig wurde, und dessen innere Verhältnisse, klug benützt, die Interessen der Patrioten bald mehr förderten, als glänzende Siege es vermocht hätten. Zwar in ihrem ersten Stadium gefährdeten diese Verwickelungen in furchtbarer Weise die bereits errungenen Vorteile. Demetrius I. Soter (162—150), der Neffe des Usurpators Antiochus IV. und rechtmäßige Erbe der Krone, entriß dem unmündigen Sohne des Antiochus das Reich und stellte seine Angelegenheiten mit Kraft und Nachdruck wieder her. Judas, der es noch nicht zu einer sicheren Basis für seine kriegerischen Unternehmungen, geschweige zu einer festen bürgerlichen Ordnung für die von ihm besetzten Landesteile hatte bringen können, hoffte zuletzt durch auswärtige Hilfe zum Ziele zu kommen. Er soll Verbindungen mit dem römischen Senat angeknüpft haben, dessen Politik, im Trüben zu fischen, sich allerdings jetzt schon bei den morgenländischen Händeln zu schaffen machte, der aber bei der weiten Entfernung vorläufig nicht wirksam eingriff. Die Heere des Demetrius überschwemmten das Land, befestigten sich aller Orten, Jerusalem selbst ging verloren, und Judas fiel bei Alasa oder Elasa, einem Orte unbekannter Lage, 161 v. Chr., den Feinden

ſeine Eroberungen, den Seinigen einen Namen und ein Beiſpiel laſſend, das viele Siege aufwog, ein tapferer, bis zum Tode getreuer Kriegsheld und Freiheitskämpfer, deſſen Fall die ſchmerzliche Klage hervorrief: „Wie iſt gefallen der Held, der Israel errettete!“ (1 Mak 9, 21).

Aber die Hasmonäer verzagten nicht. An des tapfern Judas Stelle trat (von 161—143) der ſchlaue Jonathan, der jüngſte der fünf Brüder, mit dem Beinamen Aphphus (1 Mak 2, 5; = ſyr. חפוש d. i. Verſteller, dissimulator?). Er zog ſich in die Schluchten und Sümpfe am untern Jordan und machte ſich von dort aus als Freiſchärler den Syrern und Arabern furchtbar. Aber an Wiedergewinnung Jeruſalems war vorerſt nicht zu denken. Man war zufrieden, wenn nur Mut und Hoffnung nicht verloren gingen, und wenn auch die Ausſichten des Augenblicks trüber waren als zu Nehemias Zeit, der Glaube an den Gott der Väter, in Not und Tod erprobt, mußte vorhalten gegen Sturm und Gefahr. Plötzlich änderte ſich die Lage der Dinge. Ein angeblicher Sohn des Antiochus IV. (Alexander Balas) trat gegen Demetrius auf (153 v. Chr.). Beide Gegenkönige bewarben ſich um Jonathans Gunſt als eines tüchtigen Parteiführers, von deſſen Hilfe der Beſitz des wichtigen Judäa abhängen konnte. Demetrius, welcher ſchon früher einen Waffenſtillſtand bewilligt hatte, gab ihm die Geiſeln zurück und zog die Beſatzungen der meiſten jüdiſchen Feſtungen an ſich, ſo daß Jonathan wieder ohne Schwertſtreich Herr des Tempels wurde. Alexander aber machte ihn zum Hohenprieſter der Juden und ſandte ihm zum Zeichen fürſtlicher Würde Purpurgewand und Diadem. Jonathan, mit beiden Händen zugreifend, vereinigte mit einem Male die geiſtliche und weltliche Macht mit oberlehensherrlicher Zuſtimmung in ſeiner Hand, doch beobachtete er eine mehr zuwartende als in den Gang der Ereigniſſe eingreifende Stellung. Als Demetrius umkam (150 v. Chr.), war er zugleich durch Amt und Volksgunſt Meiſter in Judäa und ſyriſcher Feldhauptmann (*στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης* 1 Mak 10, 65), ein mächtiger Vaſall des Seleukidenreiches. Nach wenigen Jahren (147 v. Chr.) erhob ſich der zweite Demetrius, der Sohn des erſten, gegen den falſchen Alexander. Jonathan ſchlug den ihm zufallenden Statthalter Cöleſyriens Apollonius und gewann das Land der Philiſter als Preis des Sieges. Als ſpäter Demetrius mit ägyptiſcher Hilfe doch ſiegte und Alexander zu Grunde ging, war Jonathan mächtig genug, daß der neue König, die frühere Gegnerſchaft vergeſſend, ihn lieber zum Freunde als zum Feinde hatte. Er genehmigte die geſchehene Vereinigung von drei ſamariſchen Bezirken mit dem jüdiſchen Lande, gewährte Steuerfreiheit gegen einen feſten Zins und nahm jüdiſche Truppen in ſeinen Dienſt, die ihm in Antiochia erwünſchte blutige Dienſte leiſteten. Eine neue Verwickelung der ſyriſchen Verhältniſſe führte endlich die völlige Unabhängigkeit Paläſtinas herbei. Gegen Demetrius II. erhob ſich ein junger Sohn Alexanders, Antiochus VI., oder eigentlich deſſen Miniſter Tryphon, und der Hasmonäer, immer auf die Seite tretend, wo es am meiſten zu gewinnen gab, ſtand ihm bei und half ihm zur Herrſchaft. Aber er büßte ſchwer ſeine eigennützige Politik. Tryphon, der ſelber nach der Krone ſtrebte, bemächtigte ſich ſeiner durch Verräterei und tötete Jonathan wie dann auch ſeinen königlichen Mündel Antiochus (143 v. Chr.). Jonathan erſcheint in der Geſchichte in einem weniger glänzenden Lichte als ſein Vorgänger und ſein Nachfolger, indeſſen hat doch gerade er den Grund zu der Erhebung ſeines Hauſes und zu der gänzlichen Befreiung der Juden gelegt. Bei der Beurteilung ſeiner allerdings treuloſen und eigennützigen Politik darf man nie vergeſſen, daß die ſyriſchen Herrſcher ihn eben auch nur aus Not und um Vorteils willen begünſtigten und den Juden nie von Herzen etwas zu Liebe thaten.

Noch lebte ein letzter Sohn des Mattathias, der zweite der Brüder, Simon, genannt Thaſſis, längſt erprobt in Rat und That, gleich ausgezeichnet durch Klugheit, Milde und Kraft und im vollen Genuſſe des öffentlichen Vertrauens (142—135). Er war der Staatsmann des Hauſes, ein *ἀνὴρ βουλῆς* (1 Mak 2, 65), wie Jonathan der Diplomat, Judas der Held desſelben geweſen war. Ihn ſtellte das Volk, frei und ſelbſt handelnd, ſofort an die Spitze, und Simon, nicht mehr der Mann der Not wie ſeine Brüder, ſondern der Herrſchaft, that den letzten noch übrigen Schritt und erklärte ſich und ſeine Nation für unabhängig, während die ſyriſchen Fürſten und Großen um die auseinanderfallenden Fetzen ihres verrotteten Reiches ſtritten (142 v. Chr.). Er führte die Titel Hoherprieſter, Feldhauptmann und Volksfürſt der Juden (*ἀρχιερεύς*, *στρατηγός* und *ἐθνάρχης* 1 Mak 14, 47). „Er ſchaffte den Frieden im Lande, und Israel wurde hoch erfreut. Ein jeder ſaß unter ſeinem Weinſtock und Feigenbaum, und niemand war, der ſie erſchreckte. Und niemand bekriegte ſie mehr im Lande, und die Könige waren gedemütigt in jenen Tagen“ (14, 11—13). Dieſe Epoche in der jüdiſchen Geſchichte, äußerlich durch die Eroberung Zions (142 v. Chr.) der davidiſchen gleich, bezeichnet einen Wendepunkt

in der innern Entwickelung des israelitiſchen Volkstums. Von der Reſtauration bis hierher hatte ſie in allmählich und ſicher fortſchreitender Weiſe ihren Schwerpunkt in dem Prieſtertum und ſeinem beſtimmenden Einfluß gefunden, wie denn die ganze Organiſation, zuerſt Jeruſalems, nachher der Judenſchaft überhaupt auf dem Grunde des Kultus erbaut war und keine andere Amtsgewalt neben der prieſterlichen aufkam oder ausgebildet wurde. Je mehr aber dieſe Organiſation ſich an den Buchſtaben eines Geſetzes lehnte, welcher mit der Zeit immer mehr Gegenſtand der Forſchung und Auslegung werden mußte, je weiter ſich das Judentum ſelbſt ausbreitete und für unzählige Gemeinden der Kultus, wie er in Jeruſalem beſtand, alſo auch das Prieſtertum, eine fremde Sache wurde, deſto mehr mußte dieſes Kraft und Einfluß an andere Mächte abgeben, welche bald die öffentlichen Zuſtände, den täglich wechſelnden Bedürfniſſen folgend, auch korporationsmäßig zu leiten ſtrebten. Die Schule erbaute ſich neben dem Tempel; ſie hatte den Vorteil, daß ſie wandern konnte, dieſer nicht; der Katheder überragte bald den Altar. Der Umſtand, daß an die Stelle des rein theokratiſchen Intereſſes, gerade zu der Friſt, als es ſich am reinſten und kräftigſten entfaltet und geordnet hatte, ein dynaſtiſches zu treten begann, bahnte in Verbindung mit dem Aufkommen der die geſetzliche Frömmigkeit beſtimmenden Schriftgelehrſamkeit einen Prinzipienkampf an, deſſen in den Parteien der Phariſäer und Sadducäer hervortretende Geſtaltungen der ſpäteren makkabäiſchen Zeit das Gepräge gaben und bis in die neuteſtamentliche Zeit hineinwirkten.

Simons Regierung war kurz aber glücklich. Er herrſchte, nach außen geachtet und gefürchtet; nach innen ſtand er durch weiſe Mäßigung über den Parteien. Sein Volk erkannte ſeinen Wert. In dankbarer Ergebenheit und ſeine Verdienſte laut rühmend, beſtätigte es im dritten Jahre ſeiner Regierung in feierlicher Tagfahrt ſeine Würden und fertigte darüber eine Urkunde aus, welche, auf eherner Tafel an die Mauer des Heiligtums geheftet, ein ebenſo ſchönes Zeugnis für die Wähler als für den Gewählten war. Nach dem uns überlieferten Text (1 Mak 14, 27—47) ſollte die Würde des Prieſterfürſten fortan in ſeiner Familie forterben, bis Gott durch einen Propheten (14, 41) eine andere Willensmeinung kund thun würde. Der Hinweis auf einen in Zukunft erſtehenden προφήτης πιστός enthält ein eigentümliches Zeugnis, daß bei aller Freude doch die Schranke der gegenwärtigen Zeit erkannt wurde. (Für die Echtheit der Urkunde ſprechen die Differenzen mit der vorangehenden Geſchichtserzählung). Die Selbſtſtändigkeit der neuen Dynaſtie zeigte ſich darin, daß Simon eigene Münzen zu ſchlagen begann; man datierte Urkunden und Verträge nach Jahren Simons, des Hohenprieſters und Fürſten der Juden. In ſeinen Erfolgen der glückliche Erbe ſeiner Brüder, fand er wie dieſe ein gewaltſames Ende. Eben hatten noch ſeine Söhne, vor allem Johannes, einen Sieg über die Syrer erfochten, welche unter einem letzten kräftigen König, Antiochus VII., dem Bruder des zweiten Demetrius, für einen Augenblick ihre Herrſchaft in Paläſtina herzuſtellen verſuchten. Da ließ ſein eigener Schwiegerſohn Ptolemäus, der nach der Herrſchaft ſtrebte, den ahnungsloſen Fürſten bei einem großen Gelage meuchlings ermorden (Februar 135). Mit der Erzählung dieſes Mordes und ſeiner unmittelbaren Folgen ſchließt das erſte Makkabäerbuch.

Simons Sohn Johannes, mit griechiſchem Namen (wie von jetzt an — ein Zeichen der Zeit — alle Glieder des Hauſes ſich gewöhnten) Hyrkanus genannt (135—105), konnte zuerſt das Feld nicht behaupten und mußte ſogar in Jeruſalem kapitulieren, Geiſeln geben und als Vaſall dem Syrer zinſen, aber mit der ſyriſchen Herrlichkeit ging es raſch zu Ende. Antiochus fiel (128 v. Chr.) im Streite gegen die Parther, deren Obmacht anfing auf Vorderaſien zu drücken, und dreißig Jahre blutigen Bürgerkriegs, während deſſen ſechsmal die Krone durch Gewalt in neue Hände kam, zerſtörten jeden Lebenskeim des angefaulten macedoniſchen Staates. Johannes, ein würdiger Sohn ſeines Vaters, machte ſich die Umſtände ſehr zu nutze. Ebenſoſehr Prieſter als Feldherr eroberte er für ſich und Moſes die Landſchaften, auf welche Iſrael ein geſchichtliches Recht begründen mochte. Der Tempel auf Garizim wurde zerſtört und Samarien, wenigſtens politiſch, mit Juda verbunden; die verſuchte kirchliche Union ſchlug dagegen in ihr Gegenteil um. Edom mußte ſich dem Erben Davids unterwerfen und die Beſchneidung annehmen, ein Gewinn für den Augenblick, eine Verlegenheit für die Zukunft. Durch die Judaiſierung Edoms wurde ſpäter dem Edomiter Herodes der Weg zur Herrſchaft bereitet. Beim Rückblick auf Hyrkans Regierung preiſt ihn Joſephus (Antiqq. XIII, 10, 7) glücklich, daß er von Gott dreier der größten Dinge gewürdigt worden ſei: der Herrſchaft über das Volk und der hoheprieſterlichen Würde und der Prophetengabe. Den Maßſtab der Beurteilung bildet hierbei ein armſeliger Begriff der Prophetie, wie man aus dem zum Beweis angeführten Beiſpiel

ſieht. Der Beſitz der hoheprieſterlichen Würde aber war nur ſo lange ein Glück, als die Frage nach der Legitimität dieſes nach dem Geſetz an das Haus Aarons gebundenen Beſitzes nicht ernſtlich erhoben wurde. Sie mußte aber erhoben werden, je mehr die Hasmonäer verweltlichten.

Nach Hyrkans Tode eilte das Haus der Hasmonäer raſch ſeinem Verfalle entgegen. Nach außen verdankte es ſeine Größe doch zumeiſt dem Sinken der Seleukiden und Ptolemäer und friſtete darum ſeine politiſche Stellung nur ſo lange, als es dieſe verkommenen Geſchlechter zu Nachbarn hatte. Im Innern aber gehörte mehr als gewöhnliche Herrſchertugend dazu, die drohende Obmacht der Parteien zu zügeln, unter welchen die mächtigſte und willenskräftigſte, eben diejenige, welche das Haus ans Ruder gebracht, nicht gewillt war, ihre Grundſätze aufzugeben und mit Unmut merkte, daß ſie ſich Herren gegeben hatte, die ihres Urſprungs nur zu gerne vergaßen. Schon Hyrkan hatte ſich die Phariſäer entfremdet, die auf das Geſetz pochenden Erben der glaubensfriſcheren Aſidäer; der Phariſäer Eleazar hatte ihm den übel aufgenommenen Rat gegeben, er möge das Hoheprieſtertum niederlegen und ſich mit der Herrſchaft begnügen. Wie mußte der Gegenſatz zunehmen, wenn die entarteten Nachkommen der hochherzigen Freiheitskämpfer mehr und mehr das Blut jener durch alle Greuel der Schande und des Verbrechens berüchtigten Deſpoten der Nachbarſchaft in den Adern zu haben ſchienen! Wie unähnlich waren Hyrkans fünf Söhne den fünf Söhnen des Mattathias! Selbſt der Vater traute ihnen nichts Gutes zu; er übertrug im Teſtamente die Regierung ſeiner Witwe, aber der eine Sohn, Ariſtobulos I. (Juda) ließ die Mutter Hungers ſterben, warf drei Brüder ins Gefängnis und tötete den vierten, den er zuerſt zum Mitregenten angenommen hatte. Aber ſchon im nächſten Jahre (104 v. Chr.) ereilte ihn ſelber der Tod. Das merkwürdigſte in ſeiner Regierung war die Eroberung und beginnende Judaiſierung Galiläas, das zum Reich der Ituräer gehört hatte; das verhängnisvollſte die Annahme des Königstitels, wodurch er den Grund zu Anſprüchen und Abneigungen legte, welche in gleicher Weiſe ſeinen Erben verderblich wurden. Seine Witwe (Salome-) Alexandra, die berühmteſte des Namens in dieſer Familie, der neuen Würde noch nicht überdrüſſig, wählte unter den gefangenen Schwägern einen (Jannai d. i. Jonathan-) Alexander I. und bot ihm Freiheit und Krone mit ihrer Hand. Die Regierung Alexanders war im ganzen ebenſo unglücklich als lang (104—78). Er wollte als Eroberer glänzen wie ſein Vater, ohne deſſen Mittel zu beſitzen. Er führte Kriege mit wechſelndem Erfolge, und in der Weiſe der Zeit, zum Teil mit gemieteten Truppen, meiſt heimatloſem Geſindel. Unterdeſſen wuchs daheim die politiſche Gärung. Die Phariſäer entfremdeten ſich vollends einem Königtume, das die Quelle ſeiner Macht, mit vollkommener Verkennung ſeiner Bedingungen, im Nachahmen fremden Deſpotismus zu finden wähnte, und das ſich inſtinktmäßig von dem geſetzestreuen Teile der Nation entfernte, um ſich den Griechenfreunden, den Weltlichgeſinnten, den Sadducäern in die Arme zu werfen, gegen welche die Väter einſt das Schwert ergriffen hatten. Die Maſſe des Volks, überall nur zu leicht überredet, daß ihre Leiden einzig von den Regierenden verſchuldet ſeien, war von den Phariſäern mit Haß gegen den König erfüllt worden als gegen einen Verräter der väterlichen Religion. Bei einem Feſte wurde er gröblich beſchimpft; die blutige Rache, die er im überwallenden Zorne an der aufgehetzten Menge nahm, vertauſendfachte die Zahl ſeiner entſchiedenen Feinde und weckte einen ſchrecklichen Bürgerkrieg. Sechs Jahre dauerte der Kampf; die blinde Parteiwut rief die Heiden zu Hilfe gegen den Geſalbten des Herrn. Aber Alexander erſtickte die Kraft ſeiner Feinde in ihrem Blute. Nicht weniger als 50 000 Juden ſollen in dieſer Zeit der inneren Kämpfe ums Leben gekommen ſein (Bell. Jud. I, 4, 4). In ſeinen letzten Tagen, ſeines Armes wieder mächtig, begann er noch einen glänzenden Siegeslauf nach außen, ſo daß er mit Stolz und Befriedigung den Augenblick des Abſchieds konnte nahen ſehen. Reich an gewonnenen Erfahrungen ſetzte er ſterbend (78 v. Chr.) ſeine Gemahlin Alexandra zur Herrſcherin ein und empfahl ihr, ſich mit der phariſäiſchen Partei, d. h. mit der öffentlichen Meinung, mit dem Geiſte der nationalen Überlieferungen zu verſöhnen, ohne deren Grundlage das Königtum keinen Beſtand haben könne. Sie befolgte ſeinen Rat, entfernte die Häupter der Sadducäer aus Jeruſalem durch eine ehrenvolle Verbannung in militäriſche Poſten, gab den Schriftgelehrten Sitz und Stimme in der oberſten Behörde, dem Synedrium zu Jeruſalem, ſo daß ſie zu dem Prieſteradel und den Älteſten hinzukamen, und regierte klug und kräftig bis an ihr Ende (69 v. Chr.). Sie hatte zwei Söhne, den trägen und ſchwachköpfigen Hyrkanus (II.), Hoherprieſter ſchon zu Lebzeiten ſeiner Mutter, und den kühnen und glänzenden Ariſtobulos (II.) (69—63). Hyrkan ſollte nun auch König werden, aber ſein Bruder hatte bei guter Zeit ſeine Maß-

regeln getroffen und die sadducäischen Festungskommandanten im Lande gewonnen, mit deren Hilfe er schon nach wenigen Monaten jenen gewaltsam aus beiden Ämtern vertreiben konnte.

Kurz nachdem dieses geschehen war, sank das seleukidische Reich unter den Streichen der Römer zusammen (65 v. Chr.). Hyrkan, der unbeachtet in Jerusalem lebte, verließ um diese Zeit die Stadt, auf den hinterlistigen Rat Antipaters, eines gewandten und ehrgeizigen Idumäers (des Vaters des Herodes), und flüchtete sich zu dem arabischen Fürsten Aretas nach Petra. Aristobul wurde besiegt und in Jerusalem eingeschlossen. Bald aber wandten sich beide, der Besiegte und der Sieger, in ihrer ohnmächtigen Thorheit an die Römer, um ihren Streit auszugleichen. Zuerst wurde des Pompejus Feldherr Scaurus angegangen, der den Aristobul bevorzugte und befreite, dann Pompejus selber. Auch eine Gesandtschaft des Volkes erschien, gegen beide protestierend, mit der Bitte um Wiederherstellung der alten priesterlichen Verfassung vor dem stolzen römischen Machthaber in Damaskus. Dieser eilte nicht mit einem Ausspruch über fremdes Interesse, und Aristobul, Schlimmes ahnend, eilte davon, sich zum Kampfe zu rüsten. Solche verwegene Auflehnung gegen den schuldigen Respekt vor der vermittelnden Großmacht wollte diese nicht ungerächt lassen, und die Legionen marschierten auf Jerusalem los. Die Stadt wurde nach dreimonatlicher Belagerung erobert, der Tempel zuletzt. Ein schreckliches Blutbad weihte die Römerherrschaft ein. Pompejus schaffte das Königtum ab (63 v. Chr.), machte den Hyrkan (63—40) zum Hohenpriester und zinspflichtigen Volksfürsten (ἐθνάρχης), schlug einen Teil des Landes zu Syrien und führte den Aristobul mit seinen Kindern nach Rom zum Triumphe.

Von den Hasmonäern ist nichts mehr zu berichten als eine furchtbare Reihe von Tragödien, in denen die Überbleibsel des Geschlechtes blutig untergingen. Der eine von Aristobuls Söhnen, Alexander, entkam der Gefangenschaft, raffte einen Haufen Parteigänger zusammen und wagte, seine Mittel überschätzend, den Römern die Gewalt in Palästina streitig zu machen. Unterdessen war der römische Bürgerkrieg ausgebrochen, und Cäsar ließ, um den Gegner im Osten zu beunruhigen, jetzt auch den Aristobul los, der aber noch in Rom von den Pompejanern aus dem Wege geräumt wurde. Alexander hatte bald darauf dasselbe Schicksal (49 v. Chr.). Er hinterließ aus seiner Ehe mit Alexandra, der Tochter Hyrkans, zwei unmündige Kinder, Aristobul und Mariamne, von großer Schönheit, aber widrigem Geschicke. Auch ein Bruder Alexanders lebte noch, (Mattathias-) Antigonus; für kurze Zeit der Wiederhersteller der Königswürde (40—37). Als nämlich Cäsar im Osten obsiegte, kam die Regierungsgewalt durch ihn, der That mehr als dem Namen nach, an das Haus des Idumäers Antipater, und da dieser als ein Ausländer den Patrioten bald noch mehr verhaßt war, als einst die hasmonäischen Dynasten, so geschah es, daß in der Verwirrung, die auf Cäsars Tod folgte, das Volk den Antigonus herbeirief. Allein wäre er jedoch mit Antipaters Sohn Herodes nicht fertig geworden, der, der Form nach immer noch im Namen des alten Hyrkan, in Wahrheit für seine Person die Gewalt beanspruchte und nun auch, so sehr aus Politik als aus Neigung, mit Mariamne verlobt war, der schönen Tochter des unglücklichen Prätendenten Alexander, die durch ihre Mutter Enkelin Hyrkans war. Als aber im Jahr 40 v. Chr. die Parther einen siegreichen Zug gegen Vorderasien ausführten, konnte Antigonus als König in Jerusalem einziehen, und Hyrkan wurde verstümmelt nach Babylon geschleppt. Allein schon drei Jahre später eroberten die Legionen des Antonius unter C. Sosius Jerusalem wieder, und Antigonus fand zu Antiochien auf dem Richtplatz durch die Hand des Liktors ein trauriges, überdies durch unmännliches Gebaren verkümmertes Ende. Mit der Eroberung Jerusalems (37) war Herodes, der schon im Jahre 40 in feierlicher Senatssitzung zum König von Judäa erklärt worden war, in den thatsächlichen Besitz der heiß ersehnten königlichen Gewalt gelangt; er konnte indes auch in der Fülle seiner Macht die Ruhe nicht finden vor einem Namen und einer Erinnerung, welche im Herzen des Volkes noch immer tiefe Wurzeln hatten. So vollendete er am Geschlecht der Hasmonäer das Werk des Henkers. Der 80jährige Hyrkan wurde aus Babylon hergelockt und da die Natur zu langsam mit ihm ein Ende machte, in eine angebliche Verschwörung verwickelt und hingerichtet (30 v. Chr.). Der Sohn Alexanders, Aristobul, durch Mariamne des Herodes Schwager, ein achtzehnjähriger blühender Jüngling, seit kurzem durch Erbrecht im Besitze der hohepriesterlichen Würde, dem sich im natürlichen Bedürfnisse eines Gegensatzes die begeisterte Liebe des Volkes zuwendete, war für die grausame Vorsicht des Herrschers eine fernere Gefahr und kam wie durch Zufall im Bade um (Ende 35 v. Chr.). Das Schicksal Mariamne's endlich, der letzten Hasmonäerin, und ihrer beiden Söhne ist bekannt genug und selbst durch die Dichtkunst

vielfach verherrlicht. Die finſter blutige Gewaltherrſchaft ihres Gatten und Mörders, die Niederträchtigkeit der Nachfolger desſelben, die ſchnöde, höhnende Habſucht der römiſchen Landpfleger wirkten zuſammen, um das jüdiſche Volk gegen das Andenken an die letzten unglücklichen Sproſſen des hasmonäiſchen Hauſes freundlich zu ſtimmen.

Der geſchichtliche Überblick hat die Weite der Kluft erkennen laſſen, die zwiſchen der Glaubensthat des Prieſters Mattathias und dem ruhmloſen Untergange des letzten hasmonäiſchen Königs Antigonus in der Mitte liegt, deſſen hebräiſcher Name Mattathias an den Ahnherrn des Hauſes erinnert. Das Teſtament des Stammvaters hatte die Glaubenshelden der Vergangenheit, Abraham, Joſeph, Pinehas, Joſua, Kaleb, David u. ſ. w. als Vorbilder hingeſtellt und das treue Feſthalten an den Vorſchriften des Geſetzes eingeſchärft (1 Mak 2, 49—68). Die Nachkommen vergaßen nur zu bald die Vergangenheit und richteten ſich, die Zeitumſtände mehr oder weniger klug benutzend und in ſteigendem Maße auf die Mehrung der eigenen Macht bedacht, ſo gut es ging, in der Gegenwart ein und wurden dabei, ehe ſie ſichs verſahen, mit in den Strudel gezogen, der die helleniſtiſchen Königshäuſer des Orients mit unheimlicher Gewalt in die Tiefe riß. Es trat zu Tage, daß innerhalb der Offenbarungsreligion das Glaubenserbe der Vergangenheit nur dann ungeſchmälert behauptet werden kann, wenn der Blick mit feſter Kraft und getroſter Zuverſicht der Zukunft zugewendet bleibt, welche die Vollendung der Weisſagung bringt. Aber die Hoffnung auf den kommenden Davidsſohn war keine Macht im Zeitalter der Hasmonäer. Nicht nur, daß kein Prophet aufſtand; es beſtand ein innerer Gegenſatz zwiſchen dem Königtum Ariſtobuls I. und ſeiner Nachfolger und der Hoffnung auf den Davididen. Als dieſe in der pompejaniſchen Zeit in den ſog. Pſalmen Salomos wieder zu Wort kam und das Gebet zu Gott ſich erhob, daß er den König erwecke, Davids Sohn, daß er herrſche über Israel und Jeruſalem reinige von den Heiden, erſchienen die letzten Hasmonäer als die übermütigen Verwüſter des Thrones Davids, die Gott mit Recht durch einen fremden Mann (Pompejus) darnieder werfe (Pſ 17, 23. 8. 9). Die Schriften des NTs ſchweigen von den Hasmonäern. Die einzige Stelle, Hebr 11, 35 f., welche die Erinnerung an die Märtyrer unter Antiochus Epiphanes wachruft (2 Mak 6, 18 — 7, 42), nennt doch keinen Namen. Um ſo ſtärker lebte in der Märtyrerzeit der chriſtlichen Kirche das Gedächtnis an das Martyrium der „ſieben Brüder und ihrer Mutter" wieder auf. Cyprian, dem ſchon die Siebenzahl bedeutungsvoll war (septem fratrum numerus ecclesias septem numeri sui quantitate conplexus — Ad Fortunatum c. 11, ed. Hartel p. 338, 7), hob wiederholt das Vorbildliche dieſes Martyriums hervor (nonne magnae virtutis et fidei documenta testantur et nos ad martyrii triumphum suis passionibus adhortantur? — Epist. 58, 6 — p. 661, 16). Luther wies vom zweiten Makkabäerbuch mit ſeinem „harten Knoten, den es im 14. Kap. an dem Razis hat, der ſich ſelbſt erwürgete" auf das erſte zurück und ſeine lehrreichen Geſchichten (Vorreden auf die Bücher der Makkabäer 1533 und 1534). Doch räumte er ihm nur eine Stelle unter den „Apokrypha" ein.

J. Haußleiter (Ed. Reuß †).

Haß (Feindſchaft). — Vgl. den A. ἐχθρός in Cremers bibl.-theol. Wörterbuch; Rothes Ethik §§ 944. 1061. 1064; Martenſens Ethik I, §§ 48. 113. 114. Aeltere Litteratur in Büchners Handconcordanz.

Der Haß iſt ein Gemütsaffekt, in welchem die Selbſtſucht ihre Abneigung und ihren Abſcheu gegenüber einer Perſon oder einer Sache kundgiebt. Natürlich iſt er, ſich ſelber überlaſſen, auf phyſiſche oder moraliſche Vernichtung des Gehaßten bedacht. Dabei iſt zu beachten, daß es eine Selbſtbehauptung giebt, die heilige Pflicht iſt: der Gute muß das Böſe haſſen. Haß und Feindſchaft ſind Synonyma, indem Haß ein ſubjektives Pathos, Feindſchaft einen objektiven Zuſtand bezeichnet; Haß wird in der Regel in tadelndem Sinne gebraucht, während dem Wort Feind an ſich noch nichts Ominöſes anhaftet, wiewohl nach Grimm (Wörterbuch) der Wurzel desſelben die Vorſtellung von Schaum und Wut zu Grunde zu liegen ſcheint. Formelhaft pflegt die ahd. Sprache „haſſen und neiden" mit einander zu verbinden.

Der ethiſche Gehalt der hl. Schrift bringt es mit ſich, daß in ihr viel von Haß und Feindſchaft die Rede iſt. Und in den nationalen und ſocialen Verhältniſſen Israels liegt es begründet, daß dem Haß in der Skala ſündlicher Regungen nicht die letzte Stufe zukommt. So darf es auch nicht befremden, daß das hebräiſche Wörterbuch nicht weniger als dreizehn verſchiedene Ausdrücke für Feind aufweiſt, für welche mehrfach die Grundbedeutung „Ängſtiger" und „Dränger" ſich ergiebt (vgl. Fürſt). Legt man die geſetzlichen und prophetiſchen Ausſprüche der beſten Zeit zu Grunde, dann kann man nicht umhin,

die sittliche Höhe zu bewundern, auf welche die Offenbarungsreligion Gottes Volk zu heben suchte. Wohl zeigt schon die Sprache, daß die Begriffe Fremder und Feind im Hebräischen in einander übergehen (vgl. z. B. זָר und נָכְרִי). Aber nun wird eben dem Fremden gegenüber ein weitherziger Universalismus geübt und durch Wort und Beispiel gezeigt, daß derselbe als Fremder kein Gegenstand des Hasses sein soll; man denke an Ruth und das Weihegebet 1 Kg 8, 41. Und wo wirklich ein persönlicher Feind uns entgegentritt, da wird demselben gegenüber Mäßigung zur Pflicht gemacht Dt 20, 10 ff. Ohne allen Zweifel wird in den Büchern Sa der an seinen Feinden großmütig handelnde David als Vorbild hingestellt, und im Charakterbild des gerechten Hiob fehlt auch der Zug nicht, daß er gegen den Feind keine Schadenfreude an den Tag legt Hi 31, 29 f. Und wenn für das Tier des Feindes Ex 23, 5 Schonung und Schutz verlangt wird, so mahnen die Proverbien sogar zur liebreichen Fürsorge für den darbenden Feind 25, 21 f., wie denn 2 Kg 6, 21 f. von einer solchen Weisung an den König Israels gegenüber den gefangenen Syrern berichtet. Wohl ist die Blutrache Nu 35 und Dt 19, 6 als zu Recht bestehend anerkannt, aber ihren Auswüchsen sucht das Gesetz bestimmte Schranken zu ziehen.

Dem gegenüber ist nun allerdings zuzugeben, daß die spätere Zeit Israels diese sittliche Höhe nicht mehr zu behaupten vermochte. Die Faktoren, die aus dem Bundesvolk Gottes das gedrückte und verbitterte Volk der Juden machten, ließen keine Sittlichkeit mehr aufkommen, die auf Innerlichkeit und Einheitlichkeit der Gesinnung ruhte: indem es an der Satzung sich genügen ließ, wurde der nationale Haß, mit Stolz gepaart, zur Tugend gestempelt, die endlich in wahnwitzigen Zelotismus ausartete und die Juden zum odium generis humani werden ließ. Schon Chronik und Esther, namentlich aber das Buch Judith, haben an diesem ethischen Rückschritt ihren Anteil.

Wo man dem Geist des AT nicht gerecht zu werden vermag, pflegt man mit Vorliebe die sog. Rachepsalmen (namentlich Ps 41, 69, 109) gegen denselben ins Feld zu führen. Wahr ists, daß diese Psalmen einen Haß gegen die Bösen bekunden, der so weit geht, auf die Bösen den Fluch herabzuwünschen. Aber man lasse dabei nicht aus dem Auge, daß es sich nicht nur um persönliche Feinde, sondern um sittlich böse Menschen handelt. Und die stillschweigende Voraussetzung ist dabei offenbar diese, daß sie böse bleiben und sich nicht bekehren wollen. Eine gewisse Naivetät läuft dabei insofern mitunter, als ohne weiteres angenommen wird, daß die persönlichen Feinde auch Gottes Feinde sein müssen; die eigene Sache wird im Bewußtsein des Rechtes kühnlich mit Gottes Sache identifiziert. Dieser Standpunkt ist so lange wohl zu begreifen, als eben der überströmende Liebesquell in Christo sich noch nicht ergossen hatte, aus dem wir die Erkenntnis schöpfen, daß wir nicht um Vertilgung, sondern um Überwindung der Feinde durch Liebe zu ringen haben (vgl. Delitzsch, Einleitung zu seinem Psalmenkommentar[3], S. 51 f.). Auch wird man sich hüten müssen, das den Israeliten vorgeschriebene Kriegsverfahren ohne Weiteres auf das bürgerliche Leben zu übertragen. Äußerungen des nationalen Hasses, wie wir sie Ps 137, 9 antreffen, finden zwar keine Rechtfertigung aber eine Erklärung in dem Kampf auf Leben und Tod, den Israels Theokratie seit dem 6. Jahrhundert mit den heidnischen Weltmächten kämpfte.

Im NT ist die Thatsache von centraler Bedeutung, daß Gottes Liebe in Jesus Christus die natürliche Feindschaft der Menschen wider das Göttliche überwunden hat. Denn allerdings konstatieren die neutestamentlichen Autoren übereinstimmend das Vorhandensein einer solchen Feindschaft: Ja 4, 4; Rö 5, 10. 8, 7. 11, 28; Kol 1, 21. Die Menschen befinden sich, weil nicht *δίκαιοι, ἄμωμοι*, in einem Verhältnis des Widerspruchs und der Feindschaft zu Gott; welches Verhältnis Christus durch seine Erlösungsthat in das Gegenteil umgewandelt hat. Mt 22, 44 und Parallelen, AG 2, 35; Hbr 1, 13. 10, 13 wird in Anlehnung an Ps 110 von der endlichen Überwindung dieser Feindschaft nicht auf dem Wege der Gnade, sondern des Gerichtes geredet. Und 1 Ko 15, 26 erscheint als der zuletzt zu überwindende Feind der Tod. Da aber dem Gerichte die Gnadenanerbietung vorausgegangen, die Überwindung der Feindschaft durch die göttliche Liebesthat, so ist damit die Besiegung jedes feindlichen Verhältnisses durch Liebe als Prinzip in die christliche Ethik eingeführt. Das ist denn auch von unserm Heiland in dem bekannten Worte: „Liebet eure Feinde" Mt 5, 43 f. offen ausgesprochen, in Parabeln z. B. vom barmherzigen Samariter veranschaulicht, aber auch praktisch geübt worden Lc 9, 55 f. und die Apostel sind ihm gefolgt, in dem sie sich dabei bemerkenswerterweise zum Teil altteſt. Worte bedienen konnten, vgl. Rö 12, 18—21; 1 Ko 4, 12 f. 13, 5; 1 Pt 2, 21. 3, 9—11. Die Vorstellung ist weit verbreitet, daß sich die christliche Ethik damit in einen absoluten Gegensatz zur heidnischen, namentlich griechischen, gestellt habe. Das ist

nicht der Fall, denn die Feindesliebe iſt im Heidentum wenigſtens als etwas Großes und Erhabenes anerkannt worden. Neu in der chriſtlichen Ethik iſt nun aber die Forderung der Feindesliebe als Pflicht für jedermann.

Eine andere Konſequenz der Umkehrung unſeres feindſeligen Verhältniſſes zu Gott iſt die, daß wir nun auch wirklich, dem ſegenverheißenden Protevangelium entſprechend: „Ich will Feindſchaft ſetzen zwiſchen dir und dem Weibe“ Gen 3, 15 das als Feindſchaft wider Gott gelten laſſen, was ſich beharrlich ſeinem Willen und Gebot widerſetzt. Gott ſelbſt empfindet nämlich in ſeiner Gerechtigkeit und Heiligkeit Haß gegen alles Böſe, und es entſpringt demſelben der Wille, die Sünde zu vernichten und zu beſtrafen, vgl. Pſ 11, 5; Jer 44, 4 ff.; Sach 8, 17. Auch unſererſeits iſt hier der Haß am Platze: was ſich dem Erlöſungs- und Heiligungswerke beharrlich in den Weg ſtellt, das iſt von uns als feindſelig zu behandeln. So erklärt ſich uns das vom Herrn geforderte Haſſen von Vater und Mutter, ferner das Haſſen des eigenen Lebens, Lc 14, 26; Jo 12, 25. Natürlich iſt in dieſem Paradoxon das Haſſen nicht im eigentlichen, ſondern im übertragenen Sinne gebraucht: alle Liebe ſoll der Liebe Chriſti untergeordnet ſein, ſo daß die Zumutungen der eigenen Angehörigen in einer Weiſe erwidert werden, die Fernerſtehenden wie Haß erſcheint.

Aller Haß und jegliche Feindſchaft iſt im Sinne des NT überwaltet vom Geiſte der Liebe: Gott iſt die Liebe. Wo das außer acht gelaſſen, der Bruder gehaſſet wird, da ſcheut ein Johannes folgerichtig, die Linien bis zum äußerſten Ende verlängernd, auch vor der Anklage auf Mord nicht zurück 1 Jo 3, 15. Die Feindesliebe, die ihre höchſte Höhe erreicht im Gebet für die Feinde (Jeſus, Stephanus), iſt der eigentliche Prüfſtein der Liebe: in ihr wird unſere Liebe der göttlichen am ähnlichſten.

Auf dieſem Grunde baut die chriſtliche Ethik weiter. Sie will in uns das Bewußtſein wach erhalten, daß unſer erbittertſter Feind noch einmal unſer Freund werden kann, und fordert von uns ein durch Mißerfolg unbeirrtes Streben nach Verſöhnung und taktvolle, zarte Schonung gegenüber dem Empfinden des Feindes. Gewiß dürfen das Daſein der Samaritervereine, die Behandlung der Kriegsverwundeten durch die internationale Vereinigung des roten Kreuzes, die Erfolge der Friedensvereine und der Haager Friedenskonferenz des Jahres 1899 als erfreuliche Zeichen dafür angeſehen werden, daß der Geiſt Chriſti ſauerteigartig in den chriſtlichen Völkern wirkſam iſt. Leider ſtehen dem andere Erſcheinungen gegenüber, die eher auf einen Rückgang der chriſtlichen Kultur hinweiſen; nicht nur, daß chriſtliche Völkerſchaften auf die Blutrache noch immer nicht verzichten wollen (Korſika): der nationale Chauvinismus der Gegenwart, gepaart mit Raſſenhaß, dazu die ſociale Verhetzung und Verbitterung: der Klaſſenhaß, iſt im 19. Jahrh. in einer Weiſe gepflegt worden, die uns mit Beſchämung erfüllen muß. Und wenn ja allerdings geſagt werden kann: abſolute Haſſer giebt es unter Menſchen überhaupt nicht, ſo iſt doch der Haß des Guten noch reichlich vorhanden. Solche Virtuoſen des Haſſes, wie Nero oder Kaligula, der den Wunſch hegte, alle Köpfe des römiſchen Volkes möchten auf einem Halſe ſitzen, damit er ſie mit einem Streiche abſchlagen könnte, gehören allerdings zu den Abnormitäten. Aber das „laſſet uns ihre Bande zerreißen“ iſt noch nicht verſtummt; es giebt eine „Freude an der Ungerechtigkeit“, einen Haß gegen das Gute und gegen den Guten: es giebt einen Chriſtushaß, der hervorgegangen iſt aus dem Ärgernis an Chriſtus, und dieſer Chriſtushaß führt unvermeidlich zur Verfolgung ſeiner Anhänger und der Vertreter ſeiner Sache, wenn auch dieſe Verfolgung ſich zunächſt nur der Waffen des Spottes bedient. Der Realität von Jo 15, 18 ſteht freilich die andere tröſtend gegenüber: „Euer Lohn in den Himmeln iſt groß“ Mt 5, 12. **Arnold Rüegg.**

Haſſe, Friedrich Rudolf, geſt. 1862. — W. Krafft, Dr. Fr. R. Haſſe, eine Lebensſkizze, Bonn 1865.

Friedrich Rudolf Haſſe, iſt geboren zu Dresden den 29. Juni 1808. Sein Vater war dort Profeſſor am Kadettenhauſe und leitete die Erziehung und Bildung mit großer Sorgfalt, ſo daß der begabte und fleißige Sohn ſchon mit dem 17. Jahre die Reife zur Univerſität erlangte. Faſt hätte er, der gründlich philologiſch Geſchulte, ſich der Philologie ergeben, wenn ihn nicht die exegetiſchen Studien im A und NT zu Leipzig für immer an die Theologie gefeſſelt und A. Hahns Vorträge über die Dogmatik ihm dieſelbe zu einer Lebensaufgabe gemacht hätten. Die Disputation, welche A. Hahn 1827 bei ſeinem Amtsantritte über das Weſen des Rationalismus und ſein Verhältnis zum Naturalismus hielt, hatte für viele, auch für Haſſe, die Folge, daß er ſich zu dem Supranaturalismus bekannte, welcher eine göttliche Offenbarung annahm, die in der hl. Schrift

enthalten und als vernunftmäßig zu erkennen ist. Von Leipzig ging er nach Berlin, um sich für die akademische Laufbahn weiter auszubilden. Hier ging ihm im Verkehr mit Neander, Schleiermacher, Marheineke u. a. eine neue Welt auf. Durch Marheineke, der ihn besonders anzog, wurde H. zum Studium der Hegelschen Philosophie angeregt und er hörte Hegel selbst und andere Hegelianer, wie Gans und Hotho. Doch gelangte er bald zu der Einsicht, daß er mit Marheineke in den wesentlichsten Stücken nicht übereinstimmen könne. Er faßte die Bedeutung der Hegelschen Philosophie besonders nach ihrer formellen Seite ins Auge. Seine theologischen Studien konzentrierten sich seitdem vorzüglich im Gebiete der Kirchengeschichte. Zum Gegenstande seiner Dissertation hatte er sich seit 1832 das System Anselms von Canterbury erwählt; er hoffte dadurch Neander nach der historischen, Marheineke nach der spekulativen Seite zu befriedigen. Aus dem reichen Gebiete der Anselmischen Theologie bearbeitete er zuerst die Lehre vom göttlichen Ebenbilde. Die Vorlesungen über Kirchengeschichte, die er seit 1834 zu Berlin begonnen hatte, zeigten ihm bald, daß er hierin seinen eigentlichen Lebensberuf gefunden habe. Die Methode einer wahren Kirchengeschichtsschreibung, wie sie Hasse damals vom Standpunkte des Hegelschen Formalismus vorschwebte, versuchte er in mehreren Rezensionen von Engelhardts, Guerikes und Hases Handbuch der Kirchengeschichte darzulegen, welche in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" 1835 u. ff. erschienen. Da Hasse mit großer Schärfe die Mängel der Methode in jenen Werken aufgedeckt hatte, sah sich Hase veranlaßt, in der dritten Auflage seines Handbuchs sich in einer Vorrede mit der Hegelschen Methode auseinanderzusetzen, zeigte aber gerade hier, wie richtig die Ausstellungen waren, die Hasse gemacht hatte. Nicht minder scharf tritt die Selbstständigkeit seines Urteils in einer Rezension der Monographie von C. F. Baur über die Gnosis hervor, welche H. im 1. Bde der von Bruno Bauer begründeten Zeitschrift für spekulative Theologie veröffentlicht hat. Der Nachweis, daß Baur die Gnosis als Religionsphilosophie weder philosophisch durch eine Entwickelung des Begriffs der Religionsphilosophie eingeleitet, noch geschichtlich durch eine Darstellung der verschiedenen Bestrebungen, den Begriff der christlichen Religionsphilosophie zu realisieren, in strengem Zusammenhang fortgeführt habe, war so schlagend geführt, daß Baur selbst durch eine eingehende Abhandlung über den Begriff der christlichen Religionsphilosophie und ihre ersten Formen in derselben Zeitschrift sich zu verteidigen suchte.

Hasse folgte um Ostern 1836 einem Rufe nach Greifswald als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte. Unter dem Ministerium Eichhorn wurde er 1841 an Rheinwalds Stelle nach Bonn berufen. Dort vollendete er 1843 den ersten Band seiner Monographie über Anselm von Canterbury, der das vielbewegte Leben dieses Primas der anglikanischen Kirche behandelte. Der zweite Band, der erst 1852 erschien, reproduziert das Lehrsystem Anselms. Hasse, den die theologische Fakultät, beim 25jährigen Jubiläum der Bonner Universität 1843 doktoriert hatte, trat nach dem Abgange von Nitzsch und Sack 1849 in die Fakultät ein, in der er neben Bleek, Dorner und Rothe wirkte. Er besaß ein ausgezeichnetes Lehrtalent, das sich vorzüglich in den mündlichen Erläuterungen entwickelte, welche er in freier Weise an ein vorgetragenes Diktat anknüpfte. Die nach seinem Tode herausgegebenen Vorträge über die Geschichte des Alten Bundes und die Kirchengeschichte sind eben nur als Diktat das Gerippe, das man sich mit dem Fleisch und Bein seiner mündlichen Erläuterungen bekleidet denken muß. Jenes Talent trat aber auch in der Leitung der Übungen des kirchenhistorischen Seminars und selbst in der Abhaltung der Kandidatenexamina zu Koblenz oft glänzend hervor.

Was Hasse über den Kreis der Studierenden und Kollegen hinaus eine hohe Achtung erweckt hatte, war die Festigkeit und Biederkeit seines Charkters, seine echte kindliche Frömmigkeit und Pietät, von der sein ganzes Wesen durchdrungen war. In großer Bescheidenheit dachte er von sich selbst gering und wußte stets an anderen das Gute herauszufinden und freudig anzuerkennen.

Für die kirchlichen Fragen der westlichen Provinzen von Preußen hegte Hasse in späterer Zeit, besonders seitdem ihn die theologische Fakultät zu den Provinzial-Synoden nach Westfalen deputierte, ein immer lebendigeres Interesse. Als Vertreter einer unierten Fakultät vermied er anfangs sorgfältig, in eine Parteistellung auf den Synoden einzutreten, und wenn dies später, als die scharfe Scheidung der konfessionellen Parteien eintrat, geschah und er seine Herkunft aus der lutherischen Kirche Sachsens nicht verleugnete, so riet er doch immer zum Frieden. So konnte er sich auch über die Erfolge der rheinischen Missionswirksamkeit in der Heidenwelt freuen, obgleich diese ganz auf dem Boden der Union begründet war. Er studierte diese Missionsgeschichte so gründlich, daß er über

dieſelbe Vorleſungen hielt. Ebenſo warm beteiligte ſich Haſſe an der Vereinsſache der Guſtav Adolf-Stiftung.

Der körperlich urkräftige Mann, deſſen Geſundheit nie erſchüttert worden war, erlag einem Halsübel, das ſich raſch zu einem unheilbaren ſteigerte, am 14. Oktober 1862.

Nach ſeinem Tode iſt von ſeinen Vorleſungen herausgegeben: Geſchichte des Alten Bundes, Leipzig, Wilh. Engelmann 1863; Kirchengeſchichte in drei Bänden, beſorgt von A. Köhler, Leipzig 1864, die zweite revidierte Auflage in einem Bande, Leipz., W. Engelmann 1872.

W. Krafft †.

Haſſun, Anton ſ. Armenien Bd II S. 86, 32 ff.

Hatch, Edwin, geb. 4. September 1835, geſt. 10. November 1889. — Memorials of Edwin Hatch. Edited by his brother, London 1890.

Edwin Hatch wurde im Jahre 1835 in Derby geboren, beſuchte „King Edwards School" in Birmingham, und ließ ſich im Jahre 1853 in Pembroke College in Oxford immatrikulieren, wo er im Jahre 1857 das klaſſiſche Examen beſtand, und im Jahre 1858 den Ellerton-Preis für eine theologiſche Arbeit erhielt. Darauf verbrachte er ſechs Jahre (1859—1866) in Canada als klaſſiſcher Profeſſor in Trinity College in Toronto, als Rektor der Hochſchule (etwa einem Gymnaſium gleich) in Quebec, und als „Fellow" (Socius, Stipendiat, Repetent) der Mc Gill Univerſität in Montreal. Das Jahr 1867 fand ihn wieder in Oxford und zwar als Vize-Prinzipal (Prorektor?) der „St. Marys Hall", ein Amt, das er bis 1885 behielt. Schon im Jahre 1883 war er zum Rektor von Purleigh in Eſſex ernannt worden, einer recht einträglichen Pfarre, die der vorige Inhaber, Provoſt Hawkins des Oriel Kollege, 54 Jahre lang gehabt hatte. Auch als Geiſtlicher dieſe Parochie blieb er ruhig in Oxford wohnen und beſchäftigte ſich mit ſeinen Univerſitätspflichten.

Wenn er auch nicht ein ordentlicher Profeſſor war, ſo hatte er doch reichliche Arbeit auf der Univerſität, und Arbeit recht verſchiedener Art. Das eine Amt in St. Marys Hall haben wir ſchon erwähnt; dreimal war er „Master of the Schools", eine mir nicht bekannte Stellung; einmal war er Examinator in den höheren („Honour") theologiſchen Prüfungen; im Jahre 1884 wurde er Schriftführer für „the boards of the faculties", ein mühevolles Amt; einige Jahre lang, unmittelbar vor ſeinem Tode, war er Herausgeber der „University Gazette"; und im Jahre 1881 gab er das offiziöſe „Students' Handbook to the university and colleges of Oxford" heraus. Was Vorleſungen betrifft, ſo erhielt er erſt im Jahre 1880 von der Univerſität den Auftrag als „Grinfield lecturer" über die Septuaginta; er hielt eine Vorleſung in jedem „Term" während etwa vier Jahre. Im Jahre 1883 haben die Delegierten der gemeinſamen Univerſitätsſtiftung (ungenau für: „common university fund") für ihn ein Lektorat in der Kirchengeſchichte geſchaffen, das er bis zu ſeinem Tode behielt. Auch hat er die Bampton-Vorleſungen für 1880 und die Hibbert-Vorleſungen für 1888 gehalten, die wir unten als Bücher zu verzeichnen haben werden.

Als Schriftſteller trat Hatch zuerſt hervor in archäologiſchen Beiträgen für „Smith's Dictionary of Christian antiquities" in den Jahren 1873—1876. Sein erſtes Buch war der Text der oben erwähnten „Bampton-Vorleſungen" für 1880, unter dem Titel: „The organisation of the early Christian churches", London 1881; 2. Aufl. 1882. Dieſem Buch iſt es zuzuſchreiben, daß die Univerſität von Edinburg ihn im J. 1883 zum Doctor divinitatis ernannte. Adolf Harnack überſetzte dieſes Buch und ergänzte einiges darin: „Die Geſellſchaftsverfaſſung der chriſtlichen Kirchen im Altertum . . . . Überſetzt . . . und mit Exkurſen verſehen von A. Harnack", Gießen 1883. Hatch führte dieſe Arbeit weiter in „The growth of church institutions", London 1887. „Die Grundlegung der Kirchenverfaſſung Weſteuropas im frühen Mittelalter". Vom Verfaſſer autoriſierte Überſetzung beſorgt von Adolf Harnack, Gießen 1888. Im Jahre 1889 erſchienen ſeine „Essays in biblical Greek", Oxford 1889, die beſonders die Septuaginta behandelten. Nach ſeinem Tode gab A. M. Fairbairn die oben erwähnten „Hibbert-Vorleſnngen" heraus: „The influence of Greek ideas and usages upon the Christian church", London 1890; „Griechentum und Chriſtentum. Zwölf Hibbertvorleſungen über den Einfluß griechiſcher Ideen und Gebräuche auf die chriſtliche Kirche, deutſch von Erwin Preuſchen. Mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Überſetzer, Freiburg i. Br. 1892. Auch veröffentlichten ſeine Wittwe und ſein Bruder einen Band von Gedichten: „Towards fields of light. Socred poems", London 1889; — einen Band von Predigten:

„The God of Hope", London 1890; — und „Memorials of Edwin Hatch", London 1890. Außerdem hat er viel an einer Konkordanz zur Septuaginta gearbeitet: „Hatch, E. and Redpath, Henry. A concordance to the Septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including apocryphal books). Vol. 1 and 2, Oxford 1891 u. 1897.

Hatch war ein Mann von umfassendem Geist und von der größten geistigen Regsamkeit. Mancher jüngere Mann in Oxford fühlte sich dadurch eingeschränkt. Denn, Plan nach Plan für Arbeiten von seiten anderer wurden zurückgewiesen, weil Hatch erklärte, er habe Kollationen dafür oder Voruntersuchungen schon gemacht, er werde alles bald veröffentlichen. Kirchlich war Hatch frei, also eher ein Breitkirchlicher „Broad churchman" und seine Ausführungen über die frühe Kirche waren den Hochkirchlichen höchst unwillkommen. Seine freie kirchliche Stellung war überhaupt die Ursache davon, daß er Jahre lang fast keine Anerkennung von seiten der in Oxford herrschenden Richtung erhielt; hätte er ihr angehört, so wäre er bei seinen Gaben, Kenntnissen und Leistungen mit Ehren überhäuft worden. Er trat mit seiner ganzen Persönlichkeit, durch die Predigt, für eine warme, tief persönliche Auffassung des Christentums ein; von der bisweilen den freier Denkenden zugeschriebenen Leichtfertigkeit der religiösen Anschauung war keine Spur bei ihm zu finden. Die biblische Wissenschaft hat von ihm viel erhalten und einige seiner Pläne werden noch lange diejenigen beschäftigen, die von ihm angefeuert worden sind. **Caspar René Gregory.**

Hattem, Pontiaan van, geb. am 16. Januar 1641, gest. im September 1706. — W. C. van Manen, Pontiaan van Hattem. Eene bladzijde uit de geschiedenis der Gereformeerde Kerken dezer landen, in De Gids 1885 III, blz. 357—429, IV, blz. 85—115; W. C. van Manen, De procedure tegen Pontiaan van Hattem, 2. Juli 1680 — 8. Juli 1683, in Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis I, blz. 273—348. — Die wichtigsten Schriften von van Hattem sind von Mr. Jakob Roggeveen herausgegeben worden unter dem allgem. Titel: „Den val van 's Werelts Af-God, ofte het Geloove der Heyligen zegepralende over de Leere van eygen geregtigheid. Klaar vertoont in de nagelatene Schriften van Pontiaan v. Hattem. Vervattende Zijne Verklaaring over eenige voornaame Texten uyt de H. Schrift, en andere byzondere stoffen; verstrekkende alles tot volkomen verstroosting, en dus tot Zaligheid van 's Menschen Ziel". Dl. I 's Gravenhage 1718, Dl. II u. III, Amsterdam 1719, Dl. IV (ohne Angabe des Ortes) 1727. — — — Ueber die Hattemisten vgl. man weiter noch: Theod. Hasaeus, De nupere Schoristarum in Belgio secta eiusque auctoribus relatio, 1729, in Museum Hist.-Phil.-Theol. Bremense, vol. II, p. 144—172; J. Borsius, Mededeeling aangaande Mr. Jacob Roggeveen, in Nederl. Archief voor Kerkel. Geschiedenis I, 1841, blz. 287—362; J. van Leeuwen, Antinomianen, of de Secten der Verschoristen of Hebreën, Hattemisten en anverwante Buitendijkers, in Nederl. Archief voor Kerkel. Gesch. VIII, 1848, blz. 57—169; Aem. W. Wybrands, Marinus Adriaansz. Booms, eene bladzijde uit de geschiedenis der Spinozisterij in Nederland, in Archief voor Nederl. Kerkgesch. I, blz. 51—128.

Pontiaan von Hattem wurde am 16. Januar 1641 zu Bergen op Zoom geboren. Er studierte in Leiden Theologie und wurde, nachdem er das vorgeschriebene Examen gemacht hatte, am 22. März 1667 zum Predigtamt in der reformierten Kirche zugelassen. Ob er außer in Leiden auch noch in Saumur studiert hat, wie Hasäus (a. a. O. p. 154) berichtet, ist nicht sicher. Indessen ist es nicht unwahrscheinlich, daß er nach der eben erwähnten Prüfung einige Zeit im Auslande verweilte. Wenigstens befand er sich im November 1670 in Oxford. So würde es sich auch erklären, daß er erst im Jahre 1672 nach St. Philipsland in Seeland berufen wurde, wo er am 31. Juli sein Amt antrat. Die ersten Jahre seines dortigen Aufenthaltes verliefen ruhig und still. Mit Eifer und Treue sorgte er für die leiblichen und geistlichen Bedürfnisse seiner kleinen Gemeinde. Aus einem von ihm geschriebenen Briefe (mitgeteilt von N. C. Kist in Nederl. Archief voor Kerkel. Gesch. III, blz. 411—416) lernen wir ihn kennen als einen bescheidenen und ernsten Mann, der von der Wichtigkeit seines Amtes tief durchdrungen war und sich innig verbunden fühlte mit der Herde, über die der Herr ihn gesetzt hatte. Seine Gemeinde schätzte ihn darum auch hoch und liebte ihn. Indem er auf ihr geistliches Wohl bedacht war, drang er auf ein frommes und heiliges Leben. Die Reinheit der Lehre stellte er nicht so sehr in den Vordergrund, wenngleich der Schluß, er habe es damit weniger genau genommen, durch nichts sich rechtfertigen läßt. Erst im Jahre 1680 tauchten Gerüchte auf über seine Heterodoxie, und nun begann ein kirchlicher Prozeß, der drei Jahre dauerte und schließlich, am 29. Mai 1683, mit seiner Absetzung endigte wegen „vielfacher schrecklicher Ketzereien und Irrtümer, die mit Gottes Wort, den Bekenntnissen

des reformierten Glaubens und wahrer Frömmigkeit im Widerſpruch ſtänden." Nach dem über ihn gefällten Urteile (Archief voor Nederl. Kerkgesch. I, blz. 340—343) betrafen ſeine Lehrabweichungen folgende Punkte: Weſen und Strafe der Sünde, Erlöſung und Rechtfertigung, Glauben, Bekehrung, Dankbarkeit und Gebet. Da ihm auch der weitere Aufenthalt zu St. Philipsland verboten worden war, ließ er ſich in Bergen op Zoom nieder. Hier wirkte er zwar in der Stille, aber doch mit großem Erfolge. Er hielt Konventikel und ſah den Kreis ſeiner Geiſtesverwandten ſich allmählich ausbreiten, auch unter den angeſehenen Bürgern der Stadt, und die Folge davon war, daß die Obrigkeit, obwohl die Kirche ſie zur Verfolgung aufreizte, ihn nicht allein duldete, ſondern im geheimen auch noch unterſtützte. Bisweilen war er auch Wochen lang von Hauſe abweſend, um überall, wo er nur konnte, ſelbſt in Amſterdam und im Haag, die „neue Kunde", die Gott ihm dargeboten hatte, allen zu predigen und bekannt zu machen. Und in noch weiteren Kreiſen wirkte er durch ſeine ausgedehnte Korreſpondenz. So entſtanden zahlreiche Briefe und Abhandlungen, die urſprünglich nicht für den Druck beſtimmt waren, aber ſpäter zu einem Teile durch Mr. Jakob Roggeveen herausgegeben wurden („Den val . . .", IV. Dl. Vorrede). Sehr geliebt von ſeinen Anhängern, die ihn wiederholt in Bergen op Zoom beſuchten, als äußerſt gefährlich angeſehen von ſeinen Gegnern (Car. Tuinman, „Het helsche gruwelgeheim der Vrijgeesten", blz. 229, nennt ihn den „großen Prophet unſerer Freigeiſter"), ging er ruhig ſeinen Weg, bis er im September 1706 in ſeinem Geburtsorte ſtarb. Unter ſeinen Anhängern, ſoweit ſie mehr bekannt ſind, müſſen vor allem genannt werden: der Leidener Weber und „Katechiſiermeiſter" Jakob Brill (ſ. d. A. Bd III, S. 408), der Middelburger Schuhmacher M. A. Booms (ſ. o.) der bekannte Entdeckungsreiſende Mr. Jakob Roggeveen (ſ. o.), ein gewiſſer Steven Kloet, der im Jahre 1714 wegen „Ketzerei und Gotteslästerung" zu dreijähriger Zuchthausſtrafe verurteilt wurde, und Goswynus van Buitendyk, der 1711 als Pfarrer von Schore und Blake in Seeland wegen Heterodoxie ſeines Amtes enthoben wurde (Nederl. Archief. voor Kerk. Gesch. VIII, blz. 136 ff.). Unter den Hattemiſten zeigten ſich indeſſen bald allerhand verſchiedene Auffaſſungen und in mehr als einer Hinſicht auch Abweichungen von den Lehren van Hattems ſelbſt.

Will man die Anſichten van Hattems kennen lernen, ſo genügt es nicht, das über ihn gefällte Urteil zu leſen. Es ſtellt uns van Hattem nicht ganz ſo vor Augen, wie er wirklich war. Ebenſo wenig iſt es gerecht, ihn als Spinoziſt zu bezeichnen. Dieſe Beſchuldigung iſt ſpäteren Urſprungs (zuerſt hat W. Spandaw ſie erhoben in „De bedekte Spinozist ontdekt in de person van P. van Hattem", Goes 1700) und Roggeveen erklärt ſelbſt (Den val . . ., Dl. III, Vorrede), Gott habe van Hattem gebraucht, um ihn aus einem Spinoziſten in einen Chriſten umzuwandeln. Wer van Hattem kennen lernen will, muß ſeine von Roggeveen herausgegebenen Schriften ſtudieren. Daraus geht überzeugend hervor, daß er kein Spinoziſt war. Wenn ihm auch philoſophiſcher Sinn nicht abging, ſo war er damit doch noch kein Philoſoph; in erſter Linie war es ihm um Förderung praktiſcher Frömmigkeit zu thun. Die merkwürdige Weiſe, wie er ſich zuweilen ausdrückte, gab oft Anlaß dazu, daß er verkehrt verſtanden wurde.

Er predigte ein paſſives Chriſtentum. Der Menſch hat ſeine Seligkeit nicht zu ſuchen, denn dann ſucht er ſich ſelbſt; er hat dankbaren Herzens zu erkennen, daß er durch Chriſtus geſucht und gefunden worden iſt. Das kann er indeſſen nicht glauben, es ſei denn, Gott habe es ihm gegeben. Die größte Undankbarkeit iſt es denn auch, die Liebe Gottes, durch die er ſich uns gegeben hat, nicht zu erkennen. Nur der Wiedergeborene iſt von dieſer Undankbarkeit gereinigt und bereit, Gott und den Nächſten zu lieben. Mit der Wiedergeburt entſteht zugleich eine klarere Erkenntnis der göttlichen Wahrheit. Der Wiedergeborene iſt als Gläubiger ſeiner Seligkeit und aller geiſtlichen Segnungen Gottes ſicher und braucht deshalb nicht mehr über ſeinen ſündigen Zuſtand und ſeine Verderbtheit zu klagen, denn er iſt eins mit Gott und mit ſeinem Sohne, ſo daß er durch den Glauben ſich ſelbſt „in Gottes Sohn" ſieht. Er iſt nicht mehr geneigt zu allem Böſen, ſondern von ſelbſt vollbringt er Gottes Willen; es iſt das kein Ergebnis von Kampf und Anſtrengung, ſondern eine Folge vom Wirken des hl. Geiſtes im Herzen. So wird Gott alles und der Menſch nichts. Das Jagen nach ſtrenger Pflichterfüllung als Mittel zur Seligkeit beweiſt, daß man noch nicht wiedergeboren iſt, ſondern noch „dem Götzen der Welt", d. h. „der Lehre von der eigenen Gerechtigkeit" dient. Iſt doch ein Gläubiger nicht mehr verpflichtet, ſelbſt etwas zu thun; Chriſtus hat alles für ihn vollbracht, und darum trachtet er nicht darnach, „Gott gehorſam zu werden, ſondern zu zeigen, daß er glaubt, er ſei Gott in dieſer Zeit ohne Werke gehorſam geworden".

Van Hattem war des guten Glaubens, er bleibe mit diesen Anschauungen gut reformiert. Die Kirche urteilte indessen anders: sie verurteilte ihn. Und das ist nicht zu verwundern, vor allem nicht, weil van Hattems Lehren einen kräftigen Protest bildeten gegen die krankhafte Art, wie viele die reformierte Lehre betrachteten, und er sich zugleich der Exclusivität der Reformierten widersetzte, indem er auch Papisten und andere, wenn sie nur glaubten, „sie seien vom Herrn Christus gesucht und gefunden", als „Kinder Gottes" anerkannte, die er „von ganzem Herzen als werte und liebe Brüder umarmen wollte."

S. D. van Veen.

Hatto, Bischof von Basel, s. Haito, oben S. 351f.

Hatto I., Erzbischof von Mainz, 891—913. — Quellen und Litteratur für die Geschichte des Erzbischofs wie über die Hattosage sind am vollständigsten zusammengestellt in J. Fr. Böhmer, Regesta Archiepiscoporum Maguntinensium, I. Bd, herausgeg. von C. Will, Innsbruck 1877, S. XXVII ff., S. 84 ff. Außerdem vgl. die bekannten geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Werke, bes. Gfrörer, KG Bd III; Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs, 2. Aufl. Bd III; Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit I; Leo, Gesch. des d. Volks, I; Hauck, KG Deutschlands III.

Hatto I. (auch Atto, Hetto, Haddanus ꝛc. — der Name findet sich in etwa 20 verschiedenen Formen, s. Böhmer-Will a. a. O.), um die Mitte des 9. Jahrhunderts, wahrscheinlich in Schwaben, aus vornehmer Familie geboren, im Kloster Ellwangen, nach anderer Vermutung in Fulda gebildet, 888 Abt von Reichenau, 889 Abt von Ellwangen, wird 891 mit Beibehaltung dieser und anderer Pfründen von König Arnulf, dem er zuvor schon wichtige Dienste geleistet hatte, nach dem Tode des Erzbischofs Sunderold, der am 26. Juni 891 in einer Schlacht gegen die Normannen gefallen war, auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz erhoben und spielt in dieser hohen geistlichen und weltlichen Stellung unter den letzten Karolingern eine weltgeschichtliche Rolle — „das vollendete Bild eines mittelalterlichen Kirchenfürsten" (Will), ein „Staatsmann, wie Deutschland wenige gehabt hat" (Leo). Reich begabt, ebenso klug wie energisch (vir ingeniosus, prudens, strenuus), in allem Wissen seiner Zeit gründlich gebildet (tantus in omni genere philosophiae etc. nennt ihn Regino), von unerschöpflicher Gewandtheit des Geistes, in geistlichen und weltlichen Geschäften ebenso gewissenhaft wie scharfblickend, ebenso fromm wie dem König treu ergeben, genoß er König Arnulfs Gunst und Vertrauen im vollsten Maße, so daß das Volk ihn „das Herz des Königs" nannte, und stand ihm während seiner ganzen Regierung treu zur Seite, wie ja überhaupt damals der deutsche Episkopat es war, der die Reichseinheit gegenüber den Sondergelüsten der Stämme und weltlichen Fürsten rettete. Insbesondere begleitete H. den König zweimal nach Italien (894 und 896), und empfing hier von Papst Formosus das Pallium (896) und Reliquien des hl. Georg für sein Kloster Reichenau. Größer noch wurde sein Einfluß, als 900 nach Arnulfs Tod dessen siebenjähriger Sohn, Ludwig das Kind, auf den deutschen Königsthron erhoben wurde. Hatto, der Taufpate und geistliche Vater des Kindes, und Bischof Adalbero von Augsburg, des Königs Erzieher, waren es, die jetzt in Verbindung mit anderen Bischöfen und Großen (besonders dem mit Hatto innig befreundeten Salomo von Konstanz u. a.) anstatt des unmündigen Königs das Regiment führten, bis dieser am 24. September 911 starb. Wenngleich Hatto in dieser hervorragenden Stellung seinen eigenen Vorteil wie den der Mainzer Kirche keineswegs vergaß (indem er zu den beiden Abteien, die er schon besaß, sich auch noch die reichen Klöster Lorsch und Weißenburg verleihen ließ), so gebührt ihm doch das Lob der Zeitgenossen, daß er für das Wohl des ganzen Reiches in unablässiger Sorge sich abmühte und den schwerbedrohten Frieden nach Kräften zu erhalten suchte. Auch unter Konrad I., der ihm seine Erwählung (7./10. November 911) verdankte und wahrscheinlich von ihm die Salbung empfing, dauerte Hattos Einfluß fort. Er starb am 15. Mai 913 (über den Zeitpunkt s. Waitz, Jahrbb. d. d. Reichs unter Heinrich I. Neue Bearbeitung S. 200; Böhmer-Will, S. 95 f.; Ort und Todesart sind unbekannt).

Ein Vierteljahrhundert lang griff niemand tiefer als Hatto in die Geschicke Deutschlands ein mit einer Klugheit und Energie, die von allen anerkannt wird, als Vorkämpfer des mit der Geistlichkeit im engsten Bunde stehenden Königtums gegenüber der zu fürstlicher Stellung aufstrebenden Macht der großen Vasallen. Ebendarum aber ist es auch nicht zu verwundern, daß sein Charakter vielfach und frühe schon von der Volkssage verunglimpft, daß er der schwärzesten Thaten und Pläne beschuldigt wird und daß auch

noch die neueſte Geſchichtſchreibung (ſ. Dümmler S. 590) im Zweifel iſt, ob ſie ihm mehr Lob oder Tadel ſpenden ſoll. Ganz beſonders iſt es ſeine Beteiligung an der ſog. Babenberger Fehde und dem Untergang des Grafen Adalbert (906), ſowie ſein Verhalten gegenüber dem mächtig aufſtrebenden ſächſiſchen Herzogshaus (913), was ihm den Vorwurf einer unlauteren, auch vor gemeiner Perfidie und blutiger Gewaltthat nicht zurückſchreckenden Politik — mit oder ohne Grund — eingetragen hat. Dort ſoll er, als Ratgeber K. Ludwigs, im Streit der Konradiner und Babenberger in Franken den in ſeiner Burg Theres am Main belagerten Grafen Adalbert durch ſeine Bürgſchaft zu freiwilliger Unterwerfung bewogen und dann doch ſeine Beſtrafung treuloſerweiſe veranlaßt oder zugelaſſen haben (während freilich nach anderer Angabe Adalbert ſelber auf Verrat ſann und deshalb hingerichtet ward, ſ. Dümmler S. 541 ff.; Will S. 91). Herzog Heinrich aber überfiel, während Hatto dem König Konrad 912 an den Rhein gefolgt war, die Beſitzungen des Erzbistums Mainz in Thüringen und Sachſen; aus dieſem Anlaß entſtand, wie es ſcheint, im Volke die Sage, B. Hatto habe den mächtigen Sachſenherzog, dem mit Gewalt nicht beizukommen war, mit Liſt aus dem Wege räumen wollen mittelſt einer goldenen Kette, durch die er erwürgt werden ſollte (ſ. darüber Waitz, Wattenbach, Dümmler S. 582). — Dagegen wird von anderen (ſ. beſ. Böhmer-Will S. XXIX) gerade das als beſonderer Vorzug an der Wirkſamkeit Hattos gerühmt, daß er nie ſeine Pflicht als Fürſt der Kirche vergaß, daß er trotz ſeiner ſo tief ins politiſche Leben eingreifenden Wirkſamkeit nicht verweltlichte, vielmehr die ſeltene Gabe beſaß, die wichtigſten Reichsgeſchäfte mit ebenſo geſchickter Hand zu lenken, wie die Intereſſen der Kirche mit apoſtoliſchem Eifer zu wahren. Dieſen ſeinen kirchlichen Eifer in der Verwaltung ſeiner ganzen Kirchenprovinz rühmt ſchon ſein Zeitgenoſſe Abt Regino von Prüm in der Vorrede zu ſeinen c. 906 verfaßten, Hatto als dem Primas der deutſchen Kirche gewidmeten 2 Büchern De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (ſ. die Ausgabe von Waſſerſchleben, Leipzig 1840). Von den unter ſeinem Vorſitz gehaltenen Synoden iſt die wichtigſte die Reichsſynode zu Tribur 895 (ſ. d. A.). Über ſeine Beteiligung an dem Streit um Bremen ſ. o. S. 379, 10. Auch durch kirchliche und profane Bauten machte ſich Hatto verdient: in Reichenau baute er die Kirche des hl. Georg, in Mainz, verſchönerte er den Dom und erweiterte die Stadt bis an den Rhein. — Über den Tod des gewaltigen mitunter auch gewaltthätigen Kirchenfürſten bildeten ſich im Volke mancherlei Gerüchte. Nach Ekkehard von St. Gallen (MG SS II, 89) ſtirbt er italica febre, nach Thietmar (MG SS III, 736) repentina morte, nach Widukind (MG SS III, 428) aus Kummer über das Mißlingen ſeiner Anſchläge gegen Herzog Heinrich von Sachſen; ſpätere Sagen laſſen ihn vom Blitz erſchlagen, vom Teufel geholt und in den Schlund des Ätna geworfen werden; nach der ſpäteſten und bekannteſten Form der Sage ſoll er wegen ſeiner Unbarmherzigkeit gegen die Armen oder wegen gottesläſterlichen Schwörens in dem angeblich von ihm erbauten Mausturm (d. h. Warttum, turris speculatoria) bei Bingen von den Mäuſen gefreſſen ſein (Trithem. Chron. Hirsaug. und Annales Hirsaug. z. J. 967 und 973, wo die Sage irrtümlich von Hatto I. auf den minder bedeutenden Hatto II. übertragen iſt).

Wagenmann † (**Hauck.**)

Hatto, Biſchof von Vercelli ſ. Atto Bd II S. 214, 13.

Haug, Joh. ſ. Bibelwerke Bd III S. 182, 14 ff.

Hauge, Hans Nielſen, geſt. 1824. — Litteratur: Prof. theol. S. J. Stenersen, H. N. Hauges Liv, Virksomhed, Läre og Skrifter, Kjöbenhavn 1827; G. Kent, Verſchiedene Aufſätze in der norwegiſchen Zeitung: Morgenbladet z. B. 1878 und 1879 (Berigtigelse af en kirkehistorisk Vildfarelse), ibidem 1884 (Hvorvidt kan man tillägge H. N. Hauge kirkehistorisk Betydung) und in ThStK 1894, S. 392 ff. D. Thrap, Hans Hauges Fängsling in der norweg. Historisk Tidskrift, Tredie Räkke III, pag. 147 ff.; Biſchof Dr. A. Chr. Bang: Til Minde om H. N. Hauge (1796—1896). Et Jubilaeumsskrift, Kristiania 1896. Die gleichzeitigen rationaliſtiſchen Quellen über Hauge und den Haugianismus ſind im hohen Grade irreführend. z. B. ein paar Aufſätze in Falleſens „Theologisk Maanedskrift“ für 1803 und 1804, von den Paſtoren Theilmann und Hagerup, die den Ausgangspunkt für Prof. Jens Möllers Abhandlung über H. N. Hauge in Stäudlins und Tzſchirners Archiv für KG II, Leipzig 1815, bilden. Vgl. auch F. W. v. Schuberts Abhandlung in demſelben Archiv V. Eine wahrere und unbefangenere Auffaſſung macht ſich in einem Artikel in Hengſtenbergs Evangeliſcher Kirchenzeitung, 1831, Nr. 64, geltend. Die Hauptſchrift über Hauge iſt A. Chr. Bang, Hans Nielsen Hauge og hans Samtid, en

Monografi, Christiania 1875, zweite Auflage. Sie enthält auch ein vollständiges Verzeichnis über die von Hauge verfaßten und herausgegebenen Schriften. Der wesentliche Inhalt dieser Monographie ist in Schäfers Zeitschrift für Diakonie 1880 durch Pastor Michelsen wiedergegeben. Die vollständige Bibliographie über die Hauge-Litteratur giebt J. B. Halvorsen, Norsk Forfatterlexikon 1814—1880, II p. 571 ff. cfr. I p. 163, III p. 213, IV p. 330.

Hans Nielsen Hauge hat sich durch seine bahnbrechende Laienwirksamkeit, sein Leben und Leiden für Erweckung des geistlichen Lebens in Norwegen zu der Zeit, da der Rationalismus sich daselbst festzusetzen angefangen war, einen Namen in der Kirchengeschichte erworben. Geboren am 3. April 1771 auf dem Hofe Hauge im Kirchspiele Thune (Smaalenenes Amt), erhielt er als Bauernsohn nur die äußerst dürftige Bildung, die damals dem gemeinen Manne in Norwegen überhaupt zu teil wurde. Da sich indessen die Gedanken des Knaben schon sehr frühzeitig mit religiösen Fragen, namentlich der Frage über die Ewigkeit, beschäftigten, so suchte er Unterricht in den alten christlichen Schriften, die sich in dem Hause seiner gottesfürchtigen Eltern vorfanden. Unter den asketischen Schriften, aus denen er insbesondere schöpfte, nennt er selbst außer der heiligen Schrift nur Luthers kleinen Katechismus, Pontoppidans Katechismuserklärung und des dänischen Bischofs und Liederdichters Kingo Gesangbuch. Aber seine eigenen Bücher zeigen, daß er auch aus Schriften, wie Luthers Postillen und Arndts wahrem Christentum, Nahrung gezogen haben muß. Eine Zeit lang sah es jedoch aus, als sollte seine praktische Anlage und sein starkes Interesse für Handelsunternehmungen eine Klippe für seinen Glauben werden. Aber ein kurzer Aufenthalt in Frederiksstad 1795, bei dem er in unmittelbare Berührung mit Verleugnern des christlichen Glaubens und offenbaren Sündern kam, wurde von entscheidender Bedeutung für ihn. Den absoluten Durchbruch der Kräfte des ewigen Lebens in sich und den direkten Ruf, nach außen zu wirken, fühlte er jedoch erst den 5. April 1796. Während er nämlich an diesem Tage, auf dem Felde arbeitend, ein bekanntes Lied des dänischen Liederdichters Hygum sang, „wurde sein Sinn so zu Gott erhoben, daß er nicht aussagen konnte, was in seiner Seele vorging". Sein Herz war mit der brennendsten Liebe zu Gott und zu den noch in Finsternis wandernden Brüdern erfüllt. „Er wollte nun gern Gott unter ihnen dienen und bat ihn, ihm zu offenbaren, was er zu thun habe." Da kam ihm Jes 6 lebendig und stark in den Sinn, und der Ruf, zur Bekehrung anderer zu predigen, ward in seiner Seele geboren. Nachdem er noch einige Zeit auf dem Hofe seines Vaters ruhig gelebt, begann er seine Wirksamkeit zuerst damit, daß er sich mit einzelnen über Bekehrung und den Weg zur Seligkeit unterredete; dann (seit 1797) trat er auch als Bußprediger und Erbauungsredner auf. Von 1798 bis 1804 war er beinahe ausschließlich auf Reisen in verschiedenen Gegenden Norwegens (doch kam er einmal auch nach Christiansfeld und Kolding in Dänemark), meistens zu Fuße. In diesen Jahren ging er 1500 Meilen, und wenn man hört, daß er außerdem 2—4 Reden des Tags halten konnte und hunderte von Briefen schrieb, Bücher verfaßte u. s. w., so kann man sich einen Begriff von seiner Unermüdlichkeit und ausgebreiteten Wirksamkeit machen. Er wirkte teils durch Unterredungen mit den einzelnen, teils durch Erbauungsreden, die er stehenden Fußes, wenn auch nicht nach den Regeln der Rhetorik, so doch in so eindringlicher und inniger Weise hielt, daß er einen mächtigen Eindruck auf seine Zuhörer machte, teils durch sehr volkstümliche Schriften, die bei vielen gut anschlugen. Daß seine Darstellung an vielen und großen formellen Fehlern litt, versteht sich von selbst. Mehrere von ihm Erweckte folgten seinem Beispiel und zogen umher, um zu predigen, und es kann nicht verwundern, daß in dieser Bewegung manches vorfiel, was das Gepräge der Unreife trug oder auch bisweilen geradezu ungesund und schwärmerisch war, ohne daß Hauge selbst eine direkte Schuld an diesen mehr ausnahmsweise vorkommenden Erscheinungen beigelegt werden kann. Selbstverständlich konnten viele von den damaligen Geistlichen zu dieser rationalistisch gefärbten Zeit eine solche religiöse Bewegung nicht verstehen und noch weniger sich ihr anschließen. Sie galt in ihren Augen als reine Schwärmerei. An mehreren Orten stieß Hauge selbst auf starken Widerstand; ein und das andere Mal wurde er arrestiert und ins Gefängnis geworfen, weil man ihn für einen Herumstreifer ansah, der dem sogenannten Konventikelplakat (von 1741, aufgehoben 1842) zuwider religiöse Versammlungen hielt.

Eine Zeit lang war Hauge in Bergen ansässig, wo der kraftvolle Bischof Brun die Sache des Christentums vertrat. Dadurch, daß er hier teils Handel trieb, teils von mehreren seiner Freunde in Handelsangelegenheiten zu Rate gezogen wurde, entstand das Gerücht von einer „Heiligen Kasse", in deren alleinigen Besitz Hauge sich setzen, oder die er zu seinem Vorteil brauchen wolle. Wahr ist nur, daß er eine Zeit lang an eine Nach-

ahmung von AG 2, 44 f. und 4, 34 ff. dachte, einen Gedanken, den er jedoch später aufgab. Um den steten Vorwurf des Herumstreifens von sich und seinen Freunden abzuwenden, vermochte er diese dazu, sich ringsum im Lande einzeln ansässig zu machen, damit sie die umherreisenden Laienprediger aufnehmen, und die Erbauungen unter der Aufsicht des Hausvaters gehalten werden könnten. Dadurch geschah es, daß Hauges Freunde eine ganze Reihe von engeren Brüderkreisen bildeten, die eine beständige Verbindung mit einander unterhielten. Wo ein gläubiger Geistlicher war, schlossen sie sich mit Freuden an ihn; fand sich kein solcher, so erbauten sie sich, so gut sie konnten, untereinander, ohne jedoch je die Verbindung mit der Kirche aufzugeben. — Hauges Wirksamkeit als umherreisender Bußprediger ward plötzlich unterbrochen, indem er im Jahre 1804 in Christiania arrestiert wurde. Hier saß er nun mit einer Unterbrechung von nur wenigen Monaten von 1804 bis 1811, und nachdem über 600 Zeugen über ihn abgehört worden waren, wobei eine Menge Lügen und Verleumdungen widerlegt wurden, verurteilte ihn eine Kommission im Dezember 1814 zu zwei Jahren harter Festungsarbeit (Slaveri). Schon zwei Jahre vorher hatte man ihn aus dem Arrest entlassen, da seine Gesundheit während desselben in hohem Grade gelitten hatte. Er appellierte an das Obertribunalgericht und wurde von diesem zu einer sehr hohen Geldstrafe und in die Kosten verurteilt. Sein Versehen bestand darin, daß er die Bestimmungen des Konventikelplakats übertreten, andere dazu aufgemuntert, dasselbe zu thun und sich in seinen Schriften Invektiven gegen die Geistlichkeit erlaubt, von welchen letzteren man doch annahm, daß sie ihren Grund weder im bösen Willen hätten, noch, im Zusammenhang gelesen, so beleidigend wären, als sie auf den ersten Anblick erscheinen könnten. Das waren also seine Vergehen, und das trotz aller der Anstrengungen, die gemacht worden waren, sogar seinen guten Namen als Mensch und Bürger zu vernichten. — Nach seinem Arrest war Hauge fast beständig kränklich und verlebte seine letzten Jahre in Ruhe auf seinem Hofe Bredtvedt in Aker in der Nähe von Christiania, wo er von vielen seiner Freunde und von Reisenden besucht wurde, die den merkwürdigen Mann sehen wollten. Hier starb er auch still und gottergeben den 29. März 1824. Er wird als Mann geschildert „von mildem Gesicht, hellem Haar, breiten Schultern, breiter Brust und starken Gliedern". Er besaß neben einem stillen, tiefen Gemüt auch einen klaren Verstand und einen starken Willen. Im persönlichen Umgang soll er ein sehr liebenswürdiger Mann gewesen sein, weshalb seine Freunde auch mit großer Liebe an ihm hingen.

Sollen wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges angeben, so können wir sie nicht darein setzen, daß er durch seine Bekehrungspredigt eine religiöse Bewegung hervorrief oder eine Richtung eigentümlichen Gepräges schuf, die mit seinem Namen als Haugianismus bezeichnet wird. Daß dies der Fall war, ist gewiß in den Verhältnissen der Zeit, in der er auftrat, sowie in den Verhältnissen, aus denen er selbst hervorging, begründet. Ohne daß man eigentlich behaupten kann, daß er in irgend welchem Punkte von der Lehre der lutherischen Kirche abgewichen sei, muß doch gesagt werden, daß er keinen klaren Blick für die Bedeutung der Sakramente hatte. Was aber seiner Richtung ein besonderes Gepräge gab, war, daß sie den Richtungen gegenüber, die er in der Zeit vorfand, dem Rationalismus, einem ausgearteten Herrnhutismus und einer toten Orthodoxie, genötigt wurde, die Bekehrung und die neue Geburt in den Vordergrund zu stellen, „daß sie einen starken praktischen Zug hatte und mit großem Ernst die Forderung des Jakobus betonte, daß der Glaube sich in den Werken zeigen müsse, während die Rechtfertigung aus dem Glauben von ihr nur unter allerlei Restriktionen und mit großer Furcht vor antinomistischem Mißbrauch derselben vorgetragen wurde". Mit einem Wort, es traten bei ihm gerade die Seiten des Christentums hervor, die es Hauge als Bekehrungsprediger gegeben war, geltend zu machen. Dadurch geschah es unwillkürlich, daß ein gewisses nomistisch-pietistisches Gepräge auf der Richtung ruhte. Dies Gepräge erhielt sich auch später bei einzelnen Abzweigungen derselben; aber daneben schritt die historische Fortsetzung des Haugianismus stetig in evangelischer Erkenntnis fort, so daß die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und die Lehre von der freien Gnade je länger, je stärker betont wurde. Und hier stehen wir bei dem Punkt, worin wir die wesentliche Bedeutung der Wirksamkeit Hauges setzen müssen: die durch ihn geschaffene religiöse Bewegung kam, im ganzen und großen genommen, der lutherischen Staatskirche selbst zu gute, sowohl weil Hauge seine Freunde zum Anschluß an das kirchliche Amt und die bestehende Kirchenordnung ermahnte (er that dies noch in seinem Testament an seine Freunde), als auch weil von einer anderen Seite eine christliche Bewegung hinzukam, namentlich durch Mynster und Grundtvig in Dänemark befruchtet und in Norwegen von Männern getragen, wie die theologischen Pro-

fessoren Stener Johannes Stenersen und Svend Borchmann Hersleb, der ausgezeichnete Geistliche Wilhelm Andreas Wexels u. a., eine Bewegung, die zusammen mit der Haugeschen als der wesentlichste Faktor in dem christlichen und kirchlichen Leben, das sich zur Zeit in Norwegen regt, bezeichnet werden muß, indem die Reinheit der lutherischen Lehre dabei namentlich von der theologischen Fakultät verfochten wurde, als deren hervorragendste Glieder seit 1850 die Professoren Karl Paul Caspari und Gisle Johnson genannt werden können.

Als eine Folge der Erneuerung des kirchlichen Lebens in weiteren Kreisen durch einen Laien, was ja Hauge war, kann die allerdings ganz neue und bisher unerhörte Erscheinung genannt werden, daß die durch ihn geschaffene freie Laienwirksamkeit dem kirchlichen Amt zur Seite ging, und zwar zum Theil unabhängig von ihm, ja sogar gewissermaßen organisiert wurde, in der am Ende der sechziger Jahre errichteten „Lutherstiftung" (Lutherstiftelse), deren Direktion ihre „Bibelboten" nach kurzer Prüfung mit christlichen Büchern aussendet. Es ist diesen Bibelboten nicht verwehrt, das Wort Gottes in engeren Kreisen zu verkündigen, wenn sie sich zuvor mit dem Geistlichen der Parochie in Verbindung gesetzt haben. Außer der organisierten Laienwirksamkeit der „Lutherstiftung" giebt es auch eine ganz freie und unabhängige, und diese hervortretende Stellung der Laienschaft, durch welche diese dahin gekommen ist, in erster Linie am Wachstum des christlichen Lebens in Norwegen mitzuarbeiten, enthält gewiß mehrere neue gute Momente, aber schließt doch eine Gefahr ein, die Gefahr, in unkirchliche Bewegungen auszuarten, wenn die Laienwirksamkeit nicht in gesunder lutherischer Spur gehalten wird, was bis jetzt meist der Fall gewesen ist. Von Oktober 1891 hat die „Lutherstiftelse" sowohl ihren Namen (zu „Det norske Lutherske Indremissionsselskab") als ihr Programm, indem ihre Arbeiter jetzt um Gottes Wort zu verkündigen ausgesandt werden, verändert. **Th. G. B. Odland.**

Hauran s. Basan Bd II S. 423, 28 ff.

Das Haus und seine Einrichtung bei den Hebräern. — Faber, Hebräische Archäologie, Halle 1772, I; Benzinger, Hebr. Archäologie § 17; Nowack, Hebräische Archäologie §§ 23. 24; Krengel, Das Hausgeräth in der Mischna, Berlin 1899; Klein, Mitteilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina in ZdPV III, 100 ff.; Tobler, Denkblätter S. 153 ff.

Die Kalkgebirge Palästinas sind außerordentlich reich an geräumigen Höhlen. Diese dienten naturgemäß den ältesten Bewohnern Palästinas als Wohnung. Der weiche Stein ließ sich leicht bearbeiten und so die natürliche Höhle etwas erweitern und regelmäßiger gestalten. Frühe mag dann auch in Übung gekommen sein, daß man die Höhle durch einen Vorbau, eine einfache Steinschicht wenigstens zu einer geschützten Wohnung abschloß. Solche alte Höhlenwohnungen sind uns noch zahlreich erhalten, namentlich im Hauran. Bei Der'ât z. B., dem alten Edrei, ist eine ganze labyrinthartig angelegte unterirdische Stadt. Auch im Süden von Juda, bei dem heutigen Bêt Dschibrîn, dem alten Eleutheropolis, befinden sich ausgedehnte Komplexe von Höhlenwohnungen. Hierher verlegt deshalb Hieronymus die Wohnsitze des Troglodytenvolks der Horiter (vgl. auch Buhl, Edomiter S. 51 f.). Die kunstvolle Anlage vieler dieser Höhlenkomplexe zeigt uns, daß die Bewohner die Bearbeitung des Steins wohl verstanden, und also auch im stande waren, Häuser zu bauen; die Benutzung der Höhlen war also nicht die Folge eines niedrigen Kulturstandes überhaupt, sondern der Bodenbeschaffenheit und des Klimas.

Eben deswegen werden wir annehmen dürfen, daß auch die Israeliten in einzelnen Gegenden wenigstens diese Höhlen in der ältesten Zeit bewohnten, wie das vor ihnen die Landesbewohner gethan hatten und bis auf den heutigen Tag noch thun. Bestimmte Belege hierfür haben wir aus dem AT nicht; dort ist nur von Ausnahmefällen die Rede, daß die Israeliten in Kriegszeiten die Höhlen als Zufluchtsstätten benutzten (Ri 6, 2; 15, 8 ff.; 1 Sa 13, 6 u. a.) und daß sie auch wohl als Ställe für das Vieh dienten.

Man sieht es dem palästinensischen Haus bis auf den heutigen Tag an, daß es wenn man so sagen darf, aus der Höhle herausgewachsen ist. Ein ganz bezeichnendes Beispiel palästinensischer Ortslagen und Häuserbauten bietet das Dorf Silwân (Siloah) am Abhang des Ölbergs. Neben den natürlichen, nur wenig erweiterten Höhlen, in welchen eine Familie haust, sind dort Häuser, bei welchen die natürliche Höhle durch eine Art Vorbau, eine frei stehende Vorderfront, abgeschlossen ist und andere, welche ganz frei stehen. So mag im Altertum manche israelitische Ortschaft gebaut gewesen sein: am Hügelabhang ziehen sich die Häuser hinauf, nicht ganz freistehend, sondern gegen den Abhang der oberen

Terraſſe ſich lehnend, ſo daß eine oder mehrere Wände durch die natürlichen Felſen gebildet werden. Das Jeruſalem eines David und Salomo dürfen wir uns im weſentlichen ſo vorſtellen. Größere freiſtehende Gebäude zu errichten, waren die Israeliten damals nicht im ſtande. David und Salomo mußten ſich zu ihren Paläſten phöniziſche Bauhandwerker kommen laſſen.

Auch das freiſtehende Haus des Paläſtinenſers verleugnet dieſe ſeine Herkunft nicht: es iſt nicht ein Gebäude mit mehreren Stockwerken, Treppen, regelmäßig aneinander gefügten Zimmern und Gängen ꝛc., ſondern es beſteht im weſentlichen beim Bauern noch heute aus einem einzigen Raume, der im Gebirge, wo man mit Steinen baut, einen ganz höhlenartig anmutet, von dicken Mauern mit wenig Öffnungen umſchloſſen und mit einem ebenſo maſſigen Gewölbe überdeckt.

Schon oben in dem Artikel Baukunſt bei den Hebräern (Bd II S. 452 f.) iſt darauf hingewieſen worden, wie das Baumaterial, welches das Land darbot, zur Beibehaltung dieſer Bauart zwang. Bei dem vollſtändigen Mangel an Langholz war man darauf angewieſen, ganz aus Steinen zu bauen, wo man ſolche hatte, im anderen Falle ſich mit Lehmziegeln zu behelfen. Beides ermöglichte auf der Stufe der Technik, auf welcher noch heute der paläſtinenſiſche Baumeiſter ſteht, keine leichten und luftigen, auch keine großen komplizierten Bauten. Auch war kein Bedürfnis nach ſolchen vorhanden: das warme Klima ſtellte nur zwei Anforderungen an das Haus: daß es gegen die Regengüſſe des Winters ſchützte und vor den Sonnenſtrahlen ein Obdach bot; kühle keller- und höhlenartige Räume, in die möglichſt wenig Licht und Luft eindringen konnte, waren auch von dieſem Geſichtspunkt aus das angemeſſene. Auf der andern Seite thaten auch die primitiven Lehmhütten denſelben Dienſt, wenn ſie nur den Winterregen gerade noch aushielten. Denn der Bewohner, der alte Israelite ſo gut wie der heutige Fellache, machte weiter keine Anſprüche an ſein Haus, was Bequemlichkeit betrifft. Er hielt ſich gewöhnlich im Freien auf: auf ſeinem Acker, im Weinberg und Baumgarten, oder auch auf der Straße und auf dem Markt, wo das öffentliche Leben ſich abſpielte. Das Haus ſuchte er nur des Nachts auf, um in ſeinem Schutz zu ſchlafen, oder des Tages um bei irgend einem Geſchäft, einer Unterredung mit Freunden ꝛc. ungeſtört zu ſein. Auch der Handwerker und Kaufmann hatte ſeinen „Laden“ und ſeine Werkſtatt nicht im Hauſe, ſondern betrieb ſein Geſchäft auf der Straße oder in einer offenen Bude in einer der Marktgaſſen (ſ. die A. Handel und Handwerk ſ. oben S. 389 und 393).

So ſind durch die Jahrhunderte alle Bedingungen gleich geblieben und man wird ſchwerlich irren, wenn man annimmt, daß der Bau der Häuſer bei den alten Israeliten ungefähr derſelbe war, wie bei den heutigen Bewohnern des Landes. Viel Primitiveres an Bauten läßt ſich ohnedies nicht leicht denken.

Mehr noch als heute ſcheint in alter Zeit mit Lehmziegeln gebaut worden zu ſein, welche an der Sonne getrocknet oder auch gebrannt wurden. Die Bewohner der Ebene ſind ſchließlich immer darauf angewieſen geweſen, auch heute noch, da ihnen die Bauſteine in der Nähe fehlen. Die Bewohner des Gebirges, auch die ärmeren, nehmen heute meiſt kleine behauene oder unbehauene Steine, die ſie mit Mörtel oder Lehm als Bindemittel zu Mauern aufſchichten. Ob Stein- oder Lehmhaus — immer iſt das Bauwerk des gemeinen Mannes außerordentlich einfach: Vier Wände werden im Quadrat aufgerichtet; mit ein paar rohen Baumſtämmen, Äſten und Reiſig werden ſie ſo dicht überdeckt, daß man darauf eine Erdſchicht von etwa einem Fuß Dicke ausbreiten und feſtſtampfen kann. Das Ganze wird dann ſchließlich mit einem Brei aus Lehm und Stroh überzogen, welcher raſch an der Sonne trocknet. Ein ſolches Dach genügt auch vollkommen, um den Winterregen abzuhalten, wenn es immer in gutem Zuſtand erhalten wird. Man pflegt es deshalb vor Beginn der Regenzeit mit einem friſchen Brei zu überziehen und jedenfalls mit einer ſteinernen Walze zu ebnen und feſtzudrücken. Geſchieht das nicht, ſo ſickert der Regen in das Dach ein, das Holz fault und bricht leicht zuſammen. So war wohl auch das Haus des alten Israeliten. Ziegel und Sykomoren bildeten das gewöhnliche Baumaterial (Jeſ 9, 9). Solche Häuſer zum Einſturz zu bringen, braucht es nicht viel. Noch jetzt kann man bei dieſen Lehmdörfern oft beobachten, wie ein gehöriger Winterregen manches Haus ſo einweicht, daß es zuſammenfällt, ja wie ein ganzer Ort, der von ſeinen Bewohnern verlaſſen iſt — was nicht allzuſelten vorkommt — binnen ganz kurzer Zeit ſpurlos von der Erde verſchwunden iſt, und nur noch die Ciſternen und Brunnen ſeine Lage bezeichnen. Daraus erklärt es ſich, weshalb von ſo vielen Orten, die im AT erwähnt ſind, auch nicht die geringſten Überbleibſel aufzufinden und ihre Lage nicht zu beſtimmen iſt. Das „Lehmhaus“ iſt darum ein Bild der Vergänglichkeit (Hi 4, 19; 13, 12; vgl. Ez 12, 5 ff.; 13, 13 f.).

Die wohlhabenden Leute im Gebirge, ſeltener in der Ebene, errichten ſich einen maſſiven Steinbau aus mehr oder minder fein behauenen Steinen, ein verhältnismäßig ganz ſtattlich ausſehendes Gebäude. Dicke hohe Mauern umſchließen den Wohnraum. Das Dach iſt als Kuppel-Gewölbe gebaut. Selten ſieht man in dieſen Räumlichkeiten ſcharfe Kanten und genaue Winkel, aber alles iſt feſt und maſſiv, alles von Stein, ſelbſt Thür- und Fenſtereinfaſſungen. Derartige Gebäude bieten einen trefflichen Schutz gegen die Sonnenhitze. Eine Hauptſache bei dieſen maſſiven Bauten iſt die gute Fundamentierung: womöglich legt man den Grund auf den Felſen und wo dieſer nicht vorhanden iſt, geht man wenigſtens ſo tief in die Erde, als das Haus hoch werden ſoll. Bei der gewaltigen Laſt des Hauſes würde der ſtarke Winterregen ein nicht gehörig tiefes Fundament leicht zum Weichen bringen (vgl. Mt 7, 24 ff.).

Im alten Iſrael konnten ſich bloß reiche Leute den Luxus leiſten, mit „Quadern" d. h. größeren behauenen Steinen zu bauen. Salomo verwendete ſolche zu Tempel und Palaſt (1 Kg 7, 9 ff.), aber phöniziſche Steinmetzen mußten ſie herrichten; die Iſraeliten verſtanden ſich noch nicht darauf. Noch zur Zeit der Propheten Amos und Jeſaja iſt es ein Luxus, den die Propheten nicht billigen, daß ſich die Vornehmen auch ſolche „Paläſte" bauen laſſen; das entſprach nicht der „guten alten" Sitte (Am 5, 11; Jeſ 9, 9).

Wie man ſchon in alter Zeit in Ermangelung von Langholz dieſe Steinhäuſer mit Steindach zu überdachen wußte, iſt in dem A. Baukunſt gezeigt. Das kuppelartige Dach — ein ſcheinbares oder echtes Gewölbe — war meiſt ausgebaut zur flachen Dachterraſſe. Heute iſt dies bei den Fellachenhäuſern ſelten der Fall; die meiſten Häuſer ſehen daher ganz ruinenhaft oder unfertig aus.

Ob aus Ziegeln oder aus Steinen gebaut, das „Haus" des alten Iſraeliten beſtand wie das des heutigen Fellachen aus einem einzigen Raum. Heute iſt dieſes „Zimmer" in zwei Abteilungen eingeteilt, von denen die eine „etwas erhöhte" den Menſchen zum Aufenthalt dient, die andere Hälfte manchesmal vom Vieh, Ochs, Eſel, Hühnern ꝛc., bewohnt wird. Und wo wir dann in der Königszeit von Häuſern mit mehreren Gemächern hören, handelt es ſich jedenfalls nicht um mehrſtöckige Häuſer, ſondern um Zimmer, die zur ebenen Erde aneinander gereiht ſind, faſt könnte man ſagen um aneinandergebaute Häuſer der geſchilderten Art. Denn jedes Zimmer hatte, wie noch heute z. B. bei den Jeruſalemer Häuſern, ſein eigenes Kuppeldach und natürlich auch ſeinen eigenen Eingang von außen.

Ein Oberſtock iſt bei den kleinen Lehmhütten ganz unmöglich; dieſe vermögen einen ſolchen nicht zu tragen. Doch ſieht man heute wenigſtens im Sommer auch auf ihren Dächern vielfach kleine „Hütten" aus Zweigen, Matten und Laub notdürftig aufgeſchlagen. Dorthin flüchten ſich die Bewohner vor der drückenden und dumpfen Hitze des „Zimmers" und ſeinem Ungeziefer, und dort bringen ſie namentlich auch gerne die Nächte zu. Daß das alte Sitte war, zeigt der Umſtand, daß man ſpäter auch beim Laubhüttenfeſt die Hütten auf den Dächern aufſchlug (Neh 8, 16).

Bei den maſſiven Steinhäuſern dagegen war bei vermögenden Leuten wie noch heute vielfach auf dem Dach ein wirkliches Obergemach (עֲלִיָּה) mit feſten Wänden (2 Kg 4, 10). Heute wird dieſe ʿöllîje etwas beſſer und ſorgfältiger eingerichtet als der untere Raum; ihre Wände ſind verputzt, der Boden cementiert. Das mag auch in alter Zeit ſo geweſen ſein, denn wir hören z. B., daß man gerne angeſehene Gäſte dort unterbrachte (1 Kg 17, 19; 2 Kg 4, 10; 1 Sa 9, 25, wenn in letzterer Stelle nicht einfach ein Lager auf dem flachen Dach unter freiem Himmel gemeint iſt). In das Obergemach zog man ſich auch ſonſt gern zur Ruhe zurück, auch zu geheimer Beſprechung (Ri 3, 20 ff.), zum Gebet (Da 6, 11; Tob 3, 10), in Trauer (2 Sa 19, 1), und überhaupt wenn man ſich zurückziehen und ungeſtört ſein wollte (Judith 8, 5). Daß es übrigens nicht die Regel war, daß jedes Haus ſein Obergemach hatte, erſieht man aus der 2 Kg 4, 8 ff. erzählten Geſchichte, wo Eliſas Gaſtfreunde in Sunem erſt um ihres Gaſtes, des Propheten, willen ein ſolches Obergemach bauten.

Immer handelt es ſich nur um ein kleines Stübchen auf dem Dach, das daneben noch freien Raum zum Gehen ꝛc. auf dem flachen Dache läßt. Und in der Regel war das Dach bei den kleineren Häuſern ganz frei. Eine Treppe führte nicht vom Innern des Hauſes ſondern außen am Haus vom Hof oder von der Straße direkt auf das Dach. Die alten Iſraeliten hielten ſich gerne und viel auf dem Dache auf. Namentlich ſchlief man dort gerne im Sommer (1 Sa 9, 25) und genoß die Abendkühle dort (2 Sa 11, 2; Da 4, 26). Ebenſo heute: aus der Höhe geſehen erſchienen im Sommer die Dächer von Damaskus z. B. wie ein großer Lagerplatz. Auch ſonſt mag man wohl manches häusliche Geſchäft dort verrichtet haben (Joſ 2, 6). Übrigens befand man ſich auf dem Dach in

voller Öffentlichkeit. Man konnte von hier aus geſchickt beobachten, was auf der Straße, im Haushof, in den Höfen und auf den Dächern der Nachbarhäuſer vorging (Jeſ 22, 1; Ri 16, 27; 2 Sa 11, 2), und ganz ebenſo wurde man ſelbſt auf dem Dach von überall her, namentlich von andern Dächern aus geſehen. So werden vom Propheten bei der Schilderung der allgemeinen Klage die Dächer neben den Märkten als öffentliche Orte genannt (Jeſ 15, 3; Jer 48, 38), an denen bei öffentlichem Unglück das Klagegeſchrei ertönt. Und will man etwas in die Öffentlichkeit bringen, ſo thut man es auf dem freien Dach, das iſt ſo gut wie auf offener Staße gethan (2 Sa 16, 22), und etwas „auf den Dächern predigen" heißt ſoviel als es auf den Straßen auspoſaunen (Mt 10, 27). Das alte Gewohnheitsrecht (Dt 22, 8) verlangte, — was bei dieſer vielfachen Benutzung der Dächer wohl begreiflich iſt — daß jedes Dach mit einem Geländer umgeben ſein ſollte. Das hinderte nicht, daß man in den Städten, wo die Häuſer dicht aneinander gebaut waren, leicht von einem Dach auf das andere hinüberſteigen und ſo ganze Straßen entlang auf den Dächern gehen konnte (vgl. Mc 13, 15; Joseph. Ant. Jud. XIII, 140).

Von der Anlage der ſonſtigen Wohnhäuſer unterſcheidet ſich heute die der Jeruſalemer Häuſer, und da die Urſache, die dies veranlaßt, vor Jahrtauſenden ſchon ebenſo vorhanden war, wird auch die Wirkung ſchon in alter Zeit eine ähnliche geweſen ſein. Jeruſalem hat kein Quellwaſſer im Bereich der Stadtmauern und ſo iſt jedes Haus darauf angewieſen, ſich ſein Waſſer ſelbſt zu ſammeln in ſeiner Ciſterne. Dieſe verlangt aber einen Hof im Innern des Hauſes. Um dieſen Hof herum gruppieren ſich heute die einzelnen Zimmer oder eigentlich Häuschen in ziemlich unregelmäßiger Weiſe, und von allen unter freiem Himmel liegenden Flächen des Hauſes wird ſorgfältig jeder Tropfen Regenwaſſer in Rinnen und Kanälen dem Hof und der Ciſterne zugeführt. Hof und Ciſterne hat ſicher von den Häuſern der Armen etwa abgeſehen jedes ordentliche Jeruſalemer Haus ſchon in alter Zeit gehabt (2 Sa 11, 2; Neh 8, 16; vgl. Spr 5, 15). Übrigens wird ebenſo auch von Bauernhäuſern berichtet, daß ſie Hof und Ciſterne hatten (2 Sa 17, 18).

Im Innern waren die gewöhnlichen Häuſer natürlich ebenſo primitiv. Die Wände überzog man wohl mit Kalk (Ez 13, 10 ff.; 22, 28; Dt 27, 4); häufig waren ſie auch nur mit Lehm beworfen (Le 14, 41 f.). Der Fußboden war ein einfacher Eſtrich von Lehm. Frühe wird man dieſen Eſtrich mit einfachen Strohmatten oder bei den Reichen mit Teppichen bedeckt haben. Die allerdings erſt ſpäter (Judith 10, 3) bezeugte Sitte, im Hauſe keine Sandalen zu tragen, ſetzt eben voraus, daß man wie noch heute ſolche Matten nicht mit den Schuhen betreten durfte.

Fenſter und Thüren hatten, wie ſchon bemerkt, häufig ſteinere Einfaſſung. Die Fenſter waren jedenfalls nicht in großer Zahl angebracht, ſo wenig wie heute. Da man ſie nicht mit Läden verſchloß, hätten ſie nur dem Regen und der Sonne Eingang geſtattet. Während ſie heute gewöhnlich bloß gegen den Hof gehen, war das im Altertum nicht in dem Maße der Fall (Ri 5, 28; Spr 7, 6). Sie waren wie noch heute mit hölzernen Gittern (אֶשְׁנָב oder אֲרֻבָּה) verſehen (Ri 5, 28; 1 Kg 6, 4; Hoſ 13, 3). Sie dienten zugleich oder eigentlich hauptſächlich, wird man ſagen dürfen, als Rauchabzug, da die Häuſer keine Kamine hatten (Hoſ 13, 3).

Die Thüren waren namentlich im Verhältnis zu den hohen Zimmern ziemlich niedrig; die uns im Hauran vielfach noch erhaltenen mit Steinen eingefaßten Thüröffnungen ſind ſelten mehr als vier Fuß hoch. Wer ſeine Thüre hoch machte, ſagen die Sprichwörter, offenbart damit ſeinen Hochmut (Spr 17, 19). Gewöhnlich beſtanden die Thüren aus Holz; die alten Häuſer im Hauran zeigen auch Thüren, welche aus einer Steinplatte beſtanden. Oben und unten hatten ſie Zapfen (Angeln, צִיר), mit denen ſie ſich in den Zapfenlöchern (סִפּוּ) der meiſt ſteinernen Ober- und Unterſchwelle drehten (1 Kg 7, 50; Spr 26, 14). Große Gebäude hatten auch wohl Flügelthüren, ſo der ſalomoniſche Tempel (1 Kg 6, 34; 7, 50). Durch Klopfen begehrte man Einlaß; möglich iſt, daß ein Metallring zum Klopfen oder etwas ähnliches ſchon in alter Zeit an der Thüre angebracht war (Lc 12, 36; AG 12, 13 u. a.). Der Verſchluß wurde durch einen Holzriegel gebildet, der von innen vorgeſchoben wurde. Um dieſen Riegel von innen oder außen zurückſchieben zu können, bedurfte man eines Schlüſſels. Wahrſcheinlich entſprechen die alten hebräiſchen Schlöſſer im weſentlichen den im modernen Syrien gebräuchlichen. Bei dieſen wird der Riegel dadurch feſtgehalten, daß eine Anzahl von eiſernen Stiften im Thürpfoſten, die in beſtimmter Weiſe gruppiert ſind, in die entſprechenden Löcher im Riegel fallen, ſobald der Riegel in das Loch des Thürpfoſtens vorgeſchoben iſt. Der Schlüſſel, ein Holzſtück, hat an ſeinem Ende eben ſo viele in der ganz gleichen Weiſe angeordnete Nägel. Führt man den Schlüſſel

von der Seite her in die Riegelrinne ein, so kann man mit den Nägeln des Schlüssels von unten in die Löcher des Riegels eingreifen und die heruntergefallenen Stifte des Schlosses im Thürpfosten in die Höhe heben, worauf sich der Riegel zurückschieben läßt (vgl. die Abbildung bei Benzinger, Archäologie S. 119). Diese Schlösser und die dazu gehörigen Schlüssel haben eine recht ansehnliche Größe, namentlich bei großen Gebäuden; daher vergleiche den Ausdruck: die Schlüssel eines Hauses jemanden auf die Schulter legen (Jes 22, 22).

Die Sitte, die Thürpfosten mit Inschriften zu versehen, dürfte alt sein. Auch im alten Ägypten läßt sie sich nachweisen (Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians II, S. 102, 123). Das Deuteronomium befiehlt, die Dt 6, 4 f. stehenden Worte an die Thüre bezw. die Thürpfosten zu schreiben (Dt 6, 9; 11, 20). Die Sitte ist noch heute im ganzen islamischen Orient verbreitet (vgl. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter I, S. 6. 13; II S. 71).

In diesen seinen Grundzügen hat das hebräische Haus keine wesentlichen Änderungen erfahren, auch nicht als in der späteren Königszeit der Luxus zunahm. Die Häuser der Reichen, die großen Paläste, die den Propheten ein Ärgernis sind (Jer 22, 14 u. a.), zeichneten sich nur dadurch aus, daß sie mehr und größere Räumlichkeiten hatten. Aber, wie schon erwähnt, dürfte es sich dabei schwerlich um mehrstöckige Gebäude gehandelt haben. Wenn der Anbau am Tempel in drei Stockwerken errichtet war, und das Libanonwaldhaus Salomos jedenfalls ein Stockwerk über der Halle hatte (vgl. Benzinger zu 1 Kg 7, 2 ff.), so ist dabei zu bedenken, daß es sich bei beiden Gebäuden nicht um Wohnräume handelte. Abgesehen von dem erwähnten Obergemach oder Obergemächern eines solchen Palastes lagen die verschiedenen Gemächer auf ebener Erde, wohl um einen oder mehrere Höfe herum. Leider ist uns das Wohnhaus Salomos gar nicht näher beschrieben; wir haben es uns wohl in derselben Weise mit verschiedenen Flügeln, getrennt durch Gärten und Höfe, zu denken (vgl. Jer 32, 2). Über die besondere Bestimmung der einzelnen Gemächer von solchen Palästen erfahren wir auch nicht viel: dem außen beim Eingang gelegenen Empfangsgemach stehen die Innengemächer (חֶדֶר) gegenüber; im Innern des Hauses war natürlich das Schlafgemach (חֶדֶר מִשְׁכָּב 2 Sa 4, 7; vgl. 1 Kg 1, 15) und das Frauengemach, das selbstverständlich nicht fehlt in einem Hause, wo überhaupt mehrere Zimmer vorhanden sind (Ri 15, 1; HL 1, 4; 3, 4). Endlich werden besondere Zimmer für den Winter und Sommer erwähnt (Am 3, 16; Jer 36, 22).

Im übrigen äußerte sich der Luxus namentlich in dem beim Bau verwendeten Material: die Mauern wurden aus kostbaren, fein behauenen Quadern aufgeschichtet (Am 5, 11); inwendig wurden Decke und Wände mit Mennig bemalt (Jer 22, 14), oder gar mit Täfelung aus Oliven- oder Cedernholz versehen (Jer 22, 14; Hag 1, 4; 1 Kg 7, 1). Statt des nicht besonders wertvollen Sykomorenholzes (1 Kg 10, 27; Jes 9, 9), das gewöhnlich zu Thüren und Fenstern verwendet wurde, nahm man das feinere Olivenholz (1 Kg 6, 31) oder gar Cedernholz. Thür- und Fensterpfosten und die Wandtäfelung wurden etwa noch mit Schnitzereien verziert (1 Kg 6, 18. 29), oder mit Elfenbein ausgelegt (1 Kg 22, 39; Am 3, 15; Ps 45, 9), oder mit Goldblech überzogen (1 Kg 6, 20). Der Boden wurde mit Holzbrettern (Cypressenholz 1 Kg 6, 15) belegt oder mit Steinplatten gepflastert, wie die Höfe (2 Kg 16, 17); an Stelle der einfachen Strohmatten traten kostbare Teppiche. Daneben erscheinen noch große Fenster als das charakteristische Merkmal prächtiger Bauten (Jer 22, 14). Salomos Tempel und Palast hatte Säulen und Säulenhallen. Es hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dies auch bei Privathäusern nachgeahmt wurde; die Höfe im Haus boten die günstigste Gelegenheit dazu, Säulenhallen und Gallerien anzubringen. In nachexilischer Zeit wird dann auch der weiße Marmor (שַׁיִשׁ) erwähnt, der namentlich bei den herodianischen Bauten vielfach Anwendung fand (1 Chr 29, 2; HL 5, 15; Joseph. Ant. Jud. XV, 392; Bell. Jud. V, 4, 4).

Der griechisch-römische Baustil, der in der Periode des Hellenismus auch in Palästina seinen Einzug hielt, blieb naturgemäß auf die großen Bauten (Paläste, Theater, Thermen ꝛc.) beschränkt und beeinflußte die gewöhnliche Bauart der Juden nicht, jedenfalls in nichts wesentlichem.

Die Einrichtung des hebräischen Hauses war sehr einfach. 2 Kg 4, 10 zeigt, daß zur Ausstattung des Zimmers für einen geehrten Gast vier Stücke gehörten: Ruhebett, Tisch, Stuhl und Lampe.

Ruhebetten zum Schlafen bei Nacht kannte die älteste Zeit keine. Der gewöhnliche Mann pflegte sich auch noch lange Zeit wie der heutige Orientale in seinen Mantel zu

hüllen und auf dem bloßen Boden oder auf Decken oder Matratzen, die auf dem Fußboden ausgebreitet wurden, zu ſchlafen (Ex 22, 25 f.; Dt 24, 13). Das hebräiſche Bauernhaus hatte ſo wenig wie das der heutigen Fellachen Platz zur Aufſtellung von Bettgeſtellen für die Glieder der Familie. Auch bei den Wohlhabenden ſcheint es in alter Zeit nicht anders geweſen zu ſein; es iſt wohl nicht zufällig, daß es ſich immer um Kranke handelt, wo in alten Geſchichten ein eigentliches Ruhebett, ein Divan (עֶרֶשׂ, מִטָּה) als Lager genannt wird (Gen 47, 31; 49, 33 in welchen Stellen es ſich übrigens um ägyptiſche Sitte handeln kann; 1 Sa 19, 13 ff.; 2 Kg 1, 6 u. a.). Erſt in ſpäterer Zeit wurde der Divan zugleich als Bett benutzt (vgl. z. B. Hi 7, 13; Pſ 6, 7; 132, 3; HL 1, 16 u. a.). In alter Zeit diente das „Ruhebett“ als Sopha, auf welchem man bei Tag ausruhte (1 Sa 28, 23), und zu Tiſche ſaß (ob mit untergeſchlagenen Beinen? Ez 23, 41; 1 Sa 20, 25), oder lag (Am 6, 4), letzteres wohl nicht alte Sitte, ſondern ſpätere Mode. Gewöhnlich war dieſes Ruhebett nur ein einfaches Holzgeſtell, das auf vier Füßen ruhte; die Reichen der ſpäteren Königszeit trieben aber viel Luxus mit ihren Ruhebetten: das Geſtell wurde mit Elfenbein eingelegt (Am 6, 4), oder aus Cedernholz verfertigt, es bekam eine mit Goldblech beſchlagene Lehne und ſilberüberzogene Füße (HL 3, 10). Man bedeckte dieſe koſtbaren Divane dann mit ebenſo wertvollen Stoffen und Kiſſen, mit prächtigen Teppichen, mit purpurnen geſtickten Überwürfen, mit feiner ägyptiſcher Leinwand oder dem teuern Damaſt aus Damaskus (Am 3, 12, wo übrigens der Text verdorben ſein dürfte, vgl. Wellhauſen z. d. St.; Ez. 13, 18 ff.; Spr 7, 16; HL 3, 10).

Der Tiſch hat ſeinen Namen שֻׁלְחָן aus der alten Zeit der nomadiſierenden Israeliten; das Wort bedeutet urſprünglich das auf den Boden ausgebreitete Stück Leder oder die Matte, auf welche die Speiſen geſetzt wurden. Jetzt iſt es zu einem hölzernen Möbel mit Füßen geworden (Ri 1, 7), über deſſen Höhe und Form wir nicht näher unterrichtet ſind.

Der Stuhl gehört zum notwendigen Mobiliar, da man bei Tiſche (כִּסֵּא) zu ſitzen pflegte (1 Sa 20, 5; 1 Kg 13, 20), was heute im Orient nicht mehr üblich iſt. Über die Form ſind wir nicht unterrichtet; wahrſcheinlich war ſie der ägyptiſchen ähnlich. Als ein Wunderwerk von Kunſt wurde Salomos Thronſtuhl von den Zeitgenoſſen angeſtaunt (1 Kg 10, 18); daß auch die Reichen ſich nach des Königs Vorbild koſtbare Stühle mit Seitenlehnen ꝛc. anfertigen ließen, verſteht ſich von ſelbſt.

Von alten paläſtinenſiſchen Lampen haben die Ausgrabungen in Jeruſalem und namentlich auf der Stätte des alten Lachiſch mehrfache Exemplare zu Tage gefördert, ſo daß wir über deren Form und Ausſehen genügend unterrichtet ſind (vgl. die Abbildungen in Flinders Petrie, Tell el Hesy, London 1891). Im Unterſchied von den griechiſch-römiſchen Lampen waren die alten kanaanitiſchen und hebräiſchen Lampen oben offen, glichen alſo etwa einem einfachen Thonteller mit aufwärts (ſenkrecht) gebogenem Rand, in welchem eine oder mehrere Lippen (Schneuzen) für den Docht ausgeſchweift waren. Dieſe und nicht die auch in Paläſtina in griechiſch-römiſcher Zeit eingedrungene Form der oben beinahe ganz geſchloſſenen Lampen hat ſich bei den Fellachen Paläſtinas bis auf den heutigen Tag erhalten (vgl. Guthe in ZdPV V, 1882, S. 352 f.). Dieſe Öllampe mußte ununterbrochen brennen; die Redensart „es verlöſcht die Lampe jemandes“ bedeutet ſo viel, wie: er iſt mit ſeiner Familie untergegangen (1 Kg 11, 36; Jer 25, 10; Hi 18, 6). Ebenſo heute beim Fellachen und Beduinen; wenn es von einem heißt: „er ſchläft im Finſtern“, ſo will das ſoviel ſagen als: er hat keinen Pfennig mehr um Öl zu kaufen, „er pfeift aus dem letzten Loche“.

Dieſen vier notwendigen Stücken der Zimmereinrichtung iſt noch anzufügen das Kohlenbecken (אָח Jer 23, 22 f.), das wenigſtens bei den vornehmeren Leuten in der ſpäteren Zeit erwähnt wird. Die Kälte des Winters macht auf dem Gebirge Paläſtinas eine ſolche Erwärmung der Zimmer nicht überflüſſig.

Von den Wirtſchaftsgeräten ſind Handmühle, Backtrog und Backofen ſchon in dem A. Brot (Bd III, S. 420 f.). beſchrieben. In keinem Hauſe fehlte der große thönerne Krug, כַּד, in welchem man das Mehl und Korn aufbewahrte, und mit dem man auch wohl Waſſer an der Quelle holte (Gen 24, 14 ff.; Ri 7, 16 ff.; 1 Kg 17, 12; 18, 34).

Zum Aufbewahren der Flüſſigkeiten, beſonders des Weins, dienten ſonſt wie noch heute vor allem Schläuche aus Ziegenhaut (נֵבֶל 1 Sa 1, 24 u. a.; חֵמָת Gen 21, 15 u. a.; אוֹד Ri 4, 19 u. a.; vgl. Mt 9, 17), ſeltener metallene Schalen (Krüge? צַפַּחַת, 1 Sa 26, 12 ff. von der Waſſerſchale, aus der man trinkt, 1 Kg 17, 12 ff. von der Schale, in welcher das Öl aufbewahrt iſt). Für Früchte und Backwerk hatte man verſchiedene Körbe, für die uns drei Namen überliefert ſind: דּוּד (Jer 24, 2 u. a.), עֶגְנָא (Dt 26, 2. 4), סַל

(Gen 40, 17), deren Form im einzelnen wir nicht näher kennen. In dem heutigen Fellachenhaus dient ein aus Stroh und Lehm fabrizierter Behälter zu Aufbewahrung von Gerste und Weizen; oben wird die Frucht zu einer Öffnung hinein geschüttet, am unteren Ende ist ein kleines Loch, durch welches man den täglichen Bedarf herausläßt und welches mit einem Lappen zugestopft wird.

Zum Kochen und Braten hatte man teils broncene teils irdene Gefäße. Die broncenen sind erst von den Phöniziern zu den Hebräern gekommen (1 Kg 7, 13 ff.; vgl. d. A. Handwerk o. S. 396, 39) und haben daher auch ähnliche Formen wie die phönizischen. Die Häuser der Reichen und der Heiligtümer waren mit solchen Hausgeräten aller Art natürlich reich ausgestattet; auch edles Metall, Gold und Silber, fand bei Trinkgefäßen, für Opferschalen und dgl. Anwendung (Gen 44, 2; 1 Kg 10, 21; Esr 5, 14). Es sind uns die Benennungen für eine ganze Anzahl solcher Krüge und Töpfe, Schüsseln und Schalen erhalten, die sich offenbar durch Material, Form und Bestimmung irgendwie unterschieden. Im einzelnen vgl. hierzu die Wörterbücher; ihre Aufzählung hier ist wertlos, da wir gar nichts Näheres über sie wissen. **Benzinger.**

Hausgottesdienst s. Gottesdienst oben S. 6, 25 ff.

Hausmann, Nicolaus oder Niclas, gest. 1538. — O. G. Schmidt, Nic. Hausmann, der Freund Luthers, Leipzig 1860; Th. Kolde in der AdB XI, 98. Außerdem: Delitzsch in der ZPK 1845, S. 357; L. Preller in der ZhTh 1852, S. 325—79. Die ältere Litteratur über Hausmann findet sich verzeichnet im Baselischen allgemeinen historischen Lexikon Supplement II, 122.

Nic. Hausmann, einer der ältesten und liebsten Freunde Luthers, der Reformator von Zwickau und Anhalt, war, in Freiberg geboren, zuerst Prediger in Schneeberg, dann (seit 1521) Pfarrer an der Marienkirche und erster Geistlicher im undankbaren Zwickau. Viel hatte er hier, von Luther mit Ratschlägen und persönlich unterstützt, zu kämpfen mit Thomas Münzers Anhang (Nikolaus Storch), dem hochmütigen Schwärmervolk, welches sich zu Winkel hält, auf Träume und Gesichte Achtung giebt, die Schrift und Bücher will verachten, im Geist durch Offenbarungen der himmlischen Stimme zur Erkenntnis kommen. Im Jahre 1532 kam er als Pfarrer nach Dessau, von Luther dem Fürsten zu Anhalt also empfohlen: „Es kommt hier der fromme Mann M. Nikolaus Hausmann, bei E. F. G. das Predigtamt zu versehen. Denselben befehl ich E. F. G. unterthäniglich. Es ist ein treu Herz und sittiger Mann, der Gottes Wort fein still und züchtig lehret und lieb hat" (s. Erlanger Ausgabe von Luthers Werken 54, 327. 56, 187). Sein Lebensende wird in Luthers Tischreden (Walchsche Ausg. XXII, 1929) wie folgt erzählt: „Anno 1538 den 6. November kamen Briefe von Freiberg, wie M. Hausmann wäre gen Freiberg berufen zum Pfarrherrn und Superintendenten: weil er aber ein alter und abgearbeiteter Mann gewesen, hätte ihn der Schlag in der ersten Predigt gerühret, davon er auch alsbald wäre tot blieben. Wir aber verhieltens D. Martin und sagten erstlich, er wäre krank, zweitens läge darnieder, wäre drittens fein sanft in Christo entschlafen. Da finge er an und weinete sehr und sprach: Also nimmt Gott die Frommen weg, wird danach die Spreu verbrennen, wie die Schrift sagt Jes 57, 1: Der Gerechte wird weggerafft und niemand betrachtet es. — Das ist mir wahrlich gar ein lieber Freund gewesen. Also saß er den ganzen Tag, weinete und trauerte, war bei D. Jona, M. Phil. Melanchthon, M. J. Camerario und Kaspar v. Köckeritz, unter welchen er saß ganz traurig und weinende." Ohne Überstürzung in Einführung des Neuen, ohne Streitlust, obschon auch er Oekolampads Abendmahlslehre für ein Gift hielt, förderte Hausmann die Reformation durch seinen frommen, stillen Wandel. Quod nos docemus, ille vivit, sagte Luther von seinem Jonathan-Hausmann, und in den Tischreden (XXII, 519): „Die Gnade ändert die Natur nicht ganz und gar, sondern brauchet ihr, wie sie sie findet. Als wenn einer von Natur gütig und sanftmütig ist, der zum Glauben bekehrt ist, wie M. Nicolaus Hausmann, denselben machet sie zu einem feinen sanften Prediger." **G. Frank.**

Havelberg, Bistum. — A. F. Riedel, Codex diplomaticus Brandenburgensis, 1. Hpthl. 2. Bd S. 382 ff.; L. Giesebrecht, Wendische Geschichten, Berlin 1843; Köpke und Dümmler, Otto d. Gr., Leipz. 1876; W. Giesebrecht, Geschichte d. deutschen Kaiserzeit, 1. Bd; Hauck, KG Deutschlands 3. Bd.

Havelberg ist eines der von Otto I. im Interesse der Mission unter den Wenden (s. d. A) gegründeten Bistümer. Die nur abschriftlich erhaltene Stiftungsurkunde (MG Dipl. I S. 155 Nr. 76) ist vom 9. Mai 946 datiert. Doch ist es wahrscheinlich, daß

dieſe Datierung irrig iſt, daß vielmehr das Bistum Havelberg gleichzeitig mit dem von Brandenburg gegründet wurde (ſ. KG III, S. 103, Anm. 6). Dann aber muß als Gründungsjahr 948 angenommen werden. Die Stiftungsurkunde nennt als Ratgeber des Königs bei der Errichtung des Bistums den päpſtlichen Legaten Marin, den EB Friedrich von Mainz und andere Biſchöfe, Brun, den ſpäteren Kölner EB, und den MG Gero. Schon bei der Gründung wurden die Grenzen genau beſtimmt; das Bistum erſtreckte ſich in nordöſtlicher Richtung von der mittleren Elbe bis zum Haff und der Oſtſee, auch die Inſel Uſedom gehörte zu ſeinem Sprengel. Es trat unter das EB Mainz, wurde aber bei der Gründung Magdeburgs 968 von Hatto II. an dieſes EB abgetreten (Verzichtsurkunde im CD Brand. II, S. 436 Nr. 2). Doch war es zunächſt nur von kurzer Dauer; denn der große Wendenaufſtand des Jahres 983 führte zu ſeiner Vernichtung. Am 29. Juni nahmen die Wenden die Burg ein. Nun wurden zwar auch fernerhin Biſchöfe von Havelberg ernannt, aber ſie blieben ihrer Diöceſe fern. Dort herrſchte das Heidentum wieder allein. Erſt Biſchof Anſelm (1129—1155; ſ. d. A. Bd I S. 570 f.) hat ernſtlich an der Wiederherſtellung der Kirche in dieſen Gegenden gearbeitet. Doch waren die Verhältniſſe immer noch ärmlich genug; Wibald bezeichnet ihn als pauperis civitatis et modici cleri episcopus (ep. 159 S. 263). Bei der Organiſation des pommeriſchen Bistums im Jahre 1140 (Jaffé 8102) verlor Havelberg den nördlichen Teil ſeines bisherigen Sprengels. Zu allgemeiner Bedeutung iſt es ebenſo wenig als die übrigen nordöſtlichen Bistümer jemals gelangt.

Biſchofsliſte: Dudo, Hilderich geſt. 1008, Erich, Gotſchalk geſt. 1085, Wichmann geſt. vor 1096, Ezelin geſt. nach 1108, Bernhard geſt. 1118, Hammo geſt. 1120, Gumbert geſt. 1125, Anſelm 1120—1155, Walo geſt. 1176?, Rupert geſt. 1191, Helmbert geſt. 1206, Sigebod 1206—1219, Wilhelm 1219—1244, Heinrich I. 1244—1270, Heinrich II. 1270—1290, Hermann 1290—1291, Johann I. 1292—?, Arnold geſt. 1312, Johann II. 1312—?, Reiner?, Heinrich III. geſt. 1324, Dietrich geſt. 1341, Burkard I. geſt. 1348, Burkard II. geſt. 1369?, Thiedrich 1370—1385, Johann III. 1386—1401, Otto I. 1401—1427, Friedrich 1427, Johann IV. 1427, Konrad 1427—1460, Wittich 1460 bis 1487, Bußo 1487—1493, Otto II. 1493—1501, Johann V. 1501—1520.

Hauck.

Havila, Chawîla ſ. Eden Bd V S. 159, 25 ff.

Hebeopfer ſ. Opferkult.

Heber, Reginald, geſt. 1826. — Litteratur: Narrative of a journey through the Upper-Provinces of India from Calcutta to Bombay, 1824—1825, with notes upon Ceylon. An account of a journey to Madras and the southern Provinces 1826, and letters written in India, 3 Vols., London; The journal and correspondence of Reg. Heber etc., 2 Vols., London; Robinson, The last days of Bishop Heber etc.; Sermons preached in England; sermons preached in India; hymns written and adapted to the weekly church service of the year; poems and translations; a series of engravings from the drawings of R. Heber illustrative of the scenes described in the Indian journal, together with a large map of India, London, Murray; Neue Geſchichte der Engl. Miſſionsanſtalten zur Bekehrung der Heiden in Oſtindien, Stück 73, S. 3; Stück 75, S. 186. 241. 242; Reginald Hebers Leben und Nachrichten über Indien; nebſt einem Abriſſe der Geſchichte des Chriſtentums in Indien, herausgeg. von Fr. Krohn, 2 Bde, Berlin 1831. Vgl. auch das Baſeler Evangel. Magazin, 1829. 1830. 1843.

Reginald Heber wurde 1783 als Sohn eines anglikaniſchen Geiſtlichen, des Rektors zu Malpas in der Grafſchaft Cheſter, geboren. Er genoß eine ſorgſame klaſſiſche und kirchliche Erziehung. Frühzeitig verriet er poetiſche Begabung. Als Gymnaſiaſt auf der Grammar School in Neasdon bei London dichtete er gelegentlich der von Bonaparte am Nil geſchlagenen Schlacht die „Prophezeiung Ismaels“ ein Gedicht von ſolchem Rufe, daß es unter ſeinen ſpäteren Poeſien einen Platz fand. Während ſeines letzten Studienjahres in Oxford (1803) trat er mit einem größeren Preisgedicht „Paläſtina“ auf, wozu ihm die Bibel, die Kreuzzüge und die neue Geſchichte den Stoff boten, und einen ſo allgemeinen Anklang fand dasſelbe, daß es ſelbſt in die Sprache von Wales überſetzt und als Oratorium komponiert wurde.

Im Anfang des Jahres 1804 an ſeines Vaters Sterbebett nach Malpas zurückgerufen, bereiſte der junge Heber im folgenden Jahre das nördliche und öſtliche Europa in der Begleitung ſeines Freundes Thornton. Dieſe Reiſe ward ihm eine Art Vorſchule für ſeine ſpätere Wirkſamkeit im noch ferneren Oſten. Hierbei lernte er auch Deutſchland

kennen, deſſen Sprache und Litteratur ihm ſo lieb wurde, daß er ſich ſelbſt in deutſchen Hexametern verſuchte.

Als Fellow des College „Aller Seelen" kehrte Heber nach Oxford zurück; dort blieb er noch ein Jahr und nahm dann, nachdem er Magiſter der freien Künſte geworden war, das Rektorat zu Hodnet in Shropſhire an — unter dem Vorbehalt einer „arminianiſchen Auslegung der 39 Artikel im Punkte der Gnadenwahl". In dieſer Stellung entwickelte er eine eingreifende paſtorale Thätigkeit und wirkte dadurch dem Treiben der Sekten entgegen. In Andersgläubige wußte er ſich wohl zu ſchicken, obwohl er an der apoſtoliſchen Succeſſion des Biſchofs, Prieſter- und Diakonentums der Staatskirche feſthielt. Mannigfach war ſeine wiſſenſchaftliche und dichteriſche Thätigkeit. Nachdem er 1812 einen ziemlich ſtarken Band von Gedichten hatte erſcheinen laſſen, worin ſich die meiſt nach walliſer oder ſchottiſchen Volksmelodien verfaßten Wanderlieder auszeichnen, wandte er ſeine dichteriſche Begabung beſonders dem Kirchenliede zu. Sein Hauptbeſtreben war dabei, die allzu vertrauliche unedle Art der älteren engliſchen Lieder zu vermeiden.

Für außerengliſche Kreiſe pflegt ſich jedoch das Intereſſe an Hebers Wirken auf ſein geiſtvolles, leider meteorartiges Auftreten als Miſſionsbiſchof von Indien zu konzentrieren. Als Paſtor hatte er ſeine Teilnahme für das Miſſionswerk mehrfach bewieſen, ſelbſt für Jänickes Anſtalt in Berlin, beſonders thätig war er in der Church Miss. Society, deren gemäßigte kirchliche Anſichten ſeiner eigenen kirchlichen Stellung am beſten entſprachen. Mit großer Spannung folgte er den Briefen der Miſſionare allenthalben, beſonders in Oſtindien, ſeit 1816 das dortige Bistum gegründet worden, deſſen erſter Repräſentant Middleton war. Dieſer ſtarb ſchon am 8. Juli 1822, und an deſſen Stelle wurde nun Heber ſelbſt berufen. Er lehnte den Ruf anfangs ab und ſchlug dabei eine Teilung der ungeheueren Diöceſe in drei, ſowie eine entſprechende Erhebung der drei Archidiakonen an Ort und Stelle zur biſchöflichen Würde vor. Endlich aber nahm er ihn doch an, und zwar zugleich in der Hoffnung, er werde als Vermittler zwiſchen der Church Miss. Society und der hochkirchlichen Propagation Society großen Nutzen zu ſtiften im ſtande ſein. Oxford machte ihn zum Ehrendoktor der Theologie. Am 1. Juni 1823 empfing er in Lambeth, dem Sitze des Erzbiſchofs von Canterbury, die Biſchofsweihe. Während der viermonatlichen Seefahrt nach Indien bereitete er ſich durch ſprachliche Studien und durch die Durchſicht der Papiere ſeines Vorgängers für ſein wichtiges Amt vor. Am 10. Oktober 1823 zog er in ſeinen Biſchofsſitz in Calcutta ein.

Heber fand ſich in Calcutta gleich von Anfang an von kirchlichen Geſchäften überhäuft, namentlich auf dem Gebiete der kirchlichen Gerichtsbarkeit, denn ſeine Diöceſe erſtreckte ſich über Oſtindien hinaus bis China und Neu-Südwales, und zwiſchen dem Tod ſeines Vorgängers und ſeinem Amtsantritt lag mehr als ein Jahr. Zu ſeiner biſchöflichen Thätigkeit gehörte auch die Viſitation der Schulen und Gemeinden, die Konfirmation, die Einweihung von Kirchen und Kirchhöfen u. ſ. w. Aber auch der Predigtthätigkeit konnte und wollte er ſich nicht entziehen. Dazu die Korreſpondenz mit den Kaplänen, den Miſſionaren und Miſſionsgeſellſchaften in England! Denn in ſeine Hand nahm er auch die Leitung der Miſſionen, die ihm nicht gerade berufsmäßig oblag, ſowie die Sorge für das von ſeinem Vorgänger geſtiftete Biſchofskollegium bei Calcutta. Dies blühte nun ſchnell empor: das Gebäude wurde erweitert, Lehrerwohnungen angelegt, eine Anſtaltskapelle erbaut, eine Bibliothek gegründet. Zu ſeinem Archidiakonus wählte er den würdigen Corrie, bisher Senior-Kaplan. Er ſelbſt wurde zum Vizepräſidenten der Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland ernannt, deren ſchöne Deviſe — ein Banianenbaum mit dem Spruche Quot rami tot arbores — von ihm herrührt.

Im Juni 1824 hatte Heber ſeine Arbeiten in Calcutta ſoweit bewältigt, daß er ſich zu einer Viſitationsreiſe durch ſeine ungeheuere Diöceſe anſchicken konnte. Eine ſeiner letzten kirchlichen Handlungen in der Hauptſtadt war die Ordination eines Tamulen, Chriſtian David, eines Zöglings des alten Schwartz in Tanjore, der bisher Katechet der Ausbreitungsgeſellſchaft in Tanjore geweſen war. Am 15. Juni 1824 trat er dann ſeine Viſitationsreiſe an, und erſt am 21. Oktober 1825 traf er wieder in Calcutta ein.

An der Hand einer ausführlichen Reiſebeſchreibung läßt ſich dieſe Viſitationstour genau verfolgen, und fehlt es ihr nicht an intereſſanten Momenten. Mit den damaligen Reiſemitteln ließ ſich nur langſam vorwärts kommen. Erſt ging es zu Waſſer die Gangesebene hinauf bis Dacca, wo er die Bekanntſchaft des armeniſchen Biſchofs von Etſchmiadzin am Ararat machte, der begleitet vom Suffraganbiſchof des Patriarchen von Jeruſalem die Gemeinden ſeiner Diöceſe in Perſien und Indien viſitierte. Mehr als ein halbes Jahr war vergangen, als endlich die Mogulenſtadt Delhi erreicht wurde. Von da

an wurde die Reiſe durch die unabhängigen Staaten von Radjputana nach Djeibur und Adſchir und weiter über Nuſſerabad und Tſchittore nach Baroda recht beſchwerlich, war aber auch inſtruktiv, z. B. konnte er Notizen ſammeln über die Bhats, eine Art Bardenkaſte unter den Radjputen, und über die Bhils, rohe Gebirgsſtämme der zurückgedrängten Ureinwohner. Von Baroda, in deſſen Nähe er mit Archidiakonus Barnes von Bombay zuſammentraf, wandten ſich die Reiſenden nach Broatſch und Surate und erreichten endlich am 19. April 1828 Bombay. Dort wurde Aufenthalt genommen bis zum 15. Auguſt, die Ausflüge in die Umgegend miteingerechnet.

Im Bezirk Bombay nahmen ihn häufige Predigten, Konfirmationen, Konſekrationen von Kirchen und Gottesäckern, die Viſitationen des geſamten Gemeindeweſens mit den Schulen, die Stiftung von Bibliotheken in Baracken und Hoſpitälern, auf den entlegenen Militärpoſten und in den über ganz Indien zerſtreuten Soldatenſchulen, und nicht minder die Miſſionsſachen ſehr in Anſpruch. Wie in Dacca, traf er auch hier mit orientaliſchen Prälaten zuſammen. Es waren die ſyriſchen Mönche Athanaſius und Abraham, von dem Titularpatriarchen von Antiochien zu den Thomaschriſten Malabars geſandt, die dann dort eine ſo traurige Verwirrung veranlaßten. Heber erwies ihnen nur zuviel Freundlichkeiten und verſah ſogar den Metropoliten Athanaſius mit einer Reiſeunterſtützung. Den engliſchen Miſſionaren in Malabar erteilte er die Weiſung, bei entſtehenden Zwiſtigkeiten ſich neutral zu verhalten, bis die Gemeinden ſich für den alten oder den neuen Metropolitan entſchieden hätten. Leider hinderte ihn dann widriger Wind, die malabariſchen Kirchen längs der Küſte zu beſuchen, und er mußte ſich entſchließen, ſeinen Lauf ſtracks nach Ceylon zu richten, wo er am 25. Auguſt in Point de Galle an der Südſpitze landete. Von Bombay an geleitete ihn ſein neuer Hauskaplan Robinſon, ein tüchtiger Orientaliſt, bisher Kaplan in Punah. Er iſt der Beſchreiber der letzten Tage des Biſchofs geworden.

Für Ceylon mußte ein Monat genügen. Er hatte manchen Rat in Miſſionsangelegenheiten zu erteilen, und überall erkennt man in ſeinen Beſcheiden den Mann von ſehr beſtimmten Grundſätzen und doch großer Milde. Am 28. September brach er von Point de Galle wieder auf, um die Coromandelküſte zu beſuchen, allein er ſah ſich genötigt, geraden Wegs nach Calcutta zu ſegeln, wo er am 21. Oktober anlangte. In Calcutta ließ er es ſich ſeine erſte Sorge ſein, die für das Biſchofscollege gefaßten Pläne in Ausführung zu bringen und wie in Bombay und Ceylon ein Diſtriktskomitee der Ausbreitungsgeſellſchaft zu errichten. Sehr unangenehm berührt die Wiederordination von Geiſtlichen, welche bereits die lutheriſche Ordination empfangen hatten, und andererſeits dabei das fortdauernde Kokettieren mit orientaliſchen Prälaten — der armeniſche Weihbiſchof Mac Abraham war inzwiſchen von Dacca nach Calcutta gekommen und mit jenem anderen Athanaſius in Malabar wurden Briefe gewechſelt.

Schon am 30. Januar 1826 begab ſich Heber, von Robinſon begleitet, wieder auf die Reiſe, um ſeine Viſitation auch über die Küſte von Coromandel und von da über die Küſte von Malabar auszudehnen und ſo das nachzuholen, an deſſen Vollbringung ihn ungünſtiges Wetter gehindert hatte. Am 27. Februar begann die Viſitation in Madras. Dort kam er mit den lutheriſchen Miſſionaren der Geſellſchaft zur Beförderng chriſtlicher Erkenntnis zuſammen, welche ſein Vorgänger außer ihren eigenen Kirchen nicht als Geiſtliche hatte anerkennen wollen, deren Schülern er daher auch die Konfirmation verweigert hatte. Heber ſtellte ſich anders und gewann ſie völlig durch ſeine Freundlichkeit. Von Combaconum aus geleiteten ihn 6 Miſſionare nach Tanjore, der Wirkungsſtätte des Patriarchen Schwarz. Heber war ganz hingenommen von dem, was er dort ſah und hörte. Er beſchloß zur Mehrung der Arbeitskräfte die von den Miſſionaren empfohlenen Eingeborenen zu ordinieren, ordnete das Gehaltsweſen, teilte die Miſſion in 7 Bezirke, dachte ſelbſt an eine ordentliche Beſetzung von Madura und Ramnad und entwarf endlich auch den Plan zur Errichtung eines theologiſchen Seminars in Tanjore. Beſonders aber beſchäftigte ihn die Kaſtenfrage.

Miſſionar Rhenius hatte nämlich geglaubt, von der Praxis der alten Schule, wonach die bürgerliche Seite der Kaſte bis zu einem gewiſſen Grade geduldet wurde, abgehen zu ſollen, und ſeitdem war eine Art Kaſtenſturm erfolgt. Die eingeborenen Chriſten zu Wepery in Madras und dann auch im Süden wandten ſich klagend an den Biſchof. „Die Schwierigkeit — ſagt Heber — iſt nun feſtzuſetzen, inwieweit die Idee der Kaſte rein bürgerlich und nicht religiös iſt und inwieweit die anderen ſchuldgegebenen Handlungen wirklich unſittlich und götzendieneriſch ſind. Ich hoffe, daß ich im Verlaufe meiner Reiſe der Wahrheit nahe genug kommen werde, um wenigſtens einem gröblichen Ärgernis vor-

zubeugen, ohne doch zu derb auf das loszuschlagen, was man als die natürliche Freiheit ansehen kann."

Neben dem Kastenstreit auf Coromandel beschäftigte den Bischof auch der durch jenen über Bombay gekommenen Metropolitan Athanasius angefachte heftige Kirchenstreit unter den Thomaschristen Malabars. Er war gesonnen, persönlich auf einer Synode das Schiedsrichteramt zu übernehmen und hatte in diesem Sinne am 22. und 27. März an die verfeindeten Prälaten geschrieben. Im Rate Gottes war es anders beschlossen. In Tritschinopoli, wo er noch am 3. April in voller Kraft eine Konfirmation hielt und die Missionsangelegenheiten durch die Berufung Schreyvogels ordnete, starb er an diesem selben Tage an einem Schlagfluß im Bade. Wir schweigen der vielen Ehrenbezeugungen für den Hingeschiedenen in Indien und England. Die Trauer war eine ungeteilte.

Heber war jedenfalls einer der „außerordentlichen" Menschen seiner Zeit, eine mannigfaltig und reich begabte Natur. Er war Theolog, Seelsorger, Kanzelredner, Hymnolog (wer kennt nicht z. B. sein berühmtes Missionslied From Greenlands' icy mountains), auch Linguist und Historiker und dazu Geschäftsmann. Der Grundzug seines Wesens war herzliche Liebe und ungeheuchelte Demut auf dem Grunde wahrer Frömmigkeit, und daraus floß ein nüchternes, mäßiges und besonnenes Wesen unter allen Verhältnissen. Die Lichtseiten des englischen Charakters — Hochsinnigkeit und thatkräftiges Wesen — waren bei ihm stark vertreten; die Schattenseiten des englischen Charakters kannte er sehr wohl und suchte an seinem Teile diesem Wesen allenthalben entgegenzuarbeiten. Fast an deutsches Wesen erinnert sein liebendes Eingehen in Geist und Anschauungsweise der indischen Welt. Seine kirchliche Stellung zwar kann schroff erscheinen, und am unangenehmsten berührt seine Dringen auf Reordination lutherischer Missionare und sein Rat, in Ermangelung von anglikanischen Missionaren seine Zuflucht zu den alten apostolischen Kirchen in Schweden und Dänemark zu nehmen. Allein vergessen darf dabei nicht werden, daß er trotzdem die lutherische Kirche Deutschlands für „eine wahre Kirche Christi" erklärt, und daß er die sogenannte apostolische Verfassung der anglikanischen Kirche als das große Glied der Vereinigung mit der Kirche der Thomaschristen in Ostindien betrachtet. Großartig war jedenfalls die Auffassung seines Berufs. Abgesehen von seiner eigentlichen Amtsthätigkeit suchte er bei der Neubelebung sämtlicher orientalischer Kirchen mitzuwirken. In gleicher großartiger Weise umfaßte er mit seiner Pflege und Fürsorge nicht bloß die bereits bestehende, sondern ungleich seinem Vorgänger Middleton auch die werdende Kirche. Deshalb wendete er fast jede Minute seiner spärlichen Muße daran, das Missionsterrain, d. i. das Volk der Hindus, in Litteratur und Leben zu studieren. Leider war seine Amtsthätigkeit in Ostindien zu kurz. Sein allgemeines Ziel aber hat er erreicht, „wenigstens auf das, was er nicht selbst ausführen könne, andere aufmerksam zu machen, daß sie es weiter bedenken und vollführen möchten".

K. Graul † (W. Germann).

Hebich, Samuel, Missionar, gest. 1868. — S. Hebich, „Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Mission" von zwei Mitarbeitern des Verewigten (Gundert u. Mögling?), Basel 1872; Ev. Missionsmagazin 1868, 303 f. u. 433 ff.; „Pietismus und Christentum im Spiegel der äußeren Mission" von E. Fr. Langhans, Leipzig 1864, S. 3 ff. Vgl. auch H.s eigene Berichte 2c. im Ev. Heidenboten u. Ev. Missionsmagazin 1835 ff., sowie seine auf Grund von Nachschriften herausgegebenen „Predigten", Stuttgart 1860; „Zwanzig Vorträge über die Offenb. Joh.", Schaffhausen 1864; „Predigten auf Weihnachten, die Passions- und Osterzeit", Basel 1872; und „Das Geheimnis vom Wesen und Willen des dreieinigen Gottes und unserer Erwählung in 60 Predigten", Stuttgart 1877.

Samuel Hebich wurde geboren am 29. April 1803 zu Nellingen in Württemberg als Sohn eines burschikosen, rationalistischen Pfarrers, der dem Sohne nach der Konfirmation (1817) eine Tabakspfeife schenkte mit den Worten: „So, jetzt bist du ein Mann". 1817—20 war H. bei seinem Bruder, einem Konditor, in Lübeck, 1820—24 ebendort in einer Kaufmannslehre. Am 13. Juni 1821 wurde er während eines großen Schützenfestes auf einem einsamen Spaziergang erweckt („auf meine Knie niedersinkend betete ich im Staube den an, der mich mit seinem heiligen Geist überschattete. Die Last meiner Sünden ward mir abgenommen, und ich durfte mit den Augen meines inwendigen Menschen meinen Heiland sehen. Einen irdischen Freund hatte ich gesucht; nun aber fand ich den ewigen Freund, den ich nicht suchte, der auch mein Gott ist"), forschte von da an in der Schrift und wurde im inneren Leben sehr gefördert durch die Predigten des reformierten Pastors Geibel („in den lutherischen Kirchen predigte man nur von Gesetz und Tugend"), schloß sich auch dem Lübecker Missionsverein an und fragte sich bereits, ob er nicht selbst Missionar werden solle. Geibel gab ihm aber den Rat, stille zu warten, bis

etwa der Herr ihn so führe, „daß er nicht mehr anders könne", und so machte er es denn auch. Nach Vollendung der Lehrzeit wird er Kommis der Firma J. L. Bruhns u. Sohn, als deren Reisender er 1825—31 nach Schweden, Finnland, Petersburg, Moskau ꝛc. kommt, überall schon den Herrn Jesus bekennend. Am 24. Dezember 1831 aber tritt er als Zögling ins Missionshaus zu Basel ein und wird schon im März 1834, ohne in litteris viel profitiert zu haben, mit Lehner und Greiner nach Ostindien gesandt, wirkt 1834—40 in Mangalur und Dharwar, 1841—59 in Kannanur, von welchen Stationen aus er viele größere und kleinere Reisen unternimmt, kehrt 1859 in die Heimat zurück, fährt auch hier fort, in der von Indien her gewohnten, großes Aufsehen erregenden Weise als Erweckungsprediger zu wirken, stößt aber dabei auf viel Widerspruch. In Basel kommt es sogar zu einem Krawall in der Kirche und zu einer Verhandlung im Großen Rat. Den größten Anstoß aber nimmt an ihm der Berner Theologe Langhans, der, in Hebich das enfant terrible der Basler Mission und dann in der Mission die Achillesferse des Pietismus zu erkennen meinend, jenes bekannte Buch schreibt, das schließlich der Mission doch mehr genützt als geschadet hat. 1862 wird H. pensioniert und stirbt am Himmelfahrtsfest den 21. Mai 1868 in Stuttgart, von einer kleinen Zahl von Anhängerinnen fast wie ein Heiliger verehrt.

H.s Bedeutung liegt weniger darin, daß er der Gründer und jahrelang auch der Leiter der Basler Mission in Ostindien gewesen ist, — die eigentlichen grundlegenden Arbeiter waren seine akademisch gebildeten Kollegen Mögling und Gundert, teilweise auch der frühere Schuhmacher Greiner — als vielmehr darin, daß durch seine gewaltigen Bußpredigten, sowie durch seine den Einzelnen nachgehende Seelsorgertreue viele englische Beamte, Offiziere und Soldaten gründlich bekehrt und zu einem Segen für Indien gemacht worden sind. Die Landessprachen hat H. nur notdürftig gelernt, das Englische herzlich schlecht gesprochen, mit Kirche und Theologie ist er stets auf gespanntem Fuß gestanden, seinen Mitarbeitern und dem Komitee in Basel hat er durch Eigenmächtigkeiten und Wunderlichkeiten manche Not bereitet; all diese Schwächen und Mängel aber wurden reichlich aufgewogen durch die hingebende Sünderliebe und die herzandringende Geistesmacht, womit er Weiße und Schwarze nicht nur flüchtig für den Heiland zu begeistern, sondern auch bei ihm festzuhalten, unter einander in eine lebendige Gemeinschaft zu bringen und in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen wußte. Die Gemeinde, welche sich in Kannanur um seine Person scharte und in welcher alle Kasten- und Rassenunterschiede aufgehoben schienen, sowie der größere Kreis seiner über ganz Indien verstreuten „Kinder" sind ein Unikum in der Missionsgeschichte. Gesegnete Nachwirkungen davon sind heute noch zu spüren. Wer H. nur nach seiner Rückkehr aus Indien gekannt hat, kann sich kein richtiges Urteil über ihn bilden. Es ist wahr, daß er auf seinen Erweckungsreisen durch die Schweiz und Süddeutschland durch allerlei Takt- und Geschmacklosigkeiten viel unnötigen Anstoß gegeben und daß gewisse enthusiastische Seelen, die sich mehr an seine Person als an den von ihm verkündigten Heiland gehängt hatten, namentlich in Schaffhausen, sich schreckliche Ausschreitungen haben zu Schulden kommen lassen; die vernichtende Kritik aber, die Langhans gegen ihn gerichtet, hat er nicht verdient. **J. Hesse.**

Hebräerbrief. — Außer den bedeutenderen Kommentaren (Bleek, 3 Teile 1828—1840; Tholuck, Neue Ausarbeitung 1850; Delitzsch 1857; Kurz 1869; Hofmann 1873, das NT zusammenhängend untersucht Bd V; Biesenthal 1878; Maier-Lünemann-Weiß, 6. Aufl. 1897; Westcott 1889) und den Einleitungswerken (zuletzt 1899 Zahn II, 110—158), vgl. Röth, Ep. vulgo ad Hebr. inscriptam ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse demonstr. 1836; Riehm, Lehrbegriff des HB. 1858. 59; verm. Ausg. 1867; Köstlin, Theol. Jahrbb. 1853 S. 410—428; 1854 S. 366—446; 463—483; Wieseler, Untersuchung über den HB., 2 Hälften 1861; ThStK 1867 S. 665—720; Ritschl, ThStK 1866 S. 89—102; Grimm, ZwTh 1870 S. 19—77; Overbeck, Zur Gesch. d. Kanons 1880 S. 1—70; v. Soden, JprTh 1884 S. 435 ff.; 627 ff.; Klostermann, Zur Theorie der bibl. Weissagung und zur Charakteristik des HB. 1889; Graß, Ist der HB. an Heidenchristen gerichtet, 1892; Zahn, Gesch. des Kanons I, 283—302. 379. 386. 577 ff. 963 ff.; II, 169 ff. 238. 358 ff.

Mit diesem wenig sagenden Namen wird sich eine der bedeutendsten Lehrschriften des NTs für immer begnügen müssen; denn weder die altkirchliche Überlieferung noch die kritische Forschung gestatten es, sie einem bestimmten Verfasser mit Sicherheit zuzuschreiben und danach zu benennen; und auch über den Leserkreis giebt es keine beachtenswerte Überlieferung außer der unbestimmten, welche in der Über- und Unterschrift *πρὸς Ἑβραίους* enthalten zu sein scheint. Obwohl diese ebensowenig wie die gleichartigen Titelüberschriften der übrigen Briefe und überhaupt der Schriften des NTs auf den Verf. zurückgeführt

werden kann (vgl. Wieſeler II, 24ff. und Zuſätze hinter S. 95 gegen Bleek I, 34f.), ſondern von der unbekannten Hand herrührt, welche dieſe Schrift in Verbindung mit anderen Schriften in Umlauf geſetzt hat, ſo reicht ſie doch eben darum in den erſten Anfang der Verbreitung des HB. in der Kirche zurück. Wir finden ſie um 200 gleichmäßig bei Kirchen und Schriftſtellern, welche in Bezug auf den Verfaſſer verſchiedener Überlieferung folgen und in Bezug auf das Verhältnis zum Kanon ſehr verſchieden urteilen, bei den Alexandrinern, wie Clemens und deſſen Lehrer (Eus. h. e. VI, 14, 2—4) und bei Tertullian (de pudic. 20). Unerweislich iſt, daß der HB. je ohne dieſen Titel oder gar mit einem anderen geleſen worden ſei. Wenn man bemerkt hat, daß er „nicht bloß in dem lateiniſchen Text der Itala bei Sabatier, ſondern auch im griechiſchen Texte des Claromontanus“ fehle (Wieſeler II, 23; Holtzmann, Zeitſchr. f. wiſſ. Th. 1867, S. 29), ſo iſt erſtlich, zumal gegenüber der Reproduktion dieſer Beobachtung bei Kurz (S. 12), zu erinnern, daß die „Itala“ bei Sabatier nichts anderes als ein Abdruck des lateiniſchen Textes des Claromontanus und ſeiner Abſchrift des S. Germ. iſt; ferner daß im griech. wie im lat. Text des Clarom. der von erſter Hand herrührende Kolumnentitel (*πρὸς Ἑβραίους*) auch dem HB. nicht fehlt (cod. Clarom. ed. Tiſchendorf, p. 370 sqq. cf. IX, XIII, und die Angabe der Zuſätze von jüngerer Hand p. XXV). Eine andere Überſchrift haben auch die übrigen Briefe, deren Anfänge ſämtlich eine neue Seite eröffnen, in dieſer Hſ. nicht. Nur am Schluß der Briefe lieſt man meiſt ſo wie z. B. p. 462: *προς Τιτον επληρωθη. αρχεται προς Φιλημονα.* Wenn nun ſchon hierin manche Variationen ſich finden (z. B. p. 327), und am Schluß des Römerbriefes p. 92 das *αρχεται προς Κορινθιους ā* fehlt, ſo kann das Fehlen eines *αρχεται προς Εβραιους* hinter dem *προς Φιλημονα επληρωθη* p. 427 jedenfalls nicht beweiſen, daß dem Schreiber der HB. nicht unter dieſem, ſondern unter einem anderen Titel bekannt war. Es konnte jenes dort gar nicht geſchrieben werden, weil der HB. nicht unmittelbar folgt. Erſt nachdem eine fremde Hand der vollendeten Abſchrift der 13 pauliniſchen Briefe das bekannte Schriftenverzeichnis angefügt hatte, hat der erſte Schreiber nachträglich noch den HB. aus einer anderen Hſ. hinzugefügt, vgl. Zahn, Geſch. d. K. II, 160f. Daß er den Schluß des HB. nicht durch ein *ἐπληρώθη πρὸς Ἑβραίους* markiert, hat gleichfalls nichts zu bedeuten, da der Zweck derartiger Unterſchriften war, einen in demſelben Kodex weiter folgenden Traktat gegen den vorangehenden abzugrenzen. Ob aber in dieſem Kodex noch weiteres geſtanden hat, wiſſen wir nicht. Auf dem letzten vorhandenen Blatt ſteht der griechiſche Text von Hbr 13, 21^{b}—25. — Daß der HB. jemals Laodicenerbrief geheißen, läßt ſich jedenfalls daraus nicht erweiſen, daß im c. Boernerianus (ed. Matthäi fol. 99^{b}) der bibliſche Text hinter dem Philemonbrief mit *προς Λαουδακησας αρχεται επιστολη* abbricht. Derjenige Kodex, aus welchem der griechiſche Text ſowohl des Boern. (G) als des Augiensis (F) gefloſſen iſt (cod. Aug. ed. Scrivener p. XXV sqq.) kann hinter dem Philemonbrief nicht den HB. dargeboten haben, in welchem Falle nicht zu erklären wäre, daß F ſich mit dem lateiniſchen Text des HB. begnügt hat. Auch dieſen lateiniſchen Text muß er einer anderen Hſ. als den der Paulinen entnommen haben, denn nur dem HB. geht ein argumentum voran. Jedenfalls aber kann daraus, daß im lateiniſchen Text von F, welcher mit dem lateiniſchen Text von G gar nichts zu ſchaffen hat, der HB. den Paulinen folgt, nicht geſchloſſen werden, daß er auch in der davon ganz unabhängigen griechiſchen Hſ., aus welcher der griechiſche Text von F und G gefloſſen iſt, an dieſer Stelle geſtanden habe und zwar unter dem Titel *προς Λαοδ.* Die einzig natürliche Erklärung iſt die, daß in dem griechiſchen Archetyp von F und G den kanoniſchen Briefen des Paulus der apokryphe Laodicenerbrief angeſchloſſen war. Während nun F dieſen Anhang von vornherein ablehnte und zur Vervollſtändigung der Paulinen wenigſtens einen lateiniſchen HB. ſich verſchaffte, hat G den Titel des apokryphen Briefes noch mitabgeſchrieben, dann aber eines beſſeren ſich beſonnen. Dieſer Laodicenerbrief iſt ſicherlich auch von Philaſter (c. 89) bei ſeiner Erörterung über die Kanonicität des HB. unter dieſem Namen gemeint. Unſtatthaft iſt es, wenn Wieſeler (Unterſ. I, 34), um den ganzen Inhalt des Kapitels auf den HB. zu beziehen, die Überſchrift haeresis quorundam de epistola Pauli ad Hebraeos auf Philaſter ſelbſt zurückführen will, während ſie ebenſo wie alle ähnlichen (c. 22. 23. 26. 27 ꝛc.) ſowohl in der einzigen vorhandenen Hſ. als in der auf einer anderen Hſ. beruhenden ed. princ. fehlt und nur in drei ſpäteren Ausgaben ohne handſchriftliche Gewähr ſich findet. Vgl. Geſch. d. K. II, 238 und die Wiener Ausg. von Marx 1898, wo jedoch p. 49, 2. 3 nicht ganz deutlich interpungiert iſt. Philaſter hat hier wie anderwärts (vgl. August. de haer. 80) auch ſolche Leute in den Ketzerkatalog aufgenommen, die wenig dahin

paſſen. Nach der Beſprechung der haeresis apocrypha (c. 88) gedenkt er anhangsweiſe anderer, welche ohne Manichäer, Gnoſtiker u. dgl. zu ſein, doch darin nicht allen Anforderungen entſprechen, daß ſie den HB. nicht als pauliniſch anerkennen, ſondern für ein Werk bald des Barnabas, bald des Clemens, bald des Lucas halten. Die darauf folgenden Worte: epistolam etiam ad Laodicenses scriptam beati apostoli quidam volunt legere laſſen ſich nicht, wie Hofmann (V, 51) wollte, ſo zerlegen, daß etiam ad Laodicenses scriptam, zum vorigen bezogen, beſagen würden, diejenigen, welche den HB. für ein Werk des Lucas erklären, behaupteten außerdem noch, daß er auch an die Laodicener gerichtet ſei. Sie müßten ja vielmehr beſtreiten, daß er an die Hebräer gerichtet ſei. Ferner hebt dieſe Satzabteilung jede Möglichkeit auf, für das weiterfolgende beati apostoli quidam volunt legere ein Objekt und einen Sinn zu finden. Sodann würde Philaſter, wenn dies und was weiter folgt, vom HB. gelten ſollte, ſich in den ſchlimmſten Widerſpruch verwickeln, indem er von dieſem behauptete, daß er wegen häretiſcher Interpolationen nicht in der Kirche geleſen werde, und dann, daß in der Kirche nur die 13 Briefe des Paulus und zuweilen der HB. geleſen werden. Endlich zeigt ſich Philaſter im folgenden keineswegs bemüht, den HB., zu welchem er erſt, nachdem er ihn wieder mit dem Titel genannt, mit dem darauf bezüglichen und zugleich gegenſätzlichen et in ea zurückkehrt, von Interpolationen zu reinigen, ſondern den überlieferten Text desſelben verteidigt er gegen häretiſche Mißdeutungen. Nur beiläufig hatte er inzwiſchen bemerkt, daß manche auch einen an die Laodicener gerichteten Brief des Paulus leſen wollen, welcher jedoch wegen einiger von Übeldenkenden hineingebrachter Zuſätze von der öffentlichen gottesdienſtlichen Vorleſung ausgeſchloſſen ſei. Daß man im Abendlande je den HB. als einen pauliniſchen Laodicenerbrief angeſehen haben ſollte, iſt um ſo unwahrſcheinlicher, da man den anonymen HB. dort nicht für pauliniſch hielt und dagegen einen Laodicenerbrief unter Paulus' Namen beſaß deſſen Anſehen in der abendländiſchen Kirche mgn nicht nach dem flüchtigen Urteil des Hieronymus (v. ill. 5 ab omnibus exploditur) bemeſſen ſollte, ſondern nach ſeiner großen Verbreitung in den Bibeln des Mittelalters, nach den alten Prologen zu den pauliniſchen Briefen (cod. Fuld. ed. Ranke p. 284; Amiatin. ed. Tiſchendorf p. 319; Card. Thomasii opp. I, 406. 424. 434. 454), nach vorſtehendem Urteil des Philaſter und den Zeugniſſen Priscillians (ed. Schepß p. 55), des fälſchlich dem Auguſtin zugeſchriebenen Speculum (ed. Weihrich p. 516), vor allem aber des muratoriſchen Kanons (l. 64), wo ein Brief an die Laodicener und ein ſolcher an die Alexandriner als pſeudopauliniſche Fiktionen häretiſchen Urſprungs verworfen werden. Es iſt überall derſelbe, heute noch in lateiniſchen Texten vorhandene, auf Grund von Ko 4, 16 erdichtete Brief gemeint, welcher mit dem HB. nichts zu ſchaffen hat (Zahn, Geſch. d. K. II, 566—585). Auch die öfter wiederholten Verſuche, den pſeudopauliniſchen Brief ad Alexandrinos, von dem wir nichts ſicheres wiſſen, mit dem HB. zu identifizieren, bedürfen kaum noch einer Widerlegung, vgl. Heſſe, das muratoriſche Fragment S. 201—222. Der einzig überlieferte und uralte Titel *πρὸς Ἑβραίους* unterſcheidet ſich von den äußerlich gleichartigen Titeln aller Gemeindebriefe des Paulus dadurch, daß er die Adreſſaten nicht nach ihrem Wohnſitz benennt, ein Unterſchied, welchen die kühne Vermutung Kloſtermanns (S. 55) beſeitigen würde, daß *Ἑβραίους* aus *Βεροιαίους* verſchrieben ſei. Iſt hiervon abzuſehen, ſo bleibt nur übrig, daß die Schöpfer des Titels die Leſer als geborene Juden bezeichnen wollten, wie in viel ſpäterer Zeit dem 1 Pt der Titel ad gentes gegeben worden iſt. An die ſprachgeſchichtliche Bedeutung des Namens Hebräer im Gegenſatz zu Helleniſten (AG 6, 1; Philo confus. ling. 26) iſt nicht zu denken; mag man annehmen, daß der Titel aus einer Überlieferung über die urſprüngliche Beſtimmung des Briefes erwachſen, oder daß er aus dem Inhalt des Briefes abgeleitet ſei. Im erſteren Falle wäre nicht abzuſehen, warum die Schrift an den hebräiſch redenden Teil der jüdiſchen Chriſtenheit oder einer einzelnen judenchriſtlichen Gemeinde wie der von Jeruſalem mit Ausſchluß des helleniſtiſchen Teils derſelben gerichtet ſein ſollte. Die übrigen, für jüdiſche Chriſten beſtimmten Schriften des NTs (Mt, Jk) berückſichtigen dieſen Unterſchied nicht. Im anderen Fall wäre nicht zu verſtehen, wie eine in ſo gutem Griechiſch geſchriebene Schrift zu der Vermutung Anlaß geben konnte, daß ſie an hebräiſch redende Chriſten geſchrieben ſei. Dieſe durch nichts nahegelegte Vermutung hat nicht den Titel erzeugt, ſondern umgekehrt aus dem damals ſchon uralten Titel hat Clemens die Vermutung geſchöpft, daß der Brief urſprünglich hebräiſch geſchrieben und von Lucas ins Griechiſche überſetzt ſei (Eus. h. e. VI, 14, 2; adumbr. ad 1 Pt 5, 13), was dann Spätere wiederholt haben, welche neben Lucas auch Clemens von Rom als Überſetzer vorſchlugen (Eus. h. e. III, 38, 2). Die Unrichtigkeit der Hypotheſe eines hebräiſchen Originals iſt heute allgemein anerkannt, ob-

wohl sie nach 1878 von Biesenthal verteidigt worden ist. Steht aber fest, daß die Leser nicht mit Rücksicht auf ihre Sprache, sondern lediglich auf ihre Nationalität im Titel so bezeichnet worden sind (vgl. die lexikalische Zusammenstellung in m. Einl. II, 118f.), so darf man im Titel nicht gleichzeitig die geographische Angabe finden wollen, daß die Christen von Jerusalem oder Palästina gemeint seien. Schon der Lehrer des Clemens, wahrscheinlich Pantänus, dachte sich, wie es scheint, als Adressaten die Palästinenser, was Clemens zustimmend berichtet (Eus. h. e. 14, VI, 3). Bestimmter behaupten dies der echte Euthalius (Zacagni, Coll. mon. I, 526 in Anknüpfung an 1 Th 2, 14) und Ephraim (Comm. in epist. Pauli ed. Mekithar. p. 201). Als Vermutung spricht dasselbe Chrysostomus aus (ed. Montf. XII, 2), während der unechte Euthalius (Zacagni p. 668) an alle Judenchristen in der Welt dachte. Diese weiteste Fassung der Adresse ist nicht nur für uns, sondern auch für die Urheber des Titels durch Hbr 13, 18—25 ausgeschlossen. Aber auch die Beschränkung auf Jerusalem oder Palästina ist diesem nicht zuzutrauen, da es in der frühen Zeit, aus welcher der Titel stammt, Christen jüdischer Herkunft in beträchtlicher Zahl an vielen Orten außerhalb Palästinas gab. Die Adressaten nach dieser ihrer Herkunft statt wie in allen anderen Titeln nach ihrem Wohnsitz zu nennen, war, vorausgesetzt daß man ihren Wohnsitz kannte, nur dann veranlaßt, wenn man zu wissen glaubte, daß der Brief nicht an die sämtlichen Christen einer Stadt oder Landschaft, sondern nur an den jüdisch geborenen Teil der betreffenden Gemeinde oder Provinzialkirche gerichtet war. Dies ist der Sinn des Titels, wenn derselbe auf einer bis an die Entstehungszeit des HB. hinaufreichenden Überlieferung beruht. Es ist aber auch möglich, daß er in Ermangelung jeder Tradition über die Bestimmung des Briefes lediglich den Eindruck wiedergibt, welchen von der frühesten Zeit bis heute weitaus die meisten Leser des HB. von dem Charakter der in demselben angeredeten ersten Leser empfangen haben.

Der nächste Eindruck, welchen man aus dem HB. selbst von dem Leserkreis erhält, ist der, daß er eine gleichartige Masse bildet. Nirgendwo wird auf einen Gegensatz der Nationalitäten innerhalb des Leserkreises, auf eine Verschiedenheit der Art, wie die einzelnen zu ihrem Christenstand gelangt sind, oder auch nur auf Unterschiede der sozialen Stellung und der Begabung hingewiesen. In Bezug auf die Entstehung ihres Glaubens und die Menschen, welchen sie ihre Bekehrung verdanken (2, 3f.; 6, 1; 13, 7), in Bezug auf die Dauer ihres Christenstandes (5, 12), die charakteristische Bewährung desselben in Werken der Liebe (6, 10) und Leiden um des Glaubens willen (10, 32—34), in Bezug auf ihre Stimmungen und die ihnen drohenden Gefahren, welchen der HB. entgegentritt, besteht völlige Gleichartigkeit, wenn auch selbstverständlich da, wo es sich um Schäden und Gefahren des religiösen Lebens handelt, einzelne mehr als andere Anlaß zur Sorge geben (3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 15. 16 τις). Daß sie insgesamt wie auch der Verf. dem jüdischen Volke von Geburt angehören, ergiebt sich zwar nicht sofort daraus, daß die Israeliten, zu welchen Gott durch die Propheten geredet hat, als ihre Väter, und die durch Jesus erlöste Gemeinde als Abrahams Geschlecht bezeichnet werden (1, 1; 3, 9; 2, 16; vgl. 6. 12—18; 1 Ko 10, 1; Ga 3, 7—29; 4, 21—31; Rö 4, 11—18), wohl aber daraus, daß der Verf. sich und die Leser hier wie überall als die geradlinige Fortsetzung des vorchristlichen Israels betrachtet, ohne irgendwo durchblicken zu lassen, daß und wie sie Glieder des Gottesvolks geworden sind (vgl. dagegen Eph 2, 12—20; 1 Pt 2, 10; Rö 11, 13—32). Obwohl er die universale Bedeutung des Todes Jesu stark betont (2, 9. 15; vgl. 5, 9; 9, 26—28), betrachtet er dieselbe doch so ganz vom Standpunkt der israelitischen Gemeinde, daß der Schein entsteht, er wisse nur von einer sühnenden Wirkung desselben auf die unter dem alten Bunde ungesühnt gebliebenen Sünden (9, 15; 13, 12; vgl. Mt 1, 21), und betrachte den neuen Bund als einen solchen, welcher ebenso wie der alte nur dem Volke gelte, welchem der alte gegeben und der neue verheißen war (8, 6—13; 10, 16f.). Von einzelnen Stellen, welche die jüdische Herkunft des Verfassers wie der Leser beweisen, ist besonders 13, 13 hervorzuheben. Die allegorischen Darstellungsmittel, deren der Verf. sich hier wie so oft (z. B. 3, 7—4, 11) bedient, ändern daran nichts. Wie er anderwärts Ereignisse der alttestamentlichen Geschichte in Worte kleidet, welche der neutestamentlichen Zeit entlehnt sind (11, 26), so hier eine Forderung an die christlichen Leser, mit welchen er sich selbst zusammenfaßt, in Worte, welche der Zeit der Wüstenwanderung Israels entlehnt sind und doch zugleich an die Kreuzigung Jesu vor den Thoren Jerusalems erinnern. Die Forderung lautet darum nicht minder deutlich dahin, auf die Gemeinschaft mit dem jüdischen Volke, welches Jesum als Verbrecher von sich ausgestoßen hat, zu verzichten, sich rücksichtslos zu dem Gekreuzigten zu bekennen, und die Schmähungen, mit welchen die Juden noch immer Jesum überhäuften, über sich

ergehen zu laſſen, ähnlich wie Moſes ſeiner Zeit auf die verlockende Zugehörigkeit zum Hofe des Pharao verzichtet und die Schmach, welche das geknechtete Gottesvolk von den heidniſchen Machthabern erfuhr und der jüdiſche Meſſias dereinſt von dieſen erfahren ſollte, als das beſſere Los erwählte (11, 26). So konnten nicht Heidenchriſten aufgefordert werden, die Gemeinſchaft mit ihren ungläubigen Volksgenoſſen dem chriſtlichen Bekenntnis zu opfern (vgl. dagegen 2 Ko 6, 17; AG 18, 4), ſondern nur Judenchriſten, welche noch durch ſtarke Bande an das jüdiſche Volkstum gebunden waren. Eben dies beweiſen die im HB. vorausgeſetzten Stimmungen und Neigungen, ſowie die Mittel, mit welchen der Verf. dieſelben bekämpft. Dabei iſt feſtzuhalten, daß der HB., wie wenig er in ſeinem Eingang danach ausſieht, ſich ſelbſt als einen Brief und zwar als einen ſolchen von praktiſch religiöſer Abzweckung, als einen *λόγος παρακλήσεως* bezeichnet (13, 22). Alle theoretiſchen Darlegungen ſind nur Mittel zum Zweck. Gleich nach der erſten wohlſtiliſierten und anſcheinend um ihrer ſelbſt willen vorgetragenen lehrhaften Darlegung (c. 1) tritt der praktiſche Zweck derſelben in der hierauf gegründeten ernſten Warnung (2, 1—4) deutlich hervor. Nach der zweiten theoretiſchen Erörterung (2, 5—18) wird die paränetiſche Anſprache in 3, 1—4, 13 immer nur durch kurze Argumentationen unterbrochen. Die Ermahnung in 4, 14—16 iſt es, welche in der erſten Ausführung über das Hoheprieſtertum und beiläufig auch ſchon über das königliche Prieſtertum Chriſti (5, 1—10) ihre Berechtigung findet; und auch der am meiſten einer Abhandlung ähnliche Abſchnitt (6, 13 oder 7, 1—10, 18) iſt durch ſo ausführliche und ergreifende praktiſche Erörterungen eingerahmt (5, 11 — 6, 12; 10, 19—39); und wiederum c. 11 iſt ſo unverkennbar den vorangehenden und nachfolgenden Mahnungen untergeordnet, daß an dem Ernſt der Abſicht, einen beſtimmten Leſerkreis von gleicher Lage und Vergangenheit vor einer dermalen ihm drohenden Gefahr religiöſer Verirrung zu bewahren, nicht gezweifelt werden darf. Welcher Art dieſe Gefahr ſei, muß man verkennen, wenn man ſich nicht in erſter Linie an die den ganzen Brief durchziehenden paränetiſchen Abſchnitte und die dadurch in ihrer Tendenz verſtändlichen theoretiſchen Erörterungen, ſondern an die Sätze 13, 9—16 hält, welche doch durch eine Reihe einzelner, jedenfalls nicht den Endzweck der ganzen Schrift ausdrückender Ermahnungen (13, 1—8) von der Hauptmaſſe getrennt und dadurch als etwas Beiläufiges, allenfalls Entbehrliches charakteriſiert ſind. Die Leſer ſchweben insgeſamt mehr oder weniger in Gefahr eines völligen und förmlichen Abfalles vom Chriſtenglauben. Wenn 3, 12. 13; 4, 1. 11; 12, 13. 15. 16 der Fall geſetzt wird, daß der eine oder andere von ihnen zu Fall kommen könnte, ſo wird doch die Geſamtheit nicht nur aufgefordert, dem durch Ermahnung, Beaufſichtigung und gutes Beiſpiel vorzubeugen (vgl. auch 10, 24 f.), ſondern auch unterſchiedslos gewarnt, nicht durch Mißachtung der neuteſtamentlichen Heilsverkündigung dem rettungsloſen Verderben anheimzufallen (2, 1—3; 12, 25), ſich gegen die Verheißung zu verſtocken (3, 7—18), die erkannte Wahrheit zu verwerfen, den Sohn Gottes ſamt ſeinem Werk mit Füßen zu treten und wieder zu kreuzigen und damit den Geiſt der Gnade zu beſchimpfen und dem Stande der Gnade zu entfallen (6, 4—8; 10, 26—29). Dagegen ſollen ſie an dem chriſtlichen Bekenntnis, welches noch das ihrige iſt, feſthalten (3, 1; 4, 14; 10, 23) und beſonders an der Hoffnung auf die noch zukünftige Heilsvollendung (3, 6. 14; 4, 1 ff.; 6, 11 f.; 10, 35 ff.; 12, 25—29). Den Grund der hier ausgeſprochenen Befürchtungen des Verfaſſers zeigen ſeine Urteile über die dermalige innere Verfaſſung der Leſer und die Erwägungen, wodurch er ſie umzuſtimmen verſucht. Trotz der langen Dauer ihres Chriſtenſtandes ſind ſie in einem Maße ſtumpf geworden, daß der Lehrer in Verſuchung kommen könnte, ſie als jetzt erſt zu Bekehrende zu behandeln (5, 11—6, 3). Eine allgemeine Erſchlaffung zeigt ſich (12, 12); die bei ihnen ſelbſt anfänglich vorhandene Zuverſicht des Glaubens (3, 12), insbeſondere jene c. 11 geſchilderte ideale, die unſichtbaren und zukünftigen Güter vergegenwärtigende Kraft des Glaubens, welche ſich in der ausharrenden Geduld unter den vom chriſtlichen Bekenntnis unzertrennlichen Leiden beweiſen würde, gebricht ihnen (10, 36, vgl. 32; 12, 1—11). In der Weiſe der Iſraeliten zur Zeit des Wüſtenzuges ſtellen ſie unzufriedene Vergleiche an zwiſchen dem, was ſie durch die Erlöſung und das Bekenntnis zu derſelben verloren, und was ſie gewonnen haben (3, 7 ff.). Dahin zielt auch 4, 1, wenn man überſetzt: „daß nicht einer meine, zu kurz gekommen zu ſein“ oder „Schaden gemacht zu haben“. Den Maßſtab der Vergleichung bildet ihre vorchriſtliche Vergangenheit, zumal die im ganzen unangefochtene Lage, deren ſie ſich damals als Glieder des jüdiſchen Volkes erfreuten. Aber auch alle Anſprüche, welche die Leſer an die Heilsoffenbarung ſtellen und durch das Chriſtentum nicht mehr befriedigt finden, ſind ſolche Anſprüche, welche nur die im Glauben an das AT, ſeine gottesdienſtlichen Einrichtungen

und seine Verheißungen Aufgewachsenen als Maßstab gebrauchen konnten. Nicht nur um die größere Verantwortlichkeit der Kenntnis der christlichen Offenbarung einzuschärfen (2, 1—4), sondern auch, um ihren unvergleichlichen Wert wieder zum Bewußtsein zu bringen, wird die Erhabenheit ihres Mittlers über alle Mittler der alttestamentlichen und insbesondere die der gesetzlichen Offenbarung, die Engel nachgewiesen (c. 1). Was aber diesen Lesern das Unbefriedigende an der neutestamentlichen Offenbarung und ihrem Mittler ist, ist dies, daß er gemeinmenschlichen Todes gestorben und seitdem unsichtbar ist; denn darüber werden sie belehrt, daß Jesus, gerade um der Erlöser zu sein, in die volle Gemeinschaft menschlicher Lebens- und Leidenserfahrung eintreten mußte (2, 5—18), und daß er nur vermöge seines Todes und der nachfolgenden Erhöhung über alle Himmel der Hohepriester ist, welcher in vollkommener Weise geleistet hat und immerfort leistet, was der gesetzliche Hohepriester in unvollkommenem Vorbild darstellte, und welcher damit zugleich die Verheißung eines ewigen Priesterkönigtums erfüllt hat (4, 14—10, 18). Daraus ergiebt sich dann, daß die an Jesus gläubig gewordenen Israeliten daran unvergleichlich mehr haben, als sie verloren haben, aber nur unter der unermüdlich wiederholten Bedingung, daß sie den Glauben festhalten, für welchen allein der himmlische Hohepriester samt seiner beseligenden Wirkung existiert. Ebenso verhält sichs mit der Lebenslage dieser Hebräer, welche sie so unbefriedigend finden, daß sie sich nach dem Stande vor der Erlösung zurücksehnen. Unerträglich ist diese Lage allerdings, sowie der Glaube fehlt, daß die Verheißung der Heilsvollendung ihrer Erfüllung noch harrt und gewiß in Erfüllung geht (4, 1 ff.; 10, 25 b, 36 f.; 12, 26 ff.), und sowie die nur bei solchem Glauben mögliche Erkenntnis mangelt, daß die den Lesern um ihres christlichen Bekenntnisses willen widerfahrenden Leiden nur eine vorübergehende, aber von jeher mit dem Glauben verbundene Prüfung (11, 25 f.; 11, 33—12, 3) und ein Beweis der erziehenden Liebe Gottes (12, 5—11) sind. Hiernach kann die Gefahr, vor welcher die Leser gewarnt und geschützt werden sollen, nicht darin bestehen, daß Irrlehrer sie zu einer falschen Auffassung des Christentums zu verleiten bemüht sind. Die erst am Schluß 13, 9 erwähnten *διδαχαὶ ποικίλαι καὶ ξέναι* 13, 9 können nur von untergordneter Bedeutung für sie sein. Es besteht aber auch nicht die Gefahr, daß sie infolge eines von ihnen selbst entwickelten Urteils über die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes zu einem „judaistischen Christentum" abfallen. Um die Verträglichkeit dieser Annahme mit der Ausdrucksweise des Verfassers (*ἀποστῆναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος* 3, 12; *παραπεσεῖν* 6, 6; *ὑποστολὴ εἰς ἀπώλειαν* 10, 39; *ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας* 3, 13 vgl. 17; *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* 10, 26 vgl. 12, 1. 4. 16) zu beweisen, dürfte man sich nicht, wie Wieseler II, 57, auf Gal 5, 4 berufen. Denn Paulus kann so erst reden, nachdem er die gegnerische These als eine völlige Umkehrung der Grundlagen des Evangeliums ausführlich bestritten hat. Im HB. liest man nicht nur nichts von der These des pharisäischen Judenchristentums, sondern das Urteil, zu welchem die Hebräer neigen, daß der Glaube an den gestorbenen Jesus der Beschwerden des Christenstandes nicht wert sei, ist überhaupt nicht als Inhalt einer religiösen Lehre denkbar. Das Schreckbild, welches der HB. seinen Lesern vorhält, ist auch nicht ein auf den Messias wartendes und an der alttestamentlichen Weissagung festhaltendes Judentum; denn einem solchen gegenüber mußte im Ton des Matthäusevangeliums gezeigt werden, daß Jesus in der That und allseitig dem Weissagungsbild des Christs entspreche, daß es also ein trostloses Unternehmen sei, nach Verwerfung des in Jesus erschienenen Christs auf einen andern zu warten. Einem solchen genuinen Judentum gegenüber konnte auch nicht bewiesen werden, was es selbst aufs stärkste betonte, daß die dem Volke Gottes gegebene Verheißung noch nicht völlig erfüllt, aber ihrer Erfüllung gewiß sei. Aber es gab auch ein Judentum, welches so nur heißen kann, weil es bei Juden sich fand, ein Judentum des Hohenpriesters, welcher die Kreuzigung Jesu herbeiführte (Jo 11, 49—53; 19, 15 vgl. Hb 6, 6; 10, 29), und des Josephus, welcher die Hoffnung der Nation um das Linsengericht römischer Gunst an den Imperator verriet (bell. iud. III, 8, 9; VI, 5, 4). Zu solch einem Judentum ohne Glauben und Hoffnung, dem gegenüber Paulus sich mit dem Pharisäismus im Glauben an die Hoffnung Israels und im Eifer um Gott einig wußte (AG 23, 6—9; Rö 10, 2), waren die Hebräer in Gefahr, abzufallen, wenn der Verfasser seine angeführten Ausdrücke nicht sehr unzutreffend gewählt haben soll.

Die hauptsächlich durch Röth und v. Soden verfochtene Meinung, daß der HB. an Christen überwiegend heidnischer Herkunft, sei es in Ephesus oder in Italien gerichtet sei, verdiente kaum die Beachtung, welche sie gefunden hat. Sie findet namentlich keine Stütze in Hbr 6, 1; 9, 14. Denn *νεκρὰ ἔργα* findet sich nirgendwo als Bezeichnung des heidnischen Lasterlebens oder gar des Götzendienstes und eignet sich nicht dazu. Wenn anderer-

ſeits der Verfaſſer, welcher den geſetzlichen Kultus überall als eine göttliche Stiftung anſieht, nicht die gewiſſenhafte Beobachtung der geſetzlichen Vorſchriften an ſich als tote Werke bezeichnen kann, ſo entſpricht es doch nur der Lehre Jeſu (Mt 15, 7—13; 23, 27; cf. 8, 22; Jo 5, 24. 40), des Paulus (Rö 7, 4—6; 2 Ko 3, 3—18) und des Jakobus (1, 26), einen glaubensleeren und geiſtloſen Wandel in geſetzlichen Formen, wie er bei den nicht an Chriſtus gläubig gewordenen Juden die vorherrſchende Art der Frömmigkeit war, als ein wertloſes totes Weſen zu betrachten, welchem die Bekehrung zum Glauben ein Ende macht, und demſelben die auf dem Chriſtenglauben beruhende Lebensführung als einen geiſtigen, lebendigen Kultus gegenüberzuſtellen (Hb 9, 14; 12, 28; 13, 15 f. cf. Ja 1, 27; Rö 12, 1; 1 Pt 2, 5). Ebenſowenig aber, wie die Annahme eines heidenchriſtlichen Leſerkreiſes, läßt ſich die bei den älteren Auslegern (z. B. Bleek I, 29 ff. 55 ff.; Riehm S. 33. 37) vorwiegende Meinung aufrechterhalten, daß die Leſer ſich von jeher und noch immer am jüdiſchen Tempel- und Opferkultus beteiligt und die Teilnahme hieran für ein notwendiges Erfordernis der Sühnung der Sünden gehalten haben, und daß es die Abſicht des HB. ſei, dieſem Irrtum und den praktiſchen Konſequenzen desſelben entgegenzutreten. Damit war gegeben, daß man ſich die Gemeinde von Jeruſalem vor dem J. 70 als Empfängerin des HB. dachte. Aber gerade dieſer gegenüber hätte der Verfaſſer nicht die Thatſache ignorieren können, daß ſie ſeit ihrer Entſtehung und bis zur Flucht nach Pella unter Führung ihrer Apoſtel und Vorſteher das Geſetz beobachtet und, ſoweit es ihr möglich blieb, am Tempelkultus ſich beteiligt hat. War dies nach Anſicht des Verfaſſers mit dem Chriſtenglauben unverträglich, ſo durfte er nicht ihren anfänglichen, unter Leiden bewährten und in Werken der Liebe bewieſenen Glauben (3, 14; 6, 10; 10, 32 ff.) als das hinſtellen, woran ſie feſthalten müſſen, und durfte ſie nicht ermahnen, dem Glauben ihrer verſtorbenen erſten Lehrer zu folgen (13, 7 cf. 2, 3). War er dagegen der Anſicht, daß eine Beteiligung am Tempelkultus, welche ein Petrus oder Jakobus noch geduldet und ſelbſt mit den Leſern geübt hatten, für jene Zeit eine berechtigte Bethätigung eines vorbildlichen Glaubens geweſen, jetzt aber mit dem Glauben unverträglich ſei, ſo mußte er zeigen, welche neuerdings eingetretenen Ereigniſſe oder neu gewonnenen Erkenntniſſe dieſe radikale Änderung des Verhältniſſes von Glaube und Kultus bewirkt haben, und zwar war dies ebenſo nötig nach wie vor der Zerſtörung Jeruſalems. Vor allem aber mußte er, ſo lange der Tempel noch ſtand, an deſſen Kultus die Leſer ſich noch beteiligt hätten oder wieder ſich zu beteiligen Luſt zeigten, die Forderung der Losſagung von dieſem Kultus und des Bruchs mit der mindeſtens bis zum Tode des Jakobus beſtandenen Tradition der Muttergemeinde mit unverhohlener Energie ausſprechen. Aber nirgends wird der Ton angeſchlagen, in welchem Paulus den Abbruch aller Beziehungen zum heidniſchen Kultus fordert (1 Ko 10, 14—22; 2 Ko 6, 14—17). Nur vermöge ſehr unrichtiger Auslegung fand man in 12, 13 eine Rüge des Hinkens auf beiden Seiten (1 Kg 18, 21). Es läßt ſich aus dem ἑαυτῶν 10, 25 nicht einmal erweiſen, daß diejenigen unter den Leſern, welche bereits die Gewohnheit haben, die Verſammlung der Chriſten unbeſucht zu laſſen, ſtatt deſſen die jüdiſche Synagoge beſuchen. Die vermeintliche Forderung aber der Losſagung vom Tempelkultus kann in 13, 13 ſchon darum nicht enthalten ſein, weil der Verfaſſer ſich ſelbſt dort mit den Leſern zuſammenfaßt. Allerdings iſt die Auslegung des Vorangehenden ſtrittig. Muß aber anerkannt werden, daß das Zelt 13, 10 auf der gleichen Linie mit dem Altar liege, ſo wird dort in einer der Symbolik des ganzen Briefs entſprechenden Bildlichkeit geſagt, daß die neuteſtamentlichen Prieſter, d. h. die Chriſten, eine Gottesverehrung ausüben, von welcher ſie keine ſinnlichen Vorteile zu erwarten haben. Dem hoheprieſterlichen Sündopfer, deſſen Fleiſch außerhalb des Lagers verbrannt wird, damit niemand davon etwas anderes als Sühne der Sünde erwarte, entſpricht antitypiſch der als ein von ſeinem Volk ausgeſtoßener Verbrecher vor dem Stadtthor getötete Chriſtus. Daraus ergiebt ſich für jeden, der unter der Wirkung dieſes Opfers bleiben will, die Pflicht, unter Verzicht auf irdiſche Annehmlichkeiten und insbeſondere auf ein freundliches Verhältnis zu den ungläubigen Volksgenoſſen zu dem von Israel ausgeſtoßenen Chriſtus ſich zu bekennen und die ihm anhaftende Schmach nicht zu ſcheuen. Es iſt ein bildlicher Ausdruck für eine ſehr allgemeine, immer neuer Anwendung fähige Forderung ähnlich der in Mt 10, 38; 16, 24, nur mit dem Unterſchied, daß das zu jeder Entſagung bereite Bekenntnis zum Gekreuzigten für dieſe Hebräer vor allem ein Hinausgehen aus dem Lager Israels hinaus, ein immer neuer Verzicht auf den freundlichen Zuſammenhang mit dem jüdiſchen Volkstum iſt. Das iſt allerdings, wie der ganze Brief, nur zu begreifen, wenn ihnen noch ein lebhaftes Gefühl für die eigene Nation innewohnte und daher eine Schmähung von ſeiten der ungläubigen Juden

besonders peinlich war. Daß sie sich am jüdischen Opferkultus beteiligten oder auch „nur solcher Opfer, wie sie auch als Bezahlung von Gelübden von jüdischen Bekennern Jesu dargebracht wurden (AG 21, 26), sich ungern entschlugen“ (Hofmann S. 527 vgl. 507 f.), kann man auch daraus nicht folgern, daß sie 13, 15 f. aufgefordert werden, die den Christen allein zustehenden Opfer der Lobpreisung und der Wohlthätigkeit durch Vermittelung Christi und beständig darzubringen (vgl. 1 Pt 2, 5). Unrichtige Auffassung des Stücks 13, 10—16, welches weder grammatisch noch rhetorisch mit dem vorigen verknüpft ist, wird der Hauptgrund sein, warum man auch 13, 9 vielfach eine Beziehung zum jüdischen Opferkultus gefunden und unter den *βρώματα* die Speisen der Passahmahlzeit und der Schelamimopfer verstanden hat (Wieseler II, 57 f.; Bleek u. a.). Die mannigfaltigen und fremdartigen Lehren, durch welche die Leser sich nicht von ihrem Standort oder rechten Wege abbringen lassen sollen, können nicht die Satzungen des mosaischen Gesetzes sein, auch nicht diese in der kleinlichen Ausbildung des Rabbinismus. Aber auch nicht die Meinung, daß die Beteiligung an jenen Opfermahlzeiten Herzensfestigkeit gebe, kann eine dieser Lehren sein; denn abgesehen davon, daß diese sonderbare Meinung ohne alle Analogie wäre, und daß der Verfasser vor einer Überschätzung nicht der Speisen, sondern der Opferhandlungen, in deren Gefolge jene Mahlzeiten gehalten wurden, warnen mußte, so bringt V. 9^{b} gar kein Beispiel jener mannigfaltigen Lehren, sondern bestätigt die Warnung in V. 9^{a} durch das Urteil, daß Herzensfestigkeit etwas schönes sei, in welches Urteil der Gegensatz eingeschaltet ist, daß solche Herzensfestigkeit durch Gnade, nicht durch Speisen zu stande komme. Der Gegensatz von *παραφέρεσθε* und *βεβαιοῦσθαι* zeigt aber, daß die abgelehnte Meinung die ist, durch gewisse Speisen die Festigkeit gegen die Versuchung zum Abfall, oder auch speziell gegen die verführerische Wirkung von allerlei Lehren erlangen zu können. Weist nun der Ausdruck *περιπατεῖν* entschieden auf eine bestimmte Weise des täglichen Lebens hin, so wird gleichwohl nicht mit Riehm S. 159 f.; Hofmann S. 499 f. (zum Teil auch Delitzsch, S. 675 f.) an die Beobachtung der mosaischen Speiseverbote zu denken sein, welcher unseres Wissens nie solche Wirkung zugeschrieben worden ist. Vielmehr weist uns *βεβαιοῦσθαι* deutlich auf die Rö 14, 4 ff. bestrittene Behauptung jener Asketen in Rom, daß die, welche sich ihrer Regel nicht fügen, nicht feststehen, und ebenso auf die verwandte Lehre Kol 2. Daß wir es Hbr 13, 9 mit einer asketischen Richtung zu thun haben, wird durch 13, 4 bestätigt, wo Hochschätzung der Ehe von allen, also auch den Ehelosen, gefordert wird (vgl. die Verbindung 1 Ti 4, 3). Der oft wiederholte Einwand, daß Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln nicht durch *βρώματα* bezeichnet werden könne, wird durch Rö 14, 2 widerlegt, wo die, welche sich des Fleisches und Weines enthalten, positiv als Gemüseesser bezeichnet werden, auch durch den gegen beide Parteien gerichteten Satz Rö 14, 17. — Ist im HB. keine Spur davon zu finden, daß die Leser sich zu einem jüdischen Tempel und Opferdienst hielten oder dazu wider abzufallen im Begriff waren, so ist es auch nichts mit der Grundvoraussetzung der noch immer nicht ausgestorbenen Annahme, daß die Leser in Jerusalem und Palästina, sowie der andern, daß sie in Alexandrien zu suchen seien und zum Tempel in Leontopolis sich gehalten haben. Die Unzulässigkeit der ersteren ist außerdem noch zu beweisen. An die jerusalemische Gemeinde der letzten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems kann der HB. nicht gerichtet sein, denn in ihr muß es damals noch manche Ohrenzeugen der Predigt Jesu gegeben haben, während 2, 3 f. die Leser ohne jede Unterscheidung einer jüngeren Mehrheit von einer älteren Minderheit als solche charakterisiert sind, welchen das Heilswort nicht durch Jesus selbst, sondern durch dessen Jünger bezeugt worden ist. Die Bezeichnung ihrer jetzt verstorbenen Vorsteher durch *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* 13, 7 wäre nicht, wie es die Natur der Sache und der Wortlaut fordert, eine von den noch lebenden Vorstehern 13, 17. 24 sie unterscheidende Charakteristik derselben, und wäre überhaupt unangemessen, wenn damit die bloße Fortpflanzung christlicher Erkenntnis in derjenigen Gemeinde gemeint wäre, deren Grundstock die persönliche Jüngerschaft Jesu bildete. Von der Gemeinde Jerusalems ist das Wort Gottes in alle Lande ausgegangen; und auch abgesehen von der außerpalästinensischen Lehrthätigkeit einzelner jerusalemischer Christen, wie Barnabas, Silvanus, Markus, ist sie von Anfang an eine Lehrerin anderer gewesen (AG 8, 4. 25; 11, 19 f.; Rö 15, 27), was von diesen Hebräern indirekt, aber deutlich verneint wird (Hbr 5, 12). An Jerusalemer ist auch wegen 6, 10 nicht zu denken. Eine bemerkenswerte Wohlthätigkeit gegen andere Christen — denn an die Gemeinde, welche die Leser selbst bilden, gestattet der Ausdruck nicht, zu denken — ist bei dieser von jeher auf die Wohlthätigkeit der auswärtigen Christen angewiesenen Gemeinde mehr als unwahrscheinlich. Kann hier *οἱ ἅγιοι* der Natur der Sache nach nicht

die Chriſtenheit überhaupt bezeichnen (Ko 1, 4), ſo ſind es andererſeits auch nicht einzelne auswärtige oder einheimiſche Chriſten, nicht *ἅγιοι* (1 Ti 5, 10), ſondern *οἱ ἅγιοι*. So könnte ſelbſtverſtändlich die chriſtliche Gemeinde des Orts heißen, wohin der Brief gerichtet iſt (1 Ko 6, 1; Hbr 13, 24), nur nicht in einem Satz, welcher dann dieſelbe Chriſtenheit, an welche der Brief gerichtet iſt, als Subjekt und als Objekt der Wohlthätigkeit bezeichnen würde. Daher hat man ſich mit Recht daran erinnert, daß *οἱ ἅγιοι* in gleicher geradezu ſtereotyper Verbindung mit *διακονεῖν* eine verſtändliche Bezeichnung der Chriſten Jeruſalems und Paläſtinas geweſen ſein muß, wenn dieſe auch ohne Näherbeſtimmung (Rö 15, 26 vgl. 25. 31) ſo genannt werden konnten (1 Ko 16, 1. 15; 2 Ko 8, 4; 9, 1. 12, vielleicht auch Rö 12, 13). Die Thatſache dieſes Sprachgebrauchs iſt unabhängig davon, ob die von Wieſeler verſuchte Erklärung, gegen welche ſich Riehm (2. Aus., p. XIX) in einer Weiſe ausſprach, als ob damit die Thatſache hinfiele, oder ob die Vergleichung von AG 18, 22 (Hofmann NT II, 2, 393 f. 2. Aufl., V, 248) genügt. Alſo ſind dieſe Hebräer nicht die Judenchriſten Paläſtinas, ſondern haben in hervorragender Weiſe an der Mildthätigkeit der außerpaläſtinenſiſchen Chriſten gegen die Muttergemeinde ſich beteiligt. — Die Hypotheſe eines alexandriniſchen Leſerkreiſes (Wieſeler, Chronol. S. 479 ff.; Unterſ. 2. Hälfte; Köſtlin S. 388 ff.; Ritſchl S. 89 ff.; Hilgenfeld, Einl. S. 485 ff.) hat Wieſeler eigentümlich durch die Annahme zu begründen geſucht, daß die von den Einrichtungen und dem Kultus des Tempels zu Jeruſalem abweichenden Angaben des HB. mit den Einrichtungen des Tempels zu Leontopolis, welche auch einigen Ausſagen Philos zu Grunde lägen, übereinſtimmen. Sehr verbreitet unter den Auslegern iſt die Vorausſetzung, daß nach Hbr 7, 27; 10, 11 dem Hohenprieſter ein tägliches Opfer obliege. Von 10, 11 ſollte man abſehen, da die LA. *ἀρχιερεύς* dem Verdacht ausgeſetzt iſt, aus 5, 1; 8, 3 eingeſchlichen zu ſein, während *ἱερεύς* gewiß nicht archäologiſchen Bedenken, welche ſich erſt recht 7, 27 gelten gemacht haben würden, ſeinen Urſprung verdankt. Es iſt aber auch eine ſtarke Zumutung, unter dem Doppelopfer des Hohenprieſters 7, 27 etwas Anderes verſtehen zu ſollen, als die dem Hohenprieſter im Unterſchied von den andern Prieſtern eigentümliche Funktion am Verſöhnungstag (5, 3; 9, 7; 13, 11); und daß der Verfaſſer dieſe als eine tägliche ſtatt jährliche gedacht haben ſollte, iſt angeſichts von 9, 7. 25 vgl. 10, 1 unmöglich. Exegetiſch bleibt ferner die Stellung von *καθ' ἡμέραν* unbegreiflich, wenn es auf das Thun der geſetzlichen Hohenprieſter mitbezogen wird. Es wird alſo vielmehr im Gegenſatz dazu, daß Chriſtus ſeine jenem Doppelopfer entſprechende Leiſtung (vgl. 5, 3. 7 f.) einmal für immer vollbracht hat, verneint, daß er ſie immer wieder und, was dann notwendig wäre (7, 25; 2, 18; 4, 16—18), täglich zu bringen habe. Wenn Philo dem Hohenprieſter tägliches Beten und Opfern nachſagt (de spec. leg. 23, M. II, 331), ſo denkt er freilich nicht an das Opfer des Verſöhnungstages, von dem er weiß, daß es den Hohenprieſter nur einmal jährlich ins Allerheiligſte führt (de monarchia II, 2, M. II. 223; leg. ad Cai. 39, M. II, 591), aber auch nicht an die tägliche Bedienung des Räucheraltars und das tägliche Speiſeopfer, denn beides ſchreibt er den Prieſtern überhaupt zu (de viet. offer. 4, M. II, 254; de viet. 15, M. II, 250; quis rer. div. haer. 36, M. I, 487; congr. erud. gr. 19, M. I, 543). Er ſpricht aber auch nicht von einer amtlichen Verpflichtung (*ἀνάγκη*) des Hohenprieſters, ſondern beſchreibt in idealer Darſtellung das echt prieſterliche Walten „des wahren, nicht fälſchlich ſo genannten Hohenprieſters“ (de viet. 10, M. II, 246) und erwähnt vor und nach den Opfern, welche keine dem Hohenprieſter im Unterſchied von den übrigen Prieſtern eigentümlichen zu ſein brauchen, die Gebete für das Volkswohl, welche nicht einmal eine Prärogative der Prieſter im Unterſchied von den Laien ſind. Wenn ferner die angebliche Uebereinſtimmung Philos und des HB. aus gleichmäßiger Berückſichtigung der Liturgie von Leontopolis und deren Eigentümlichkeit aus der Hbr 9, 4 bezeugten Stellung des Räucheraltars im Allerheiligſten erklärt wird, ſo iſt zu erwidern: Über die Stellung des Räucheraltars in Leontopolis wiſſen wir nichts. Daß der HB. mit Rückſicht auf eine tägliche Bedienung des im Allerheiligſten ſtehenden Räucheraltars durch den Hohenprieſter deſſen Doppelopfer zu einem täglichen gemacht haben ſollte, iſt durch 9, 7 ſchlechthin verwehrt, wo im Gegenſatz zu *διαπαντός* V. 6 ebenſo ſtark betont wird, daß das Hinterzelt nur einmal im Jahre betreten wird, als im Gegenſatz zu *οἱ ἱερεῖς* V. 6, daß dies nur dem Hohenprieſter zuſtehe. Daß Philo jenen ſchismatiſchen Kultus irgendwo berückſichtigt haben ſollte, iſt kaum glaublich, da er nicht bloß den Tempel zu Jeruſalem, zu welchem er einſt gewallfahrtet, das väterliche Heiligtum nennt (Euseb. praep. ev. VIII, 14, 64), ſondern auch die vom Geſetz vorgeſchriebene Einheit des Tempelkultus in ſchwungvoller Sprache als Thatſache ſeiner Gegenwart darſtellt (de mon. II, 1—3, M. II, 223 sq.). Wenn

ſeine Nichtberückſichtigung der angeblichen Stellung des Räucheraltars zu Leontopolis (div. rer. haer. 46, M. I, 504; vita Mos. III, 9, M. II, 150) daraus erklärt wird, daß er dort die Stiftshütte beſchreibe (Wieſ. II, 90, Anm.), ſo gilt das Gleiche von de vict. 10, M. II, 246 sq. und de vict. offer. 4, M. II, 253 sq., wie an jener Stelle das Citat aus Le 4, 3 und an beiden Stellen die Formeln *κελεύει, μαρτυρεῖ, βούλεται ὁ νόμος* beweiſen. Wenn alſo de vict. offer. 4 der Räucheraltar ins Allerheiligſte verſetzt würde, ſo läge ein Mißverſtändnis der Thorah vor. Daß aber hier *ἐν ἀδύτῳ* im Gegenſatz zu *ἐν ὑπαίθρῳ* ungenauerweiſe Heiliges und Allerheiligſtes zuſammenfaßt, zeigen die Worte *εἴσω τοῦ προτέρου καταπετάσματος*, worunter nach de vict. 10 nur der äußere Vorhang verſtanden werden kann, wie am beſten die Verrenkung der letzteren Stelle durch Wieſeler (ThStK 1867, S. 676 f.) beweiſt. Dasſelbe ergiebt ſich daraus, daß Philo nicht dem Hohenprieſter, ſondern *τοῖς ἁγνεύουσι τῶν ἱερέων* die Bedienung des Räucheraltars zuſchreibt, worunter man nur unter Mißachtung der nachfolgenden moraliſchen Anwendung etwas anderes verſtehen kann, als die Prieſter insgemein, ſofern ſie ſich nicht levitiſch verunreinigt haben. Philo reproduziert hier überall nur die geſetzlichen Beſtimmungen. Ebenſo offenbar redet aber auch der HB. (9, 1—8 vgl. 8, 5) von der durch Moſes eingerichteten Kultusſtätte und Ordnung und nicht von einem zu ſeiner Zeit beſtehenden Tempel und Kultus, ſo daß man unter Berufung auf den Wortlaut darauf verzichten muß mit denen zu ſtreiten, welche das Gegenteil für unſtreitig erklären. Auch die Annahme, daß der Verfaſſer die nach dem Geſetz beſchriebenen Geräte der Stiftshütte in dem jüdiſchen Tempel ſeiner Zeit vorhanden gedacht habe, iſt um ſo unſicherer, als nicht einmal zu erweiſen iſt, daß es zu ſeiner Zeit einen jüdiſchen Tempel gab. Es wäre wiederum nur Unkenntnis der Thorah, und zwar eine angeſichts des Zuſammenhangs von Ex 30, 1—8; 40, 1—5. 22—27; Le 16, 12 f. 18 durch einzelne undeutliche Ausdrücke nicht zu entſchuldigende, wenn er ſich den Räucheraltar als im Allerheiligſten ſtehend gedacht hätte. Hätte er aus Ex 26, 35 ſchließen wollen, er ſtehe nicht wie Tiſch und Leuchter im Heiligen, ſo hätte er aus Ex 26, 33 f. ſchließen müſſen, er ſtehe auch nicht im Allerheiligſten. Aber der vermeintliche Irrtum iſt ſchon wegen Hbr 9, 6 f. undenkbar, man müßte denn dem Verfaſſer auch völlige Unkenntnis darüber zutrauen, daß nach Geſetz und Praxis (Ex 30, 7 f.; Lc 1, 8—11) am Räucheraltar täglicher Dienſt war. Darum wird man doch nicht mit Peſchito, Vulgata, Bengel u. a. unter *θυμιατήριον* Rauchfaß oder -pfanne verſtehen dürfen (vgl. 2 Chr 26, 19; Ez 8, 11, LXX und interpr. inc. Le 10, 1, ſonſt in LXX *πυρεῖον* genannt Ex 27, 3; 28, 3; Le 10, 1; 16, 12. Dies wird auch wohl Apk Baruch 6, 7 gemeint ſein, ſ. Harnack, ThStK 1876, S. 572 f.). Denn nur ein in der geſetzlichen Beſchreibung der Stiftshütte genanntes und bedeutendes Gerät konnte hier genannt werden, wie es der Räucheraltar war, welcher bei Philo und Joſephus *θυμιατήριον* heißt. Der Ausdruck (zu *ἔχουσα* vgl. 9, 1; 10, 1. 35; 13, 10; Jo 5, 2, nicht *ἐν ᾗ* Hbr 9, 2. 4) geſtattet die Deutung, daß der Verfaſſer nur die ſachliche Zugehörigkeit desſelben zum Allerheiligſten ausdrücken wollte, welche nicht nur im AT mehrfach ähnlich mißverſtändliche Wendungen veranlaßt hat (1 Kg 6, 22 vgl. Ex 40, 5. 26; 30, 6), ſondern auch im Kultus zum Ausdruck kam (vgl. Delitzſch S. 356 ff.; Riehm S. 489 f.; Hofmann S. 319 f.). Es mag ſein, daß der Verfaſſer in dieſer Anſchauung durch Schultradition (Ewald, Komm. S. 164 „vielerlei Schulbücher") beſtärkt war, wie er auch vielleicht nur einer ſolchen zufolge Aarons Stab und den Mannakrug in die Bundeslade verlegt vgl. 1 Kg 8, 9, und nur nach LXX Ex 16, 33 (vgl. Philo congr. erud. gr. 18) den Krug golden ſein läßt. Aber über den Wohnort der Leſer läßt ſich daraus ebenſowenig Licht gewinnen, als über die Herkunft des Verfaſſers. Sieht man aber von der vermeintlichen Anlehnung an den Kultus zu Leontopolis ab, ſo iſt die Hypotheſe einer alexandriniſchen Beſtimmung des HB. durch keine poſitiven Anzeichen veranlaßt, durch keine alexandriniſche oder auswärtige Tradition unterſtützt und nur durch unſere Unkenntnis der Anfänge der alexandriniſchen Kirche geſchützt. — Die von Hofmann (S. 531 ff.) erneuerte Hypotheſe, daß der Brief an die jüdiſchen Chriſten von Antiochien und Umgegend gerichtet ſei, empfiehlt ſich inſofern mehr, als ſich die Angemeſſenheit der Angaben in 2, 3; 5, 12; 6, 10 geſchichtlich nachweiſen ließe, vgl. AG 11, 19 ff., 29 f.; 12, 25; 13, 1. Aber es iſt nicht glaublich, daß gerade dort, zumal nach den ſiegreichen Kämpfen des Paulus gegen judaiſtiſche Angriffe, noch in den ſechziger Jahren, vor welche der HB. jedenfalls nicht geſetzt werden kann, eine von den dortigen Heidenchriſten in Sitten und Anſchauungen deutlich ſich unterſcheidende und den hier bekämpften Gefahren ausgeſetzte jüdiſche Chriſtenheit vorhanden geweſen ſein ſollte. — Starke Wahrſcheinlichkeitsgründe laſſen ſich nur für die wohl zuerſt von Wetſtein (Nov. Test. II, 386) vorgetragene Annahme geltend machen,

daß die Leſer in Italien oder ſpeziell in Rom zu ſuchen ſeien. Wenn Theodoret aus Hbr 13, 24 ſchloß, daß der HB. in Italien geſchrieben ſei, ſo kann man dem gegenüber nicht als unbedingt ſicher behaupten, daß die Bezeichnung der Grüßenden durch *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* vielmehr Abweſenheit des Verfaſſers und ſomit auch der grüßenden Italiener von Italien vorausſetze. Ungeſchickte Schriftſteller, wie Pſeudoignatius ad Her. 8, haben ſich ſo ungeſchickt ausgedrückt wie Theodoret vorausſetzt, und es fehlt auch ſonſt nicht an mehr oder weniger vergleichbaren Fällen z. B. Jo 11, 1. Aber angemeſſen und natürlich erſcheint der Ausdruck nur bei der gegenteiligen Auffaſſung. Anſtatt von allen Chriſten ſeiner Umgebung (1 Ko 16, 20) oder von der Gemeinde ſeines Ortes (1 Pt 5, 13) beſtellt der Verfaſſer nur von den aus Italien ſtammenden Chriſten ſeiner Umgebung einen Gruß, weil dieſe als Italiener für die in Italien wohnenden Leſer ein beſonderes Intereſſe haben. Ferner finden wir Hbr 13, 9 eine asketiſche Richtung berückſichtigt, welche nicht nur in der Empfehlung gewiſſer Nahrungsmittel und der Enthaltung von anderen, ſondern auch in der Motivierung mit der Rö 14 erörterten Richtung zuſammenfällt (oben S. 499, 28). Die in Rö 9, 1; 11, 12 bekämpften Stimmungen der judenchriſtlichen Mehrheit in Rom konnten ſich zu der Verbitterung ſteigern, welcher der HB. entgegentritt. Die früheſten Spuren eines Einfluſſes des HB. zeigen ſich in den älteſten aus der römiſchen Gemeinde hervorgegangenen Schriften, anerkanntermaßen im Brief des Clemens Rom., wahrſcheinlich aber auch im Hirten des Hermas. Da nun der HB. bis über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus nicht zum NT der römiſchen Kirche gehört hat, ſo liegt hier ein Problem vor, welches ſeine Löſung darin findet, daß der HB. nicht an die Korporation der römiſchen Gemeinde beſtimmt war, wohl aber in einem Kreis römiſcher Chriſten ſeine erſten Leſer gefunden hat, alſo auch für dieſen beſtimmt war. Die römiſche Gemeinde als ſolche, in welcher ſchon zur Zeit des Römerbriefs nicht wenige Heiden vorhanden waren (Rö 11, 13; 15, 6—12), kann auch darum nicht die Empfängerin des HB. ſein, weil nicht die geringſte Andeutung auf einen innerhalb des Leſerkreiſes beſtehenden Gegenſatz von Juden und Heiden hinweiſt. Die Leſer ſind nach dem HB. ſelbſt wie nach der Tradition lauter „Hebräer". Dagegen giebt es Anzeichen dafür, daß ſie eine Gruppe für ſich innerhalb einer größeren Geſamtgemeinde, eine der Hausgemeinden einer Großſtadt bildeten. Die Vorſteher, welchen die Seelſorge in ihrem engeren Kreiſe obliegt (13, 17), werden nicht identiſch ſein mit den „ſämtlichen Vorſtehern", denen ſie einen Gruß ausrichten ſollen (13, 24), und ebenſowenig die ebendort genannten „ſämtlichen Heiligen" mit den angeredeten Leſern ſelbſt. An der oft mißverſtandenen Stelle 10, 25 iſt nicht von Leuten die Rede, welche bereits ſo weit vom Glauben abgekommen ſind, daß ſie ſtatt der chriſtlichen Gottesdienſte jüdiſche Synagogen zu beſuchen pflegen, ſondern von ſolchen, welche wohl im ſtande wären, die Wankenden zu ſtärken und die Trägen anzureizen, ſtatt deſſen aber die ihnen nächſtſtehende Verſammlung im Stich laſſen (*ἐγκαταλείποντες τὴν ἑαυτῶν ἐπισυναγωγήν*). Der Unmut, welcher die Vorſteher der Hebräer zu ergreifen droht (13, 17), iſt bei dieſen Leuten ſo ſtark geworden, daß ſie ſtatt derjenigen Verſammlung, welcher ſie von Haus aus angehören, lieber andere chriſtliche Verſammlungen beſuchen, wo ſie mehr geiſtliches Leben und Erbauung finden. Demnach hat es an dem Wohnſitz der Leſer mehrere chriſtliche Verſammlungen gegeben, wie wir dies von Rom annehmen müßten, auch wenn wir es nicht aus Rö 16 wüßten, und der Leſerkreis beſteht aus jüdiſchen Chriſten, welche eine dieſer ecclesiolae in ecclesia bildeten. Die Leſer haben in einer ziemlich weit zurückliegenden Vergangenheit einen ſchweren Leidenskampf beſtanden 10, 32. Wenn dabei ausdrücklich bemerkt wird, daß ſie ihn als Erleuchtete beſtanden haben, ſo darf man nicht, als ob *ἄρτι φωτισθέντες* daſtünde, unterſchieben, daß dies bald nach ihrer Bekehrung ſich zugetragen habe. Andererſeits würde, da die Leſer ſelbſtverſtändlich an Leiden und Leiſtungen ihres früheren Chriſtenlebens erinnert werden ſollen, das *φωτισθέντες* völlig müßig ſein, wenn dem Verfaſſer nicht der Gegenſatz zu ſolchen Leiden vorſchwebte, welche ſie vor ihrer Bekehrung erduldet haben. Unter Kaiſer Claudius, wahrſcheinlich um das Jahr 52, ſind die Juden aus Rom verbannt worden (AG 18, 2; Suet. Claudius 25), wobei es nicht ohne Vermögensſchädigungen und ſonſtige Leiden abgegangen ſein kann; unter Nero im Jahre 64 haben die römiſchen Chriſten, größtenteils bekehrte Juden, viel ſchwerere Leiden über ſich ergehen laſſen müſſen. Wie Aquila und Priscilla (Rö 16, 3), ſo mögen viele andere, die als Juden unter Claudius vertrieben wurden, als Chriſten unter Nero nach Rom zurückgekehrt oder, nachdem ſie zurückgekehrt waren, bekehrt worden ſein. Nicht ohne Anſpielung auf Ereigniſſe unter Claudius handelt 10, 32—34 von der neroniſchen Verfolgung. Dies wäre allerdings ausgeſchloſſen, und es könnte überhaupt von Rom als Wohnſitz der Leſer nicht die Rede ſein, wenn 12, 4

geſagt wäre, daß ſie noch keine blutige Verfolgung erlitten haben. Aber „bis aufs Blut“ iſt ein vom Fauſtkampf hergenommenes Bild; und nicht die Sünde der Verfolger, welche man nach dem Vorbild Jeſu geduldig ertragen ſoll (12, 3), ſondern die Sünde als verſucheriſche, allerdings in Leidenslagen beſonders verſucheriſche Macht (12, 1; 10, 26; 3, 13), zumal die Sünde des feigen Unglaubens iſt der Feind, welchem die Leſer nicht den äußerſten Widerſtand geleiſtet haben. Damit verträgt es ſich ſehr wohl, daß die Geſamtgemeinde, welcher ſie angehören, und ſie ſelbſt als Angehörige derſelben in ihren früheren und beſſeren Tagen einen großen Leidenskampf tapfer beſtanden haben und zwar ſo, daß ſie teils ſelbſt durch Beſchimpfungen und Bedrängniſſe zu einem Schauſpiel wurden (vgl. 1 Ko 4, 9; Tac. ann. XV, 44), teils nur in Mitleidenſchaft mit den eigentlichen Opfern der Verfolgung gezogen wurden (10, 33). Nur letzteres wird V. 34 weiter ausgeführt; denn weder Güterkonfiskationen noch Teilnahme an den Leiden eingekerkerter Chriſten würden die ſtarken Ausdrücke in V. 32. 33ª rechtfertigen. Daß hier, wo die Leſer nicht durch das beſchämende Vorbild anderer, ſondern durch Erinnerung an ihre eigenen früheren Leiſtungen gereizt werden ſollen, die Rede nur bei den geringeren Leiden länger verweilt, erklärt ſich doch wohl daraus, daß man Lebende nicht an ihre eigene Hinrichtung erinnern kann. In anderem Zuſammenhang wird deutlich genug an die verſtorbenen Miſſionsprediger und Führer der römiſchen Chriſtenheit erinnert, welche in jener Zeit durch den Märtyrertod ihr Glaubensleben beſiegelt haben, alſo vor allen an Petrus und Paulus (13, 7 cf. Clem. I, Cor. 5). Von hier aus ergiebt ſich, daß der HB. nicht in der nächſten Zeit nach 64—67, ſondern früheſtens um 75 geſchrieben iſt. Andererſeits nötigt uns die Erwähnung des Timotheus 13, 23 und die offenkundige Benutzung des HB. ſeitens des Clemens Rom. nicht bis in die letzten Jahre des 1. Jahrhunderts herabzuſteigen. Um a. 80 iſt der wahrſcheinlichſte Anſatz. Die Gründe, welche man für eine Abfaſſung vor a. 70 geltend gemacht hat, ſind größtenteils dieſelben, welche man für die Berückſichtigung eines noch fortbeſtehenden Tempelkultus anführt, und fallen mit dieſen dahin. Das Präſens, in welchem nicht von einem zur Zeit des HB. geübten Tempelkultus, ſondern von dem im Geſetz angeordneten Kultus der Stiftshütte geſprochen wird, findet ſich ebenſo bei Joſephus, Clemens Rom., Plutarch und im Talmud, und neben demſelben fehlt es nicht an Ausdrucksformen, welche erkennen laſſen, daß die Geltung des moſaiſchen Volksgeſetzes und die Übung des geſetzlichen Kultus der Vergangenheit angehört (9, 1 f.; 2, 2), wie beides ſchon zur Zeit der Propheten ſeinem Ende entgegenging (8, 13). Aus der allegoriſierenden Verwendung des 95. Pſalms in 3, 7 ff. kann man herausleſen, daß ſeit dem Wirken Jeſu 40 Jahre verſtrichen ſind, und daß an dem ſich verſtockenden Teil des jüdiſchen Volkes das angedrohte Gericht ſich vollzogen hat. Stünde Jeruſalem noch, und wollte der Verfaſſer 13, 14 von den Chriſten im Gegenſatz zu den Juden und zu Jeruſalem ſagen, daß ſie auf Erden keine Stadt ihre Heimat und Hauptſtadt nennen können, ſo würde er ein ἡμεῖς nicht unterdrückt und V. 13 nicht von einem Zeltlager, ſondern von einer Stadt geredet haben. Er konnte aber auch vor dem Jahre 70 von dem Jeruſalem, welchem Jeſus den Untergang geweisſagt hatte, nicht ſagen wollen, daß die Juden daran eine bleibende Stadt beſitzen.

Über den Verfaſſer ſcheint noch weniger als über den Leſerkreis eine allgemeine Überzeugung hergeſtellt werden zu können. Nur das iſt zu hoffen, daß die ſchon durch Köſtlin (1853, S. 420 ff., 1854, S. 437) ausreichend widerlegte Meinung Schweglers (Nachapoſt. Zeitalter II, 304 f., vgl. Baur, Chriſtent. der drei erſten Jahrhh., 2. Aufl., 109), er wolle für Paulus gelten ohne es zu ſein, nicht werde erneuert werden. Der Mangel einer Selbſtbezeichnung und einer Grußüberſchrift, welcher ebenſo wie beim 1. Johannesbrief für urſprünglich zu halten iſt, die Beiläufigkeit der Hinweiſungen auf die Perſönlichkeit des Verfaſſers und auf ſein Verhältnis zu den Leſern, die ſichtlich ſehr ernſthafte Abſicht, Leſer von beſtimmter innerer und äußerer Lage vor Abfall zu bewahren, das alles ſchließt die Möglichkeit aus, daß hier ein ſpäterer, um einer Abhandlung über Chriſtentum und Judentum größeren Eingang zu verſchaffen, die Maske des Paulus ſich angelegt, eine zu deſſen Zeit paſſende geſchichtliche Situation und einen beſtimmten Leſerkreis fingiert habe. Ebenſo unannehmbar iſt die Hypotheſe Overbecks, daß der HB. erſt um 160—170 in Alexandrien durch Beſeitigung ſeiner Grußüberſchrift, welche den Namen des wirklichen Verfaſſers enthielt, und durch Anhängung von 13, 22—25 ſeine vorliegende Geſtalt erhalten habe, und zwar zu dem Zweck, ihn zu einem Brief des Paulus zu machen und ihn als ſolchen kanoniſieren zu können. Unbegreiflich wäre vor allem, daß dem dreiſten Fälſcher der Mut gefehlt hätte, das nächſte und allein Erfolg verſprechende Mittel anzuwenden, die Erfindung einer den Namen des Paulus enthaltenden Grußüberſchrift. Ferner wird hierdurch die

Thatſache unbegreiflich, daß diejenigen kirchlichen Kreiſe, in welchen der HB. nicht als kanoniſch galt, und welche überhaupt von Alexandrien unabhängig waren, gleichfalls die angeblich urſprüngliche Grußüberſchrift verloren haben und in Bezug auf den Verfaſſer entweder aufs Raten angewieſen waren, oder ſich mit dem Urteil begnügten, daß Paulus nicht der Verfaſſer ſei. Hätte ſich aber im Abendland der urſprüngliche HB. mit Grußüberſchrift und ohne 13, 22—25 bis zu der Zeit erhalten, als er auch dort als pauliniſch und kanoniſch Aufnahme fand, ſo wäre der ganze Streit der Kirchen um den HB. ein lächerliches Mißverſtändnis. Iſt aber die Schrift das, wofür ſie ſich giebt, ſo iſt ihr nur zu entnehmen, daß der Verfaſſer wie die Leſer ein jüdiſcher Chriſt war, welcher ſeine Bekehrung den perſönlichen Jüngern Jeſu verdankte (2, 3), mit Timotheus in Verbindung ſtand (13, 23), und zwar nicht, wie Köſtlin (1853 S. 427; 1854 S. 369, 404 ff.) forderte, ein Glied der angeredeten Gemeinde war, wohl aber eine Zeit lang unter den Leſern gelebt hatte (13, 14) und mit der Autorität eines angeſehenen Lehrers ihnen gegenübertreten konnte. Näheres müßte uns die Tradition ſagen, wenn es nur eine durch Alter und Einſtimmigkeit der Zeugniſſe imponierende Tradition über den Verfaſſer gäbe. Die alexandriniſche Kirche hat, ſoweit wir ihre Tradition zurückverfolgen können, den HB. für pauliniſch gehalten. Unter dieſer Vorausſetzung und ohne jede Rückſicht auf eine entgegenſtehende Meinung hat ſchon der Vorfahr des Clemens Al. zu erklären verſucht, daß Paulus gegen ſeine Gewohnheit ſich in dieſem Briefe nicht als Apoſtel der Leſer einführe (Euseb. h. e. VI, 14, 4, dem Clemens ſelbſt zugeſchrieben in Cramer caten. VII, 286); und ähnlich rechtfertigt Clemens ſelbſt, welcher den HB. unbedenklich als pauliniſch citiert (strom. II, § 136 cf. § 8. 12; VI, § 62) das Fehlen des Namens Pauli an der Spitze des Briefs (Eub. VI, 14, 2—3). Wenn er daneben mit großer Beſtimmtheit von Lucas als Überſetzer redet (oben S. 494,56), und auf die Stilverwandtſchaft zwiſchen HB. und AG hinweiſt, ſo ſieht man, daß ſtiliſtiſche Erwägungen in den Kreiſen der alexandriniſchen Gelehrten Zweifel an der unmittelbar pauliniſchen Abfaſſung des HB. angeregt haben. Trotzdem hielt man an der einheimiſchen Tradition feſt. Auch die mehr apologetiſchen als kritiſchen Erörterungen des Origenes haben die Tradition der pauliniſchen Herkunft zur Vorausſetzung. Wie er ſelbſt den HB. durchweg als pauliniſch citiert (de princ. I praef. vol. I, 47 B; lib. I, 2, 5 et 7, p. 55 C. 56 B; exhort. ad mart. 44 vol. I, 303 B; hom. 9, 3 in Exod. vol. II, 162 B; Select. in psalm. vol. II, 584 C; comm. in ep. ad Rom. lib. III, 4; IV, 6; V, 1; in Joh. tom. II, 6; X, 11), ſo macht er ſich auch anheiſchig, gelegentlich die pauliniſche Autorſchaft zu beweiſen (ad Afric. 9 vol. I, 20). Wo er eigens auf die Frage eingeht, lautet ſein Urteil: *οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι* (Eus. h. e. VI, 25, 13). Dieſe Worte können nicht auf Pantänus, Clemens und überhaupt nicht auf einzelne Gelehrte der jüngſten Vergangenheit bezogen werden, ſondern nur auf die Männer der Vorzeit, welchen die Kirche den Beſtand ihres Kanons verdankt, und das *παραδεδώκασι*, welches einem *ἐκκλησία ἔχει* entſpricht, bedeutet nicht die Aufſtellung einer Hypotheſe, ſondern die Einführung in den kirchlichen Gebrauch (cf. Clem. strom. III, § 93; Serapion bei Eus. VI, 12, 3). Aber Origenes weiß, daß es nur einzelne Kirchen ſind, welche, wie die von Alexandrien, den HB. als pauliniſch überliefert bekommen haben und beſitzen (*εἴ τις οὖν ἐκκλησία κτλ.*), während andere ihn als nicht pauliniſch überhaupt verwerfen (ep. ad Afric. 9 vol. I, 19 sq.; ad Matth. 23, 37 vol. III, 848 D.; 849 B.). Durch ſeine mannigfaltigen Berührungen mit anderen Teilen der Kirche, unter anderem auch mit der römiſchen, war es ihm verwehrt, ſo wie die Alexandriner vor ihm in der heimatlichen Tradition gefangen zu bleiben oder den HB. zu den *ὁμολογούμενα γράμματα* des Apoſtels zu rechnen (Eus. VI, 25, 12 vgl. Euſebius ſelbſt VI, 13, 6). Unter dem Eindruck des auswärtigen Widerſpruchs gegen ſeine pauliniſche Abfaſſung und kanoniſche Geltung, wogegen er diejenigen Gemeinden, welche ihn als pauliniſch und kanoniſch gebrauchen, verteidigt, erwachte die Kritik bei Origenes und führte ihn zu der vollen Anerkennung der durchgreifenden Stilverſchiedenheit des HB. von den pauliniſchen. Da er nun von der Gegenſeite das Zugeſtändnis erwartet, daß die Gedanken nicht hinter denen des Paulus zurückſtehen, ſo gelangte er zu der vermittelnden Anſicht, daß die Gedanken wirklich von Paulus herrühren, die ſchriftſtelleriſche Verarbeitung aber von einem Manne, welcher die Ideen des Apoſtels aus der Erinnerung widergegeben habe, etwa ſo, wie ein Schüler die Worte ſeines Lehrers ſcholienartig aufzeichnet. Alſo nicht für einen nur in pauliniſchem Geiſt geſchriebenen Brief hielt er ihn, denn nicht Gedanken wie die des Paulus fand er darin, ſondern die Gedanken des Briefs erklärte er für Gedanken des Paulus und den Paulus für den intellektuellen Urheber des Briefs. Darnach

beſtimmt ſich der Sinn der Worte *τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν* näher dahin, daß Origenes ſich nur über den Stiliſten, welchen Paulus mit der Abfaſſung betraut habe, unwiſſend bekennt. Wenn er daneben die Meinung etlicher Gelehrter erwähnt, daß Clemens Rom. oder Lucas die Verfaſſer ſeien, ſo iſt nicht klar, ob dieſe Männer nur, wie Lucas von Clemens Al., als Überſetzer, oder in dem Sinne des Origenes als ausführende Sekretäre des Paulus, oder als ſelbſtſtändige Verfaſſer genannt wurden, wie nach Pilaſter (haer. 89) und Hieronymus (v. ill. 5 cf. ep. 29, 3 ad Dardanum) im 4. Jahrhundert manche gemeint zu haben ſcheinen. Die Modifikation, in welcher Origenes die alexandriniſche Tradition verteidigt hatte, fand keine weitere Verbreitung, um ſo größere dieſe Tradition ſelbſt, zunächſt im Orient. Daß ſie außerhalb Alexandriens irgendwo vor Origenes gegolten habe, läßt ſich nicht erweiſen. Irenäus, welcher in ſeinen *διαλέξεις διάφοροι* den HB. citiert hat (Eus. V, 26), ſoll ebenſo wie ſein Schüler, der Römer Hippolytus, den HB. dem Paulus abgeſprochen haben (Phot. cod. 232 cf. 121). Das gleiche gilt für die römiſche und die abendländiſche Kirche überhaupt bis ins 4. Jahrhundert hinein. Der muratoriſche Fragmentiſt kennt nur 7 Gemeinden, an welche Paulus geſchrieben und erwähnt den HB. nicht einmal unter den Pſeudopaulinen (ſ. o. S. 494, 31). Cajus von Rom hat in ſeiner Aufſtellung des Kanons nur 13 Paulinen aufgezählt (Eus. VI, 20); und noch zu des Euſebius Zeiten beriefen ſich die Gegner der kanoniſchen Geltung des HB. darauf, daß die römiſche Kirche ihn nicht als pauliniſch gelten laſſe (Eus. III, 3, 5 cf. Hieron. cat. 59). Der ſogen. Ambroſiaſter um 370 hat ihn in ſeinem Kommentar zu den Paulinen nicht mitbehandelt. Die Afrikaner von Cyprian bis zu Optatus ſcheinen dem HB. gar nicht gekannt zu haben. Der afrikaniſche Bibelkanon von 359 kennt nur 13 Paulinen und erwähnt den HB. gar nicht. Erſt nachdem ſeit Mitte des 4. Jahrhunderts der Einfluß des Orients auf den Occident ſich verdoppelt hatte, wurde hier zugleich mit der Anerkennung der Kanonicität auch die alexandriniſche Tradition von der pauliniſchen Herkunft des Briefs in weiteren Kreiſen herrſchend. Das Urteil der abendländiſchen Kirche während der vorangegangenen Jahrhunderte wiegt um ſo ſchwerer, da ein Brief, welcher ſchon am Ausgang des erſten Jahrhunderts in Rom geleſen, von Tertullian citiert, von Irenäus und Hippolyt beſprochen und ſchon vor Hieronymus ins Lateiniſche überſetzt war, niemals völlig der Kenntnis der Abendländer entzogen geweſen ſein kann. Ihr Urteil muß vorwiegend ein negatives geweſen ſein; denn Euſebius, Photius und Stephanus Gobarius bei Photius würden es nicht verſchwiegen haben, wenn Irenäus, Cajus, Hippolytus einen anderen Verfaſſer genannt hätten; und dieſe Alten ſelbſt würden ſich nicht mit der Verneinung der pauliniſchen Herkunft begnügt haben, wenn ihnen eine Überlieferung, die einen anderen Verfaſſer nannte, zur Verfügung geſtanden oder als zuverläſſig gegolten hätte. Eine ſolche Überlieferung, und nicht etwa, wie es nach Hieronymus den Anſchein hat (v. ill. 5), eine Privatmeinung ſpricht Tertullian aus (pudic. 20 Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri . . et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho pastore moechorum). Aber nicht die afrikaniſche Kirche zur Zeit Tertullians urteilte ſo. Aus der Art wie Tertullian dort den HB. verwertet, und aus dem völligen Schweigen der ſpäteren Afrikaner über den HB. folgt, daß derſelbe damals in Afrika ebenſo wie in Rom in gar keinem Zuſammenhang mit dem NT ſtand und nur wenig bekannt war. In anderen Kirchen dagegen ſtand er nach Tertullian in höherem Anſehen als der Hirt des Hermas oder genoß ſolches Anſehen in weiteren Kreiſen als dieſer, und in denjenigen Kreiſen, aus welchen Tertullian ſeine Kunde desſelben beſaß, wurde er ebenſo beſtimmt als ein Werk des Barnabas, wie in Alexandrien als ein Werk des Paulus angeſehen und betitelt. Da Alexandrien, Rom, Karthago und Lyon ausgeſchloſſen ſind, wird man an die kleinaſiatiſchen Kirchen zu denken haben, zu welchen Tertullian als Montaniſt nahe Beziehungen hatte. Eine weitere Verbreitung dieſer Tradition läßt ſich nicht nachweiſen. Mindeſtens ungewiß, wegen Mangels des ſonſt überall bezeugten ad Hebraeos und wegen der Stellung unter den katholiſchen Briefen ſehr unwahrſcheinlich iſt, daß unter dem Titel Barnabae epist. v. DCCCL im Schriftenkatalog des Cod. Clarom. der HB. zu verſtehen ſei. — Wenn zwiſchen den beiden poſitiven Traditionen zu wählen wäre, würde diejenige, welche den Barnabas als Verfaſſer nennt, den Vorzug vor der Paulustradition verdienen. Denn wenn Paulus den Brief geſchrieben hat, ſo erſcheint es erſtens unerklärlich, daß er in Rom, wo er ſo früh bekannt und mit Hochachtung geleſen worden iſt, und im ganzen Abendland von der Sammlung der Paulusbriefe und dem NT ausgeſchloſſen blieb. Ebenſo unbegreiflich iſt dann zweitens, daß die richtige Überlieferung in weiteſten Kreiſen verloren ging, und die Barnabastradition überhaupt entſtehen konnte.

Sehr begreiflich dagegen iſt drittens, daß man in Alexandrien auf Paulus als Verfaſſer riet. War der HB. ohne Verfaſſernamen als eine Beigabe zu den Paulusbriefen dorthin gelangt und las man ihn im Gottesdienſt hinter jenen — denn dies iſt ohne Frage ſeine urſprüngliche Stellung — ſo lag nichts näher, als zu dem Titel *πρὸς Ἑβραίους* ebenſo wie zu den ähnlichen, die vorangingen (*πρὸς Ρωμαίους — πρὸς Φιλήμονα*), ein *Παύλου ἐπιστολή* zu ergänzen. Man vgl. das Schickſal des ſogenannten zweiten Korintherbriefs des Clemens (GgA 1876 S. 1431). An Paulus wurde man ohnedies durch Timotheus (13, 23) erinnert, und die ſchon durch Clemens (strom. V, § 103) bezeugte LA. *τοῖς δεσμοῖς μου* 10, 34, welche die pauliniſche Herkunft bereits zur Vorausſetzung hat, trug andererſeits dazu bei, dieſe Vorausſetzung in weiteren Kreiſen gangbar zu machen. Viertens kann Paulus den HB. nicht geſchrieben haben, mag man den Inhalt oder die Form ſchärfer ins Auge faſſen. Manche der oft wiederholten Gründe gegen die pauliniſche Herkunft, die zuletzt an Hofmann einen unbeugſamen und ſcharfſinnigen Verteidiger gefunden hat, ſind preiszugeben. Aber es wird dabei bleiben, daß die ſtiliſtiſche Eigentümlichkeit des HB., welche ſchon Origenes ſtark empfand, das Maß der Mannigfaltigkeit überſchreitet, welches innerhalb ſämtlicher Briefe unter Paulus' Namen innegehalten iſt. Sodann kann Paulus, wie ſchon Luther zeigte, Hbr 2, 3 f. nicht geſchrieben haben; denn nicht von der geſchichtlichen Kunde über Jeſu Leben und Lehre, welche auch Paulus durch Vermittelung der Jünger Jeſu empfangen hat, ſondern von dem Wort des Heils, welches Jeſus zuerſt gepredigt hat, alſo von dem den Glauben erzeugenden „Evangelium Chriſti" (Ga 1, 7; Rö 16, 25) ſagt der Verfaſſer, daß es zu ihm wie zu den Leſern durch die Ohrenzeugen der Predigt Jeſu in zuverläſſiger Weiſe und unter dem begleitenden Zeugnis von Wunderthaten gelangt ſei, was ſich mit der Ausſage des Paulus Ga 1, 11 f., mit der Art, wie er ſich ſtets neben die übrigen Apoſtel ſtellt, und mit der Geſchichte ſeiner Bekehrung ſchlechterdings nicht verträgt. Von Barnabas wiſſen wir ſo wenig, daß ein ſo bündiger Beweis aus dem HB. ſelbſt gegen deſſen Abfaſſung durch ihn nicht geführt werden kann. Die angebliche Unkenntnis der jüdiſchen Kultuseinrichtungen (oben S. 9 f.) oder vielmehr der hierauf bezüglichen Beſtimmungen der Thora würde bei dem Leviten Barnabas nicht auffälliger ſein als bei dem Rabbinenſchüler Paulus. Es könnte der *λόγος τῆς παρακλήσεως* (Hb 13, 22) den *υἱὸς παρακλήσεως* (AG 4, 36) zum Verfaſſer haben. Aber auch dieſe Annahme macht die Geſchichte der Überlieferung unbegreiflich. Möchte der Untergang der richtigen Überlieferung in Alexandrien ſich daraus erklären, daß der Name des Paulus dem äußerlich namenloſen Brief ſich leicht anheftete und die ungeſchriebene Barnabastradition dort um ſo leichter unterging, weil man in Alexandrien einen anderen Brief unter dem Namen des Barnabas kannte und zeitweilig zum Kanon rechnete, ſo fallen doch dieſe beiden Erklärungsgründe hinweg für den durch Irenäus, Hippolytus und die alte Kirche Roms vertretenen Kreis. An ſich hat, wo zwei ſich ausſchließende poſitive Traditionen einer dritten lediglich negativen gegenüberſtehen, die letztere das Vorurteil für ſich, die urſprünglichere zu ſein. Der HB., welcher nicht an die Korporation einer Gemeinde gerichtet war und der den Verfaſſer angebenden Grußüberſchrift ermangelte, wird zu einer Zeit, da man ſeinen Verfaſſer nicht mehr kannte, irgendwo der bereits abgeſchloſſenen und verbreiteten Sammlung der Paulusbriefe als ein gleichartiger Anhang beigefügt worden ſein. Wie man im Altertum bald auf Paulus, bald auf Barnabas, ſpäter wohl auch auf Clemens und Lucas, die anfangs nur als Überſetzer in Betracht gezogen wurden, geraten hat, ſo ſind auch wir noch aufs Raten angewieſen. Von allen alten und neuen Vermutungen bleibt diejenige Luthers, welcher Apollos für den Verfaſſer hielt, die anſprechendſte. Dem ebenſo ſchriftgelehrten als rhetoriſch gebildeten alexandriniſchen Judenchriſten Apollos (AG 18, 24—28) könnte unter den namhafteren Lehrern der apoſtoliſchen Zeit am erſten die Abfaſſung dieſer geiſtvollen Schrift zugeſchrieben werden.

Th. Zahn.

Hebräiſche Poeſie ſ. Dichtkunſt Bd IV S. 626 ff.

Hebräiſche Sprache. — W. Geſenius, Geſchichte der hebr. Sprache und Schrift, 1815; Nöldeke, Sprache, hebräiſche, in Schenkels Bibellexikon, Bd 5; Bertheau, Hebr. Sprache in der 2. Aufl. dieſer Encyklopädie; Robertſon Smith, Hebrew Language, in der Encyclopaedia Britannica, Vol. II; Renan, Histoire générale des langues sémitiques 1855, 3. Aufl. 1863; Nöldeke, Die ſemitiſchen Sprachen, 2. Aufl. 1899; Hommel, Die ſemitiſchen Völker und Sprachen 1, 1883; W. Wright, Lectures on the Comparative Grammar of the Semitic Languages 1890; H. Zimmern, Vergleichende Grammatik der ſemitiſchen Sprachen 1898; Lindberg, Vergleichende Grammatik der ſemitiſchen Sprachen, 1, 1898; B. Stade, Erneute Prüfung des zwiſchen

dem Phöniziſchen und Hebräiſchen beſtehenden Verwandtſchaftsgrades (Morgenländiſche Forſchungen 1875); Lagarde, Ueberſicht über die im Aram., Arab. u. Hebr. übliche Bildung der Nomina 1889; Barth, Die Nominalbildung in den ſemitiſchen Sprachen, 2. Aufl. 1894.

Steinſchneider, Bibliogr. Handbuch für hebr. Sprachkunde 1859; Pick, The Study of the Hebrew Language among Jews and Christians (Bibliotheca sacra 1884. 1885); Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik im Talmud und Midraſch 1879; Baer u. Strack, Dikduke Ha-Teamim des Ben Aſcher, 1879; Ewald u. Dukes, Beiträge zur Geſch. der älteſten Auslegung und Spracherklärung des AT.s 1844; H. Hupfeld, De rei grammaticae apud Judaeos initiis antiquissimisque scriptoribus 1846; W. Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, ZDMG 1895, 1 ff.; Die hebr. Sprachwiſſenſchaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert 1892, und mehrere Monographien; Ueber die einzelnen Grammatiker und die Ausgaben ihrer Werke vgl. Siegfried-Strack, Lehrb. der neuhebr. Spr. 108 ff.; L. Geiger, Das Studium der hebr. Sprache in Deutſchland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jahrhunderts 1870; Neſtle, Nigri, Böhm und Pellican, in: Marginalien und Materialien 1893; Ueber die folgenden Jahrhunderte ſ. Geſenius, Geſch. der hebr. Sprache; W. Geſenius, Ausführl. grammatiſch-kritiſches Lehrgebäude der hebr. Sprache 1817; Hebräiſche Grammatik 1813, 26. Auflage bearbeitet von E. Kautzſch 1896; Thesaurus philologicus criticus linguae hebr. et chald. Vet. Test. 1835—58; Hebr. deutſches Handwörterbuch über die Schriften des AT 1810—12, 13. Auflage in Verbindung mit Socin u. Zimmern bearbeitet von F. Buhl 1899; H. Ewald, Lehrbuch der hebr. Sprache, 8. Aufl. 1870; J. Olshauſen, Lehrbuch der hebr. Sprache 1861; F. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch d. hebr. Sprache 1866; B. Stade, Lehrb. der hebr. Grammatik 1, 1879; E. König, Hiſt. krit. Lehrgebäude der hebr. Sprache, 3 Bde 1881. 1895. 1897; Siegfried u. Stade, Hebr. Wörterbuch zum AT 1893; Brown, Driver and Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Fasc. 1—7, 1892—99).

1. „Hebräiſche Sprache" iſt die übliche Bezeichnung der von den Iſraeliten bis zu den letzten Jahrhunderten vor Chriſtus geſprochenen Sprache. Dasjenige Hebräiſch, das ſpäter von den Gelehrten geſprochen oder geſchrieben wurde, eine weſentlich künſtliche Fortſetzung der alten Sprache, nennt man zum Unterſchiede von dieſer das „Neuhebräiſche". Der Name „hebräiſche Sprache" findet ſich nicht im AT ſelbſt, ſondern erſt im griechiſchen Prologe zum Buche Sirach, dann bei Joſephus und im NT, wo er indeſſen an mehreren Stellen die damalige aramäiſche Volksſprache der Juden bezeichnet. Im AT dagegen treffen wir an einer Stelle, Jeſ 19, 18 die Benennung: die Zunge Kanaans, für die von den Iſraeliten benutzte Sprache, an andern den Ausdruck „judäiſche Sprache" (2Kg 18,26; Neh 13, 24), der ſich daraus erklärt, daß zu der betreffenden Zeit die Judäer die einzigen Vertreter des iſraelitiſchen Volkes waren. In ſpäteren Zeiten nannten die Juden die altiſraelitiſche Sprache mitunter auch „die heilige Sprache". Die üblich gewordene Form „hebräiſch" geht nicht auf das echte עִבְרִית, ſondern auf das griechiſche ἑβραῖος zurück, und dies wiederum auf das aramäiſche עִבְרִי. Daß die Benennung „hebräiſche Sprache" die herrſchende wurde, erklärt ſich weniger aus dem AT ſelbſt, nach dem die Benennung „iſraelitiſche Sprache" näher gelegen hätte, als daraus, daß, wie Joſephus, Tacitus und Pauſanias zeigen, in ſpäteren Zeiten der Name „Hebräer" für die Iſraeliten allgemein geworden war. Dies hat freilich inſofern ſeine Veranlaſſung in dem alten Sprachgebrauche ſelbſt, als im AT ʿibrî das Wort iſt, womit häufig die anderen Nationen die Iſraeliten, oder dieſe ſich ſelbſt im Unterſchiede von anderen Völkern bezeichneten (z. B. Gen 39, 14; Ex 1, 16, 19; 1 Sa 4, 6). „Hebräiſche Sprache" iſt demnach nur eine andere Benennung für „iſraelitiſche Sprache". Dagegen ſind die urſprüngliche Bedeutung und der urſprüngliche Umfang des Wortes ʿibrî immer noch unklar. Der Name ʿeber, wovon es abgeleitet wird, bezeichnet im AT (Gen c. 10. 11) eine Zuſammenfaſſung verſchiedener arabiſcher und aramäiſcher Stämme, von welchen unter anderem auch Terach und Abraham abgeleitet werden. Die meiſten Neueren ſuchen jedoch lieber ein Appellativum darin, durch welches die Iſraeliten als die von jenſeit des Euphrats oder (Stade) des Jordans kommenden, oder als einer der vielen in Kanaan eingewanderten Stämme (H. Winckler) bezeichnet wurden.

Die Denkmäler, durch welche wir die hebräiſche Sprache kennen lernen, liegen hauptſächlich im AT vor, das mit Ausnahme von Esr 4, 8—6, 18; 7, 12—26; Da 2, 4—7, 28; Jer 10, 11 in dieſer Sprache abgefaßt iſt. Dazu kommen ferner die im Jahre 1880 gefundene Siloahinſchrift, die wahrſcheinlich aus der Zeit der Hizkija ſtammt, einige geſchnittene Steine aus Aſſyrien und Babylonien, die Münzen der Makkabäer, deren Legenden aus nationalen Gründen in der alten Sprache abgefaßt wurden, und jetzt noch die neugefundenen Bruchſtücke des hebräiſchen Grundtextes des Buches Sirach. Endlich kann man auch die moabitiſche Siegesinſchrift des Königs Meſa zu den hebräiſchen Denkmälern rechnen, da ihre Sprache für uns wenigſtens als mit der iſraelitiſchen identiſch erſcheint.

2. Die Sprache der Israeliten war ein Zweig einer umfaſſenden Gruppe von Sprachen, die man ſeit Schlözer und Eichhorn „die ſemitiſchen", d. h. die Sprachen der Nachkommen Sems, zu nennen pflegt. Gegen die Richtigkeit dieſes Namens läßt ſich freilich einwenden, daß eines der Völker, die eine ſemitiſche Mundart ſprachen, nämlich die Kanaanäer, in der altteſtamentlichen Genealogie nicht von Sem, ſondern von Ham abgeleitet wird. Da es indeſſen nicht gelungen iſt, eine zutreffendere Benennung zu finden, und da es ſich bei ſo umfaſſenden Sprachgruppen überhaupt nicht um abſolut adäquate Namen handeln kann, wäre es unrichtig die allgemein acceptierte, kurze und praktiſche Bezeichnung aufzugeben. Nur darf, beſonders bei den hier in Frage kommenden Völkern, nicht vergeſſen werden, daß ſprachliche und genealogiſche Verwandtſchaft ſich nicht decken, wie ja z. B. gerade die israelitiſche Geſchichte lehrt, daß nicht nur ein primitiver Stamm, ſondern auch ein civiliſiertes Volk unter beſonderen Umſtänden eine andere Sprache annehmen konnte. Die Frage nach dem Urſitz des ſemitiſchen Völkerſtammes, wie auch nach der Verwandtſchaft der ſemitiſchen Sprachen mit anderen, beſonders mit dem Ägyptiſchen, iſt noch eine offene, die hier nicht behandelt werden ſoll. Dagegen iſt es, um das Hebräiſche näher charakteriſieren zu können, notwendig, einen Blick auf den ganzen Kreis der ſemitiſchen Mundarten und das Verhältnis der einzelnen Dialekte zu dem vorauszuſetzenden Urſemitiſchen zu werfen.

Die nächſten Verwandten der Sprache des israelitiſchen Volkes ſind das Moabitiſche, das, wie ſchon bemerkt, als damit weſentlich identiſch bezeichnet werden muß, und das Phöniziſche, das durch die in Phönizien ſelbſt, in Karthago und anderen phöniziſchen Kolonien, ſowie durch den Pönulus des Plautus bekannt iſt. Ohne jeden Zweifel haben aber auch die anderen im Oſt- und Weſtjordanlande wohnenden Stämme, z. B. die Ammoniter, Dialekte derſelben Sprache geſprochen, ſodaß man dieſen ganzen Kreis als den kanaanäiſchen (oder mittelſemitiſchen) Sprachzweig zuſammenfaſſen kann. Eine Vergleichung der phöniziſchen Inſchriften mit dem Hebräiſchen zeigt, daß dieſe Sprachen bei aller Ähnlichkeit ſich durch verſchiedene Dialektmerkmale unterſchieden, und aus Neh 13, 23 f. erfahren wir ausdrücklich, daß zur Zeit des Nehemias die Mundarten ſo ſcharf ausgeprägt waren, daß die jüdiſchen Kinder, deren Mütter Nicht-Jüdinnen waren, nur Asdoditiſch, Ammonitiſch, Moabitiſch u. ſ. w., und nicht Judäiſch (Hebräiſch) ſprechen konnten. — Dem kanaanäiſchen Zweige ſchließt ſich zunächſt der aramäiſche an, deſſen urſprüngliche Geſchichte ganz dunkel iſt, der uns aber ſpäter in reich entwickelten Ausgeſtaltungen vorliegt. Eine Reihe aramäiſche Inſchriften und ſonſtige Aufzeichnungen laſſen ſich wegen einiger eigentümlicher Lautverſchiebungen als eine ſelbſtſtändige „altaramäiſche" Gruppe ausſondern. Die übrigen Denkmäler zerfallen in ſprachlicher Beziehung in zwei Gruppen, eine weſt- und eine oſtaramäiſche. Zur weſtaramäiſchen gehören die Mundarten der Bewohner Paläſtinas in ſpäterer Zeit (Juden, Samaritaner und Chriſten), der Nabatäer, eines in die Gegenden öſtlich und ſüdlich von Paläſtina eingewanderten Stammes, und der Palmyrener. Oſtaramäiſche Dialekte ſind dagegen die Mundarten der babyloniſchen Juden und der Mandäer und die ſogenannte „ſyriſche Sprache", eigentlich der Dialekt von Edeſſa, in dem eine umfangreiche chriſtliche Litteratur geſchrieben wurde. Sämtliche aramäiſche Dialekte wurden durch die muhammedaniſche Eroberung zurückgedrängt, und haben ſich nur in ſpärlichen Reſten erhalten, das Weſtaramäiſche auf dem Antilibanos, das Oſtaramäiſche am oberen Tigris und am Urmijaſee. — Ein dritter großer Zweig, der ſüdſemitiſche, umfaßt das Arabiſche im engeren Sinne (d. h. das klaſſiſche Arabiſch, das durch Muhammed eine weltgeſchichtliche Bedeutung gewann, und mehrere arabiſche Volksdialekte), die ſüdſemitiſchen Mundarten der Sabäer, Minäer u. a. und die Sprache der nach Oſtafrika ausgewanderten Semiten, d. h. die Geezſprache oder das eigentliche Äthiopiſch, das im alten akſumitiſchen Reiche geſprochen wurde, die Tigre- und Tigrinadialekte, und das ſtark entſtellte Amhariſch. — Endlich bildet die durch die Entzifferung der Keilinſchriften für die Wiſſenſchaft gewonnene babyloniſch-aſſyriſche Sprache einen vierten Zweig, den man das Oſtſemitiſche nennen kann. — Die kanaanäiſchen und aramäiſchen Sprachen ſtehen einander verhältnismäßig nahe, ſo daß man ſie dem Südſemitiſchen als Einheit gegenüberſtellen kann; auch haben ſie einige Berührungspunkte mit dem Aſſyriſch-babyloniſchen, weshalb man auch eine Zweiteilung der ſemitiſchen Sprachen in zwei Hauptgruppen, das Nordſemitiſche (im weiteren Sinne im Gegenſatz zum eigentlichen Nordſemitiſchen, d. h. zum Aramäiſchen) und das Südſemitiſche, vorgeſchlagen hat.

3. Die verſchiedenen ſemitiſchen Sprachen weiſen auf eine gemeinſame Wurzel zurück, die man das Urſemitiſche nennt. Von einer wirklichen Rekonſtruktion dieſer Sprache kann keine Rede ſein, aber in vielen Fällen iſt es möglich, die abweichenden Formen der

einzelnen Dialekte auf eine Grundform zurückzuführen, von der ſie alle abgeleitet werden können, und die man alſo als annäherungsweiſe urſemitiſch betrachten kann. Von dieſem urſprünglichen Gemeingut haben alle ſemitiſchen Dialekte in größerem oder geringerem Umfange und in mehr oder weniger modifizierter Geſtalt Überreſte erhalten, relativ am meiſten das durch ſeinen reichen Konſonantenbeſtand, einfachen und durchſichtigen Vokalismus und großen Formenreichtum ausgezeichnete Arabiſch. Allerdings iſt man in der Identifizierung des Arabiſchen mit dem Urſemitiſchen öfters zu weit gegangen, aber trotzdem ſteht es feſt, daß das Arabiſche bei den Sprachvergleichungen unter den ſemitiſchen Sprachen die relativ größte Hilfe leiſtet. Unter den gemeinſamen Eigentümlichkeiten der ſemitiſchen Sprachen, die folglich auch dem Hebräiſchen einen weſentlichen Teil ihres Charakters verliehen haben, ſind hauptſächlich folgende Punkte hervorgetreten. Das Konſtitutive der Wurzeln beſteht in einer Kombination von Konſonanten, und zwar herrſchte ſchon ehe das Urſemitiſche ſich in verſchiedene Zweige ſpaltete, durchgängig das Geſetz, daß eine Wurzel aus drei Konſonanten gebildet wurde, ſo daß die aus einer früheren Periode herrührenden zwei konſonantiſchen Wurzeln entweder einen dritten Konſonanten aufnahmen, oder wenigſtens durch Verdoppelung eines Buchſtaben oder durch Dehnung eines Vokals dem Dreiradikalismus näher gebracht wurden. Die Wurzeln, die mehr als drei Buchſtaben enthalten, ſind auf ſekundäre Weiſe aus den drei- oder zweiradikalen entſtanden. Aus dieſen natürlich nur in abstracto exiſtierenden Wurzeln werden die lebenden Formen durch wechſelnde Vokaliſation oder durch Hinzufügung beſtimmter Silben gebildet. Mit dieſem eigentümlichen Sprachbau hing es zuſammen, daß die ſemitiſche Schrift urſprünglich nur das konſonantiſche Gerippe angab, aus dem erſt der Leſer, vom Zuſammenhange geleitet, durch Ergänzung der Vokale die lebendige Rede ſchaffen mußte. Aus den Wurzeln wird ein umfangreiches, fein und ausdrucksvoll gegliedertes Syſtem von Verbal- und Nominalformen gebildet, deſſen volle Entwickelung bei jeder Wurzel in abstracto möglich iſt, das aber durch den Sprachgebrauch begrenzt wird. Dagegen fehlt den ſemitiſchen Sprachen die Fähigkeit, durch Kompoſition neue Nomina oder Verba zu bilden. Die Nominal- und Verbalbildungen durchkreuzen ſich vielfach, indem aus den Nominibus viele denominierte Verba, und aus den abgeleiteten Verbalformen neue Nomina gebildet werden. Die Verba ſind in temporeller Beziehung unvollkommen entwickelt, da ſie zur Bezeichnung einer Handlung nur zwei Anſchauungsformen beſitzen, eine, die die Handlung als vorliegendes Faktum, und eine, die ſie als Gegenſtand fortdauernder Wahrnehmung ausdrückt. Die modalen Färbungen ſind ausſchließlich mit der zweiten Verbalform verknüpft. Das Genetivverhältnis wird durch eine eigentümliche, von den Flexionsendungen unabhängige, enge Verbindung der beiden Glieder ausgedrückt. Die perſönlichen Pronomina wurden als Genetiv mit dem regierenden Nomen, als Akkuſativ mit dem Verbum enklitiſch verbunden. Von den Geſchlechtern werden nur zwei, Maskulinum und Femininum, unterſchieden, von den Zahlen dagegen drei, von denen jedoch der Dualis weniger lebenskräftig iſt. Die Syntax hat einen einfachen, primitiven Charakter. So werden z. B. die Relativſätze als Sätze von gewöhnlicher Form dem zu beſchreibenden Worte in einfacher Appoſition beigeordnet. Sehr eigentümlich und verwickelter als in anderen Sprachen iſt die Konſtruktion der Zahlwörter.

4. Innerhalb der ſemitiſchen Sprachen bezeichnet das Hebräiſche ungefähr die Mitte zwiſchen dem Arabiſchen und dem Aramäiſchen. Von den urſprünglichen Vokalen, die im Arabiſchen noch bewahrt ſind, hat es mehrere verloren, iſt aber nicht ſo vokalarm wie das Aramäiſche, namentlich weil es im ſtande iſt, das a in offener Silbe vor dem Hauptton feſtzuhalten. Die alten Kaſusendungen der Nomina, die im Aramäiſchen gänzlich fehlen, finden ſich im Hebräiſchen nur als ſpärliche, meiſtens bedeutungsloſe Überreſte. Die durch beſondere Vokaliſation gebildeten Paſſivformen, von denen im Aramäiſchen nur in den älteſten Dialekten Spuren nachgewieſen werden können, ſind im Hebräiſchen noch lebendig; doch iſt bei der erſten Konjugation das wirkliche Paſſivum ſchon durch ein Reflexiv erſetzt. Ähnlich verhält es ſich mit dem im Aramäiſchen äußerſt ſeltenen juſſiviſchen Modus, der im Hebräiſchen in mehreren Fällen noch gebildet wird. Von den urſprünglichen Konſonantlauten ſind einige zuſammengefallen; doch gilt dies zunächſt nur von der Schrift, und wenigſtens bei ז läßt es ſich durch die griechiſche Transſkription beweiſen, daß die Israeliten in der Ausſprache einen ſtärkeren und einen ſchwächeren Laut unterſchieden. Wie im Aramäiſchen werden die Buchſtaben ת ס כ ד ג ב teils hart (als Explosive), teils weich (als Spiranten) ausgeſprochen. In ſyntaktiſcher Beziehung hat das Hebräiſche ſich auf dem altertümlich primitiven Standpunkt erhalten und kennt keine umfangreichen und künſtlich gebildeten Perioden. Die Sätze werden in der Regel durch ein ein-

faches „und“ verbunden, das für uns die verſchiedenſten logiſchen Bedeutungen haben kann. „Du ſollſt ſie verfolgen und ſie einholen und ihnen ſagen“ bedeutet für uns „und wenn du ſie einholſt, ſollſt du ihnen ſagen“. In „nicht helfen die Schätze der Gottloſigkeit, und die Gerechtigkeit errettet vom Tode“ erſetzen wir es durch ein „aber“. In „er hatte kein Ausſehen, und wir hatten ihn betrachtet“ bedeutet es, was im entgegengeſetzten Falle geſchehen wäre u. ſ. w. Die geſchichtliche Erzählung ſetzt ſich meiſtens fort mit einem „und es geſchah, daß“, die Zukunftsſchilderung mit einem „und es wird geſchehen, daß“. Doch hat gerade der unendlich häufige Gebrauch des „und“ einige ausdrucksvolle Konſtruktionsnuancen hervorgerufen, die wohl allgemein ſemitiſche Wurzeln haben, aber doch im Hebräiſchen beſonders fein entwickelt ſind. Den kanaanäiſchen Dialekten überhaupt eigentümlich iſt der konſekutive Gebrauch des „und“, wodurch ſich eine Reihe von Sätzen einem anfänglichen Satze anſchließen und durch ihn temporal beſtimmt werden. Sonſt ſind die Partikeln ſchwach entwickelt und häufig mehrdeutig, vgl. z. B. כִּי, das je nach dem Zuſammenhange die Bedeutungen: ſo, daß, denn, weil, wenn, wenn auch, ſondern, haben kann. Nicht ſelten iſt deshalb für uns die Verbindung zweifelhaft, z. B. ſchon im erſten Verſe der Geneſis, deſſen Konſtruktion immer noch ſtreitig iſt, ganz beſonders aber in Schriften, die, wie das Buch Hiob, durch eine ſcharf accentuierende, leidenſchaftlich erregte Rezitation ergänzt werden müſſen um Leben zu gewinnen. Am wenigſten iſt die Sprache geeignet, einem abſtrakten, reicher gegliederten Gedankengange Ausdruck zu geben, was eine Schrift wie das Buch Koheleth deutlich lehrt. Dagegen verſteht es die hebräiſche Sprache, auf eigentümlich ſchöne, einfache und doch wirkungsvolle Weiſe zu erzählen, und unerreicht ſteht ſie da als Darſtellungsmittel der bald tief und innig bewegten, bald erhabenen religiöſen Poeſie und der von den Propheten geſchauten, in raſchem Wechſel auf einander folgenden Bilder.

5. Schon ehe die Iſraeliten in das Oſt- und Weſtjordanland einwanderten, wurden hier kanaanäiſche, mit dem Hebräiſchen aufs nächſte verwandte Dialekte geſprochen. Das geht teils aus den Orts- und anderen Eigennamen hervor, teils wird es durch die intereſſanten kanaanäiſchen Gloſſen in den Tell-el-Amarnabriefen bewieſen. Ob die Iſraeliten ſelbſt ſchon bei der Einwanderung einen verwandten Dialekt ſprachen (den ſie z. B. bei ihrem ſpäteren Aufenthalte im Lande könnten übernommen haben), oder ob ſie erſt nach der Anſiedelung die Sprache der Landesbewohner annahmen, iſt eine ſchwierige Frage, die ſich mit dem vorhandenen Materiale nicht ſicher beantworten läßt. Nachher blieb das Hebräiſche bis zum Exile ohne jede Störung die Sprache des Volkes. Aber auch im Exile und nach der Rückkehr fuhr man fort Hebräiſch zu reden und zu ſchreiben, wie teils die erhaltenen Litteraturwerke, teils Nehemias Eifer für die Reinheit der Sprache bei den jüdiſchen Kindern beweiſt. Dagegen begann in der folgenden nacheriliſchen Zeit die hebräiſche Sprache allmählich von einer anderen, der aramäiſchen, die nach Jeſ 36, 11 früher der Menge des Volkes ſchwer verſtändlich geweſen war, verdrängt zu werden. Die Veranlaſſung zu dieſer merkwürdigen Änderung, die um ſo auffälliger iſt, als ſie nicht die Folge einer kriegeriſchen Invaſion war, iſt in der Verbreitung des Aramäiſchen als Regierungs- und Verkehrsſprache des Perſerreiches zu ſuchen. Dieſer expanſiven Kraft unterlagen ſchließlich die verſchiedenen Sprachen der kleinen paläſtiniſchen Stämme und ſo auch das Hebräiſche, wie es ſcheint ohne Proteſt von ſeiten der ſtrengeren Richtung, ja vielleicht mit ihrer Billigung, weil die überlieferte Litteratur dadurch an Heiligkeit gewinnen mußte. Das erſte Zeugnis dieſer Änderung haben wir in der wahrſcheinlich im 4. Jahrhunderte geſchriebenen aramäiſchen Quelle, die vom Verfaſſer des Esrabuches (4, 8 ff.) aufgenommen worden iſt. In dem ſpäteren, im 2. Jahrhunderte verfaßten Danielbuche iſt ein größerer Teil aramäiſch geſchrieben (ſ. d. A. Daniel Bd IV S. 451, 25). Zur Zeit Chriſti herrſchte, wie das NT lehrt, das Aramäiſche als die eigentliche Volksſprache der Juden und hielt ſich dann als ſolche, bis nach der muhammedaniſchen Okkupation das Arabiſche eindrang. Nichtsdeſtoweniger wurde in der nacheriliſchen Zeit fortwährend in bedeutendem Umfange hebräiſch geſchrieben. So iſt die eine Hälfte des Buches Daniel in der alten Sprache abgefaßt, und ohne Zweifel ſind einige der kanoniſchen Pſalmen erſt im 2. Jahrhundert v. Chr. entſtanden. Daß die Grundſprache des Sirachbuches die hebräiſche war, iſt jetzt durch die gefundenen Bruchſtücke des Grundtextes beſtätigt worden. Dasſelbe gilt aber ſicher auch vom 1. Makkabäerbuche, von den im letzten vorchriſtlichen Jahrhunderte entſtandenen Pſalmen Salomos und von den verſchiedenen Apokalypſen, die unter dem Namen berühmter Männer aus der alten Geſchichte erſchienen, wie das Buch Henoch, die Apokalypſe Baruchs, das Jubiläenbuch, und, wie Wellhauſen auch ſprachlich nachgewieſen hat, das 4. Buch Esra, während es dagegen bei Erzählungen wie Tobith und Judith

zweifelhaft ſein mag, ob ſie hebräiſch oder aramäiſch geſchrieben waren. Da mehrere dieſer Schriften nicht für die Gelehrten allein, ſondern für das Volk beſtimmt waren, beweiſen ſie, was auch an und für ſich das natürliche iſt, daß das Eindringen des Aramäiſchen zunächſt eine Periode der Zweiſprachigkeit herbeiführte, in welcher größere Kreiſe des Volkes noch Hebräiſch ſprechen und verſtehen konnten. Dieſe Kreiſe wurden aber immer kleiner, was unter anderem zur Folge hatte, daß in den Synagogen die Vorleſung der heiligen Schriften von einer aramäiſchen Überſetzung begleitet werden mußte. Auf dieſe Weiſe wurde das Hebräiſche allmählich eine Sprache der Gelehrten, d. h. eine künſtliche Sprache, die nicht mehr im ſchöpferiſchen Sprachbewußtſein des Volkes ihre Wurzeln hatte. So in der Miſchna und den älteſten Midraſchim, wo jedoch einzelne in der Bibel nicht vorkommende Ausdrücke und Bildungen zeigen, daß nicht alle Bildungstriebe vollſtändig erloſchen waren, was wohl auch damit zuſammenhängt, daß die aramäiſche Volksſprache allerlei hebräiſche Beſtandteile aufgenommen hatte; vgl. die intereſſante Erzählung Roš haŝana 26, b, wonach das Wort מאמא Jeſ 14, 23 den Gelehrten unverſtändlich war, bis ſie es ein Dienſtmädchen anwenden hörten. Die Sprache, die die rabbiniſchen Gelehrten ſpäter ſchrieben, hat dagegen für die Geſchichte des Hebräiſchen ſo wenig Bedeutung wie das Latein der Gelehrten für die Geſchichte des Lateins. Das Neue, das wir hier treffen, iſt auf ganz unorganiſche Weiſe fremden Sprachen und Ideenkreiſen entnommen.

6. Da das Kanaanäiſche in verſchiedene Dialekte geſpalten war, und da die Israeliten aus verſchiedenen Stämmen beſtanden, die verhältnismäßig weit von einander und unter verſchiedenen natürlichen Bedingungen wohnten, gehen wir an das AT mit der Erwartung, verſchiedene Dialektfärbungen zu treffen. Noch mehr muß man vermuten, daß eine Litteratur, die gegen ein Jahrtauſend umfaßt, in ihren älteſten und jüngſten Beſtandteilen ein ſehr verſchiedenes Gepräge haben muß. Wenn indeſſen beide Erwartungen nur in beſchränktem Umfange in Erfüllung gehen, hat dies vor allem ſeinen Grund darin, daß wir kein wirkliches Bild der alten geſprochenen Sprache vor uns haben, ſondern nur eine authentiſche graphiſche Darſtellung ihres Konſonantenbeſtandes. Und ſelbſt dieſer fehlt es nicht nur, wie ſchon bemerkt worden iſt, in einzelnen Fällen an feineren Unterſcheidungszeichen, ſondern wir müſſen auch, wie die parallelen Textabſchnitte (z. B. Pſ 18 und 2 Sa 22) zur Genüge lehren, mit der Möglichkeit rechnen, daß allerlei Eigentümlichkeiten und Feinheiten in den ſpäteren Abſchriften verwiſcht ſein können. Die Vokaliſation des Textes dagegen, ſo unſchätzbar ſie auch in ſprachlicher und exegetiſcher Beziehung iſt, giebt uns nur ein Bild der uniformierenden traditionellen Ausſprache des Hebräiſchen, in der viele archaiſtiſche und mundartliche Eigenheiten ſich ſchon längſt aufgelöſt hatten. Einen poſitiven Beweis hierfür haben wir in den oben erwähnten kanaanäiſchen Gloſſen der Tell-el-Amarnabriefe und in den transſkribierten israelitiſchen Eigennamen der aſſyriſchen Inſchriften, die durchgängig eine altertümlichere Vokaliſation darbieten als die maſſorethiſche. Und ſelbſt die Orthographie des Konſonantentextes führt zu demſelben Reſultate z. B. in der Benutzung des Buchſtaben א, die eine Zeit vorausſetzt, wo dieſer Laut in weit größerem Umfange geſprochen wurde, als in der vorliegenden traditionellen Ausſprache. Nichtsdeſtoweniger laſſen ſich ſelbſt mit dieſen begrenzten Mitteln ſowohl hinſichtlich der Dialekt- als der Zeitunterſchiede mehrerer Thatſachen von Bedeutung feſtſtellen. Daß das Hebräiſche verſchiedene Dialekte beſaß, wird in dem AT ausdrücklich erwähnt. Aus Ri 12, 6 erfahren wir, daß die Ephraimiten das שׁ in שִׁבֹּלֶת als ס ausſprachen, ſo daß die Gileaditen ſie daran erkennen konnten. Dagegen iſt es unſicher, ob das Wort קוֹל Ri 18, 3 Mundart bedeutet. Wenn nun in litterariſchen Erzeugniſſen der Nordſtämme eigentümliche Erſcheinungen vorkommen, wie z. B. das relative שׁ im Deboraliede, dürfen wir alſo mit Sicherheit beſondere Dialektfärbungen darin ſuchen. Bei weitem wichtiger iſt die Frage nach den Änderungen, denen die hebräiſche Sprache im Laufe der Zeiten unterworfen geweſen iſt. Vergleicht man das Deboralied mit den jüngſten altteſtamentlichen Schriften aus dem 2. Jahrhundert v. Chr., ſo ſieht man, ſelbſt mit dem oben erwähnten Vorbehalte ſofort, daß der Unterſchied lange nicht ſo groß iſt wie etwa der zwiſchen einer deutſchen Schrift aus dem 9. und einer aus dem 19. Jahrhundert. Aber trotzdem läßt es ſich in mehreren Beziehungen konſtatieren, daß die hebräiſche Sprache eine Geſchichte gehabt hat. Ein beſonders inſtruktives Beiſpiel enthält das Buch Koheleth, das, wie namentlich Delitzſch nachgewieſen hat, in ſprachlicher Beziehung ſchon an der Grenze des Neuhebräiſchen ſteht. Ein ſehr eigentümliches ſprachliches Gepräge hat auch der hebräiſche Teil des Buches Daniel. Bei anderen ſicher ſpäten Schriften wird jedoch die Änderung der Sprache dadurch paralyſirt, daß die Verfaſſer den alten klaſſiſchen Stil nachgeahmt haben, was auch

von den hebräiſchen Bruchſtücken des Buches Sirach gilt, die wohl einige neuhebräiſche Wörter enthalten, aber ſonſt eine ziemlich reine Diktion darbieten. Ja einige der ſpäteren Dichter ſuchen mit Vorliebe archaiſtiſche Formen und Wendungen hervor um die poetiſche Wirkung ihrer Schriften durch dieſen Schmuck zu erhöhen. Gehen wir zu einer etwas früheren Zeit zurück, ſo zeigen die Schriften aus den letzten Zeiten vor dem Exile und aus dem Exile ſelbſt, daß die reichere Entwickelung der Litteratur eine fließendere und durchſichtigere Sprache geſchaffen hatte als die, die wir z. B. bei den älteſten Propheten treffen. Auch kommen in dieſen und den folgenden Zeiten die häufiger werdenden Aramaismen in Betracht, z. B. die Vorliebe für Nominalbildungen auf ût oder die Einführung des Objektes durch לְ — wobei allerdings nicht überſehen werden darf, daß ſchon beim Elohiſten Aramaismen wie טִיחַ (für צִיחַ) und חָדָה, ſich freuen, gelegentlich vorkommen. Von anderen Einzelheiten können beiſpielsweiſe folgende erwähnt werden. Von den beiden Formen für das Pronomen 1. Perſ. kommt in den älteren Schriften meiſtens אָנֹכִי, in den jüngeren meiſtens אֲנִי vor. Statt רַבָּה ſchrieb man in den ſpäteren Zeiten רַבּוֹ. Das in dem Kompoſitum עֶשְׂתֵּי עָשָׂר vorkommende Zahlwort עֶשְׂתֵּי ſcheint erſt aus der Berührung mit dem Babyloniſchen herzurühren. Die Pluralform אִישִׁים iſt eine ſpäte Neubildung für אֲנָשִׁים. Für לָקַח אִשָּׁה ſagte man ſpäter נָשָׂא אִשָּׁה u. ſ. w.

7. Die Geſchichte des hebräiſchen Sprachſtudiums beginnt im allgemeinſten Sinne ſchon zu der Zeit, da das Hebräiſche aufhörte Volksſprache zu ſein. Dieſer Zuſtand trat etwas früher für die in der Diaſpora lebenden Juden ein, inſofern ſie die Sprache ihrer Umgebung annahmen und das Hebräiſche vergaßen. Bei den helleniſtiſchen Juden führte dies zur Abfaſſung einer griechiſchen Überſetzung des ATs, an der wir die Sprachkenntniſſe und das Textverſtändnis der Vertenten meſſen können. Die Übertragung, die bei den verſchiedenen Büchern von verſchiedenen Händen herrührt, iſt ſehr ungleich ausgefallen. Einige haben die ſchwierige Aufgabe auf bewunderungswürdige Weiſe gelöſt; andere dagegen waren ihr ſehr wenig gewachſen, z. B. der Überſetzer des Jeſaja, der in dieſer Beziehung eine traurige Berühmtheit gewonnen hat. Und ſelbſt der Überſetzer des Buches Sirach mißverſtand an einigen Stellen ſeinen Großvater auf eine Weiſe, die zum Teil durch die Vieldeutigkeit des vokalloſen Textes entſchuldigt wird. Mehreren hebräiſchen Ausdrücken ſtanden die Überſetzer ratlos gegenüber, ja ab und zu begnügten ſie ſich mit einer einfachen Tranſkription des hebräiſchen Wortes in griechiſchen Buchſtaben. Weitere Zeugniſſe des Sprachverſtändniſſes bei den Helleniſten treffen wir in den häufigen Namendeutungen bei Philo und Joſephus, die ſich ſpäter in den bekannten Zuſammenſtellungen der Onomastica sacra fortſetzen. Währenddeſſen war auch in Paläſtina das Hebräiſche eine Sprache geworden, die erſt gelernt werden mußte. Dem Volke wurde, wie oben bemerkt, der alte Text in den Synagogen durch aramäiſche Interpretationen näher gebracht, deren litterariſche Früchte in den ſogenannten Targumen vorliegen. Im allgemeinen zeugen dieſe Übertragungen von einem guten Verſtändniſſe der hebräiſchen Sprache. Dasſelbe gilt auch von der ſyriſchen Überſetzung, von Aquila, Symmachus und von dem von jüdiſchen Lehrern inſtruierten Hieronymus, der außerdem häufig Tranſkriptionen hebräiſcher Wörter bringt, die für die Geſchichte der Ausſprache des Hebräiſchen wertvoll ſind. Von einer eigentlichen grammatiſchen Wiſſenſchaft iſt bei allen dieſen Schriftſtellern nicht die Rede. Ebenſowenig treffen wir eine ſolche in den talmudiſchen Schriften, obſchon dieſe einige Benennungen für die elementarſten grammatiſchen Grundbegriffe (wie Singularis und Pluralis, Maskulinum und Femininum, Präteritum und Futurum) und ein paar ſprachliche Erſcheinungen (die Lokativendung â und den Vokalanſtoß חטף) enthalten. Dagegen ſind die maſſorethiſchen Arbeiten mit Recht als die Wiege der hebräiſchen Grammatik bezeichnet worden. In dieſen Werken wurden nämlich verſchiedene Wortformen oder Wortverbindungen zuſammengeſtellt, die beſondere lautliche oder grammatiſche Erſcheinungen gemeinſam haben. Doch unterſcheiden ſie ſich dadurch von den eigentlich ſprachlichen Werken, daß die Maſſorethen nicht von ſprachlichem Intereſſe geleitet waren, ſondern nur die Feſtſtellung des richtigen Textes vor Augen hatten, weshalb ſie häufig ihre Verzeichniſſe nur nach rein äußerlichen Geſichtspunkten zuſammenſtellen, ſo daß grammatiſch ganz verſchiedene Formen, ja bisweilen hebräiſche und aramäiſche Wörter neben einander ſtehen. Eine grundlegende Bedeutung für die Grammatik gewannen die Maſſorethen aber dadurch, daß ſie ein ſehr feines und ausdrucksvolles Zeichenſyſtem für die überlieferte Vokaliſation des Konſonantentextes erfanden. Die wirkliche hebräiſche Sprachforſchung begann erſt, als die Juden in engere Berührung mit den Arabern kamen, indem teils die Bekanntſchaft mit den arabiſchen Grammatikern, deren Syſtem ſchon bei Sibawaihi (geſt. 796) im weſentlichen voll entwickelt vorliegt, teils die Übereinſtimmungen und Differenzen der beiden ſe-

mitiſchen Idiome befruchtend auf ſie einwirken mußten. Den Übergang zur eigentlichen Grammatik bildet der berühmte Maſſoreth am Anfang des 10. Jahrhunderts Aharon b. Moſche b. Aſcher in ſeinem Dikduke ha-teamim, in welchem ſehr viel grammatiſcher Stoff, wenn auch nicht in direkt grammatiſcher Form behandelt wird. Der erſte eigentliche Grammatiker iſt Saadja Gaon in Sura (geſt. 942), von deſſen ſprachlichen Werken jedoch leider nur ein kleiner Teil erhalten iſt. Der Einfluß der arabiſchen Sprachlehre iſt bei ihm überall deutlich, und er vergleicht bisweilen ausdrücklich die beiden Sprachen um auf die Verſchiedenheit aufmerkſam zu machen. Mit noch ſtärkerem Nachdrucke betonte der gleichzeitige Jehuda b. Koreiſch in Nordafrika die Bedeutung einer Vergleichung des Hebräiſchen mit dem Aramäiſchen und Arabiſchen in lexikographiſcher wie in grammatiſcher Beziehung. Um die Mitte des 10. Jahrhunderts verfaßte der ſpaniſche Jude Menachem b. Sarûk in hebräiſcher Sprache ein hebräiſches Lexikon mit einer grammatiſchen Einleitung. Sein Buch, das die hebräiſche Sprachlehre von der arabiſchen zu emanzipieren verſuchte, wurde von Dûnaſch b. Labrât ſcharf kritiſiert, wobei dieſer u. a. im Anſchluß an die Araber zu der wichtigen Erkenntnis der kranken (ſchwachen) Wurzeln gelangte. Dem bisherigen Ringen nach einem Verſtändnis der hebräiſchen Sprachbildungen machte Menachems großer Schüler, Jehuda Chajjug b. David (Abu Zakarja Jachja) um das Jahr 1000 durch ſeinen Nachweis der Geſetzmäßigkeit der Formen, namentlich der ſchwachen Verben ein Ende. Noch ſyſtematiſcher verfuhr Jona b. Gannâch (Abu-l-walid Merwan) in der erſten Hälfte des 11. Jahrhunderts. Unter den folgenden Grammatikern iſt neben dem Spanier Abraham ibn Ezra (geſt. 1167) vor allem der klaſſiſche Meiſter David Kimchi (geſt. 1235) in Frankreich zu erwähnen; ſein grammatiſch-lexikaliſches Werk Miklol (unter welchem Namen man übrigens meiſtens nur den erſten grammatiſchen Teil verſteht) iſt ein immer noch wertvolles Hauptwerk auf dieſem Gebiete. Auch Kimchis Vater Joſeph und ſein Bruder Moſe waren tüchtige Grammatiker (der letztgenannte vertauſchte das den Arabern entlehnte Muſterverbum פעל mit פקד, das ſich noch bei Pellican findet und in der That ſehr geeignet wäre, als Paradigma zu dienen). Ferner verdienen genannt zu werden Prophiat Duran (Iſaak b. Moſe Duran) am Ende des 14. Jahrhunderts und Elias Levita (geſt. 1549). Zu dieſer Zeit begannen die Humaniſten ſich unter jüdiſcher Anleitung mit dem Hebräiſchen zu beſchäftigen. Die erſten Bahnbrecher waren der Predigermönch Petrus Nigri (1477), der Prieſter Johannes Böhm (1490), der merkwürdige Autodidakt Konrad Pellicanus (1501—4) und Reuchlin (1506), deſſen Lehrer der Jude Obadja Sforno in Italien war. Den Abſchluß dieſer erſten Periode, in der die Chriſten ſich weſentlich damit begnügten, die jüdiſche Wiſſenſchaft zu reproduzieren, bezeichnen die lexikographiſchen und grammatiſchen Werke des älteren Buxtorf (geſt. 1629). Einen neuen Aufſchwung brachte das beſonders durch die Polyglottenbibeln veranlaßte Studium der anderen ſemitiſchen Dialekte, namentlich des Arabiſchen. Als Vertreter dieſer Epoche ſind u. a. de Dieu (geſt. 1642), Caſtellus (geſt. 1685), der große Leidener Gelehrte Albert Schultens (geſt. 1750) und N. W. Schröder (geſt. 1798) zu erwähnen, während dagegen Alting (geſt. 1679) und Danz (geſt. 1727) die Vergleichung der anderen Dialekte durch eine ſyſtematiſierende Reflexion erſetzen wollten. Außerdem iſt noch an die wertvollen lexikographiſchen Arbeiten von J. D. Michaelis (geſt. 1791) zu erinnern. Auf der Grundlage dieſer älteren Werke haben die Gelehrten des 19. Jahrhunderts weiter gearbeitet und eine Reihe von bedeutenden Werken geſchaffen, von denen hier nur die hervorragendſten Erwähnung finden können. Sehr viel verdankt die hebräiſche Wiſſenſchaft W. Geſenius (geſt. 1842), der in ſeinen lexikographiſchen Arbeiten neben der älteren Litteratur die anderen ſemitiſchen Dialekte in reichem Umfange und mit vielem Takte benutzte, während er in ſeiner Sprachlehre ſich weſentlich die Aufgabe ſtellte, die im AT vorkommenden Formen empiriſch zuſammenzuſtellen und ſie ſo weit wie möglich aus ihnen ſelbſt zu erklären. Dagegen ſuchte H. Ewald (geſt. 1875) in ſeiner ausführlichen Grammatik durch eine geniale, bisweilen aber geſuchte Reflexion tiefer in die Entwickelung der Sprache einzudringen und die dabei wirkenden Faktoren aufzudecken. Der mehr empiriſchen Methode des Geſenius ſchloß ſich, mit dem Streben nach größter Ausführlichkeit, Böttcher (geſt. 1863) an, während Olshauſen (geſt. 1882) der hebräiſchen Grammatik durch eine durchgeführte, oft aber zu einſeitige Zurückführung auf das Arabiſche eine feſte Methode zu geben beſtrebt war. Vorſichtiger und treffender iſt die Reduktion der hebräiſchen Formen auf ihre Grundformen von Stade ausgeführt, der ſelbſt ſeine Formlehre als eine Syntheſe von den Syſtemen Ewalds und Olshauſens bezeichnet. Das umfangreiche grammatiſche Werk von König ergänzt die übrigen Sprachlehren auf wertvolle Weiſe durch ſeine außerordentlich gewiſſenhafte Statiſtik und die eingehende Diskuſſion der einzelnen Probleme und der vorgeſchlagenen Löſungsverſuche. Die

Lexikographie iſt von dem Wörterbuch von Siegfried und Stade und dem noch nicht vollendeten engliſchen Werke von Brown, Driver und Briggs vertreten. An dieſe verſchiedenen Hauptwerke reihen ſich neben verſchiedenen Schulgrammatiken, worunter mehrere vortreffliche, eine große Menge von Monographien, die einzelne Probleme mit den Mitteln und der Methode der modernen Sprachwiſſenſchaft behandeln. Beſonders hervorzuheben ſind die Darſtellungen der ſemitiſchen Nominalformen von de Lagarde und Barth, von denen namentlich der letztgenannte durch die Zuſammenſtellung der Nomina teils mit den Perfekt-, teils mit den Imperfektformen ein unzweifelhaft fruchtbares Prinzip zur Geltung gebracht hat. **Fr. Buhl.**

Hedberg, Fr. G. ſ. Bd III S. 326, 41—58.

Hedinger, Johann Reinhard, württ. Hofprediger, geſt. 1704. — Litteratur: Leichenpredigt von Joh. Friedr. Hochſtetter, Stuttg. 1705; Lebenslauf, von demſelben in H.s Andächtiger Herzensklang, 3. Aufl. Stuttg. 1713; Fiſchlin, Memor. theol. Wirt., Ulm 1710, Bd 2, S. 398; Alb. Knapp, in ſeiner Chriſtoterpe 1836, 269—330; derſ., altwürttemb. Charaktere, Stuttg. 1870, S. 4—51; Koch, Geſchichte des Kirchenlieds, 2. Aufl. Bd 2, 154 ff., 3. Aufl. Bd. 5, 36 ff.; J. Hartmann, in der AdB 11, 222 f.; derſ., Württ. KG, Calw und Stuttg. 1893, 488 f.

Hedinger iſt geboren in Stuttgart am 7. September 1664 als Sohn eines herzoglichen Kanzleiadvokaten, zeichnete ſich ſchon als Kind und Schüler durch ernſtes, frommes Streben aus und machte ſodann den gewöhnlichen Bildungsgang württembergiſcher Theologen. Nach ſeiner Studienzeit diente er zwei württembergiſchen Prinzen als Reiſeprediger und Sekretär in Frankreich und England, bereiſte auch ſpäter Norddeutſchland, Holland, Dänemark und Schweden, wobei er von engliſchen und deutſchen Gottesmännern, insbeſondere Spener, viel gelernt zu haben bekennt. 1692 war er als Feldprediger im Franzoſenkrieg thätig. Aber ſchon 1694 berief ihn der Landgraf von Heſſen-Darmſtadt als Profeſſor des Natur- und Völkerrechts nach Gießen, wo er vier Jahre im Segen wirkte, beſonders auch als Univerſitätsprediger für die Gemeinde. Dieſe Gießener Zeit war für ihn ſelbſt eine Zeit innerer Entſcheidung, ſofern er hier zu einem ernſten Chriſten im Sinn des Pietismus ausreifte; wie wenig einſeitig dieſer Pietismus aber war, zeigt die Thatſache, daß er als Gegner des Pietismus galt, weil er gegen krankhafte Auswüchſe desſelben mutig kämpfte. Allein ſchon 1698 rief ihn das Vaterland wieder zurück: Herzog Eberhard Ludwig machte ihn zu ſeinem Hofprediger und Beichtvater, womit zugleich ein Sitz im Konſiſtorium und die Würde des Propſtes des früheren Kloſters Herbrechtingen verbunden war. Die Stellung an dem leichtfertigen Hof des jungen, franzöſiſchem Leben zugeneigten Herzogs war für den tiefernſten Mann keine leichte. Schon in ſeiner Antrittspredigt über Jer 17, 16 ſah er Schwierigkeiten und Konflikte voraus; er ſprach freimütig aus, er werde ſich die Freiheit, ſeine Pflicht ohne Anſehen der Perſon zu verwalten, durch keine Schreckniſſe gefangen nehmen laſſen, und bat ſich von ſeinem Fürſten die Gnade aus, „zu dero Thron und Fürſtenſtuhl hintreten und was dero zeitliches und ewiges Heil befördern kann, demütigſt erinnern zu dürfen“. Wie er gepredigt, ſo handelte er auch. Noch lange lebte im Munde des Württemberger Volkes Geſchichten davon fort, wie der hinreißend beredte, unerſchrocken freimütige Mann ſeinem Fürſten gegenübertrat in Geiſt und Kraft des Täufers Johannes: wie er einmal ſelbſt durch die gekreuzten Gewehre der Wachen hindurch, die der Herzog, um ihn fernzuhalten, aufgeſtellt, ſich den Weg zu demſelben bahnte, wie er ein andermal, als derſelbe am Sonntagmorgen vor dem Gottesdienſt einer Dame zu lieb ausfahren wollte, vor dem Schloßportal ſich ihm im Amtsornat in den Weg ſtellte und dem auf ſeine Vorſtellungen finſter dreinſchauenden Fürſten zurief: „Wenn Ew. Durchlaucht mit einem Käpplein voll Blut gedient iſt, ſo fahren ſie nur zu, ich fürchte den Tod nicht!“ Gleich mutig zeigte er ſich den laſterhaften Höflingen gegenüber, ja ſelbſt ſeine älteren Kollegen im Konſiſtorium wußte er von der Schmählichkeit der Annahme von Geſchenken aus der Hand von Bewerbern um Pfarrſtellen zu überzeugen und es iſt glaubhaft verbürgt, daß dieſes von denſelben ihm übermittelte Geld den erſten Grundſtock zum Stuttgarter Waiſenhaus legte. Seine litterariſche Thätigkeit war ebenfalls von lange nachhaltiger Wirkung. Wir haben von ihm neben einigen Erbauungsbüchern einen „erklärten Katechismus Lutheri“, eine „kurze Anleitung, wie es mit einer nützlichen und erbaulichen Predigt zu halten ſei“; ſein Hauptwerk iſt eine Überſetzung des Neuen Teſtaments „mit ausführlichen Summarien, richtigen Konkordanzen, nötigen Auslegungen der ſchwerſten Stellen aus Luthers Randgloſſen und anderer bewährten Lehrer Anmerkungen genommen, auch mit Nutzanwendungen reichlich verſehen“, die oftmals auf-

gelegt wurde und besonders dadurch Aufsehen erregte, daß der Verf. da und dort der lutherischen Übersetzung zu widersprechen wagte. Dieselbe edle Freisinnigkeit atmet auch seine Ausgabe der ganzen hl. Schrift „mit praktischen Summarien, sehr vielen Parallelen, weitläufigen Vorreden, neuen Landkarten, kurzer Zeitrechnung und Harmonie der Evangelisten, Erklärung vieler unbekannten deutschen Wörter und saubern Kupfern". Beide Werke waren vor allem durch die kernigen, schlagenden Anwendungen, mit denen der Verf. die Sünden der Welt, besonders die Gebrechen des geistlichen Standes straft, zu ihrer Zeit sehr geschätzt und sind noch heute schätzenswert. Auch als Liederdichter hat H. einen Namen. Er dichtete 49 Lieder, von denen 19 in dem von ihm bearbeiteten Gesangbuch „Andächtiger Herzensklang in dem innersten Heiligtum Gottes" (Stuttg. 1700, 2. Aufl. 1705, 3. Aufl. 1713), 30 in seinem „Passionsspiegel" (Stuttg. 1702, 2. Aufl. 1716) stehen; die bekanntesten sind: Das, was christlich ist, zu üben; Welch eine Sorg' und Furcht. Erst vierzig Jahre alt, starb H. an einem hitzigen Fieber nach 14tägiger Krankheit einen schönen christlich-freudigen Tod am 28. Dezember 1704, eine Prophetengestalt von glühendem Eifer, unbestechlichem Wahrheitsernst und doch voll priesterlich-fürbittender Milde.

Hermann Rosapp.

Hedio, Kaspar, gest. 1552. — Litteratur: Adamus, Vitae theologorum germanorum 1619; C. Spindler, Hédion, essai biographique et littéraire, 1864; C. Himmelheber, C. H. Ein Lebensbild aus der Reformationsgeschichte, 1881; ferner die allgemeinen, die Straßburgische Reformation betreffenden Geschichtswerke von Jung 1830 und Röhrich 1830, wie auch Baum: Capito und Butzer, 1860; Die politische Korrespondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, bis 1545 3 Bde (1882—1898); Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten des Zeitalters der Reformation mit Herzog Albrecht von Preußen, 1841, S. 297—335; C. Varrentrapp, Brants Beschreibung von Deutschland und ihre Veröffentlichung durch C. H. (Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins XI, 1896, S. 288—308); A. Erichson, Das theol. Studienstift Collegium Wilhelmitanum zu Straßburg 1544—1894 (mit dem Portrait Hedios nach dem Skizzenbuch von Baldung Grün im Karlsruher Museum), Straßburg 1894.

Geboren im Jahre 1494 zu Ettlingen in der Markgrafschaft Baden, von wohlhabenden Eltern, die sich nach den einen Heyd, nach anderen aber Bock oder Böckel geschrieben haben sollen, wurde H. auf die Lateinschule von Pforzheim geschickt und bezog später die Universität Freiburg i. B., wo er während des Rektorats des späteren Straßburger Reformators Matthäus Zell Magister der Philosophie wurde und sich dem Studium der Theologie zuwandte. Von 1518 an studierte er in Basel, und trat daselbst in den geistlichen Stand ein, indem er Kaplan zuerst an St. Theodor und sodann an St. Martin wurde. Der Verkehr mit den gelehrten Männern dieser Stadt, besonders mit Capito, war für seine Geistesrichtung bestimmend. Unter dem Vorsitz dieses letzteren promovierte H. im Jahre 1519 zum Lizentiaten der Theologie, indem er 24 Thesen über die Eigenschaften Gottes und die Prädestination verteidigte (ein Exemplar dieser Thesen, in Plakatform gedruckt, findet sich noch in der Bibliothek des Collegium Wilhelmitanum zu Straßburg). Die meisten derselben sind abstrakter scholastischer Art, doch bekunden einige schon eine echt protestantische Position, so wenn H. erklärt: die Religion bestehe nicht in philosophischen Lehrmeinungen, noch in Dekreten der Päpste oder der Konzilien, sie sei eine Sache des Glaubens, dessen Autorität höher stehe als die des Papstes und der Kirchenversammlungen. Schon das Jahr vorher war er nach Maria-Einsiedeln gereist, um Zwingli zu hören. Eine Predigt desselben ergriff ihn aufs tiefste. Er hatte damals den Mut nicht, ihn anzusprechen, aber mit wachsender Begeisterung schaute er zu ihm auf und bald bat er in einem Brief, er sollte ihm erlauben sein Freund oder doch der Schatten eines Freundes zu sein. Als H. später zur Auslegung des Matthäus-Evangelium sich vom Zürcher Reformator Anleitungen und handschriftliche Aufzeichnungen erbat, fügte er, bescheiden und anerkennend, hinzu: Ich bin eben nur ein Nachahmer und am liebsten folge ich dir und Leuten deiner Art. Mit gleicher Begeisterung jubelte er Luther zu: „Du mußt voran, du unser Retter, und alle Kräfte wagen, daß uns das leichte und sanfte Joch Christi wieder überkomme. Sei du unser Führer, wir wollen dein geschlossenes Fähnlein sein, wenn anders unsere Dienste einigen Nutzen schaffen mögen" (Brief vom 23. Juni 1520).

Gegen Ende desselben Jahres wurde H. auf Capitos Empfehlung, der nach Straßburg übersiedelte, dessen Nachfolger als Hofprediger und geistlicher Rat des Kurfürsten Albrecht in Mainz. Da er hier aus seinen Gesinnungen kein Hehl machte, zog er sich die bittere Feindschaft der Geistlichkeit zu und folgte darum gerne, zumal ihm das

Leben am erzbischöflichen Hofe nicht den gewünschten Wirkungskreis bot, der Aufforderung des Straßburger Domkapitels, sich um die dereinst vom berühmten D. Johann Geiler innegehabte Prädikatur am Münster zu bewerben. Dieselbe wurde ihm nach gehaltener Probepredigt, trotz des Widerstands des Bischofs, auch zugesprochen. Ehe er sie im November 1523 übernahm, hatte H. noch in Mainz die theologische Doktorwürde erworben. War er auf die Bedingung eingegangen, „nicht auf lutherisch zu predigen", so stand er doch bald entschieden in der vordersten Reihe der Männer, die durch Wort und Schrift die Sache des Evangeliums in der Freien Reichsstadt förderten: „Ich wollte auch, so erklärte H., gar nicht Luthers Lehre predigen, sondern allein Gottes Wort, rein und klar." Der letzte unter den Geistlichen Straßburgs trat der umsichtige dreißigjährige Mann in den Stand der Ehe, und zwar ohne Einsprache seitens des Domkapitels: er ließ sich am 30. Mai 1524, zur großen Freude der Bürgerschaft, mit Margareta Trenz, der Tochter eines angesehenen Gärtners, trauen und besiegelte so die Lossagung von der römischen Kirche auch äußerlich.

Eifrigen Anteil nahm D. H. an den Kämpfen gegen das Mönchstum durch Disputationen und Schriften, wie überhaupt an allen Bestrebungen zur Durchführung der Reformation. Zu dieser Mitarbeit befähigte ihn seine „anmutige" Beredsamkeit, sein klarer Geist und ein hervorragendes organisatorisches Talent, das sich namentlich auf dem Gebiet des Unterrichtswesens kundthat. Bereits im Jahre 1525 wandte er sich mit Butzer und Capito an den Magistrat mit der Bitte, „Schulen aufzurichten, dieweil alles Gute daher fließt." Der Erfolg blieb nicht aus. Er selber war als akademischer Lehrer thätig, zuerst im Verein mit einigen seiner Kollegen und ohne besondern Auftrag; später, nachdem aus dem 1538 ins Leben gerufenen Gymnasium eine Hohe Schule sich entwickelt hatte, als Professor der Theologie: seine Vorlesungen umfaßten das Neue Testament, die Kirchenväter und die Geschichte. Besondere Fürsorge widmete H. dem materiellen Unterhalte der Lehrer und der Schüler aus den Einkünften alter Stiftungen und der aufgehobenen Klöster, wie auch der Überwachung der Studien und Sitten. Das Collegium pauperum oder Wilhemitanum, ein in den Räumen des Wilhelmerklosters im Jahre 1544 eingerichtetes und bis auf den heutigen Tag bestehendes theologisches Alumnat, verdankt ihm seine Gründung und erste Hausordnung. Ebenso sind eine geregelte Armenpflege, eine strengere Handhabung der Kirchenzucht, die Einführung eines Bettags (von 1532 an) vornehmlich ihm zuzuschreiben. Gleichwie der Münsterpfarrer Zell hielt er sich möglichst fern von den theologischen Lehrstreitigkeiten. Bezüglich derjenigen über das Abendmahl äußerte er sich, Ende 1534, dem Memminger Prediger Irenicus, seinem Jugendfreund, gegenüber: „Die Evangelisten und Paulus haben nur Erwähnung gethan dieses Mysteriums, aus Scheu, mehr als heilsam zu sagen. Es irrt, der klüger sein will als sie. In Summa, es ist sehr gefährlich, über göttliche Dinge zu disputieren . . . . Wäre ich mit Schnepf und Blaurer zusammengekommen, so würde ich jenen Worten widerraten haben: substantive, adjective, localiter, quantitative, qualitative; diese Redeweise ist nicht paulinisch. Welcher Laie kann das verstehen? . . . Auf beiden Seiten ist genug gestritten worden, leider zum großen Schaden der Kirche . ." Allen Gewaltmaßregeln gegen die Wiedertäufer ursprünglich abgeneigt, unterstützte H. doch späterhin Butzer aufs kräftigste, als von dieser Seite der Straßburgischen Kirche eine wirkliche Gefahr drohte.

Nach außen hin erstreckte sich seine Thätigkeit auf die badische Markgrafschaft, die Ortenau, das Kinzigthal, das Kurfürstentum Pfalz, die Grafschaft Hanau-Lichtenberg, das württembergische Gebiet im Oberelsaß, wo er allenthalben mithalf das Kirchen- und Schulwesen zu ordnen, Prediger und Lehrer anzustellen. Als der Kurfürst Hermann von Wied die Reformation in seinem Erzbistum einzuführen versuchte, wurde H. neben Butzer nach Bonn berufen (1543); die Kölnische Kirchenordnung ist mit sein Werk. Von seiner Hand liegt auch ein Gutachten vor (Articuli de reformatione in Gallia instituenda), als Antwort auf die von König Franz I. 1534 an protestantische Theologen ergangene Einladung, ihm Ratschläge für die Evangelisation Frankreichs zu erteilen: von den Straßburgern sollte er Melanchthon an den Pariser Hof begleiten, als die Sache sich zerschlug. Zu erwähnen ist endlich die Anwesenheit H.s auf dem Marburger Religionsgespräch 1529, worüber er eine ausführliche Relation hinterließ: Itinerarium ab Argentina Marpurgum super negotio Eucharistiae (veröffentlicht durch den Unterzeichneten in ZKG IV, 1880), sodann bei den Unionsverhandlungen von Worms (1540) und Regensburg (1541), und auf der Zusammenkunft der Württemberger und Straßburger Theologen in Dornstetten (1551) zur Revision der Augsburgischen Konfession, die man auf dem Konzil von Trient vorlegen wollte. Wahrlich der Beschäftigung genug!

Trotzdem fand H. noch Zeit, ſich gelehrten Studien und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten hinzugeben. Die Frucht derſelben war die Überſetzung einiger Traktate von Auguſtin, Ambroſius und Chryſoſtomus und der Geſchichtswerke des Euſeb, Hegeſippus und Sabellicus, auch von Cuſpinians Geſchichte der römiſchen Kaiſer, Platinas Leben der Päpſte u. a. Wie den Euſeb, ſo übertrug er frühere Weltchroniken ins Deutſche, verſah dieſelben mit Anmerkungen und führte ſie bis auf ſeine Zeit fort, hauptſächlich mit dem apologetiſchen Beſtreben, die Reformation geſchichtlich zu rechtfertigen. Wir nennen nur „Chronika der alten chriſtlichen Kirche aus Euſebio, Rufino, Sozomeno u. ſ. w. 1530.“ „Eine auserleſene Chronika von Anfang der Welt aus dem Lateiniſchen des Abts von Urſperg (einem antipäpſtlichen Werk aus dem 13. Jahrhundert) 1539, Publikationen, die bald viel geleſene Volksbücher wurden. Nicht mit Unrecht iſt H. als erſter proteſtantiſcher Kirchenhiſtoriker bezeichnet worden.

Sein Intereſſe für die Geſchichtswiſſenſchaft bekundete er noch auf andere Weiſe: er ſchärfte dem Feldprediger, der die Straßburger Truppen im Krieg gegen die Türken (1542) begleiten ſollte, in der ihm mitgegebenen „Inſtruktion“ ein, „er möge über ſeine Erlebniſſe Aufzeichnungen machen und dafür ſorgen, daß die Soldaten nicht in den alten Bibliotheken Ungarns, Thraciens und Griechenlands, und beſonders Konſtantinopels Verwüſtungen anrichteten, wie Deutſchland es im Bauernaufruhr erfahren.“ Wie hoch er die allgemeine Geiſtes- und Herzensbildung hielt, davon legt auch das Gutachten an den Pfalzgrafen Ott-Heinrich über die Gründung einer Bibliothek Zeugnis ab, in welchem H. dem Gedanken Ausdruck giebt, daß es „ein gemein nützlich Werk“ ſei, „neben einer Libraria hebräiſcher, griechiſcher und lateiniſcher Bücher eine deutſche Bibliothek für fromme und gottesfürchtige Bürger und Laien zu haben, zu der junge Mannsperſonen, auch junge Handwerksgeſellen auf die Sonntag und Feiertag offenen Zugang hätten und die Zeit, ſo ſie ſonſt in Wein- und Bierhäuſern, auf den Kegel- und Spielplätzen oder ſonſt an unehrlichen Orten üppig verzehren, zur Beſſerung und zu ihrer Seelen Heil anwendeten.“ Alſo bei H. ſchon der Gedanke von Volksbibliotheken. Nicht weniger bemerkenswert iſt, was Jakob von Gottesheim in ſeinem Diarium (veröff. in Mt d. Geſ. f. Erh. der geſch. Denkmäler, Straßburg 1898) über ihn berichtet: „1532. Dominica post Mathaei, Dr. Hedio gepredigt, es wäre Zeit, daß man die Türkiſch ſprach in der Stadt Straßburg lerne; denn ſoll man den Türken dieſen unſern Glauben bringen, müßte das geſchehen durch das Wort Gottes.“

In den Zeiten des Interims, deſſen Annahme H. eifrig ſich widerſetzte, blieb er feſt. Er ließ ſich nicht dazu bewegen, im Chorrock auf der Kanzel zu erſcheinen; „um nicht dadurch Tauſenden ein Ärgernis zu geben und ſein Gewiſſen zu beſchweren“, verzichtete er auf ſeine Stelle als Domprediger, weshalb ihn auch Katharina Zell mit dem „ſtandhaften alten Machabäus“ verglichen hat. Er wurde „Mittagsprediger“ an der von 1549 an den Evangeliſchen eingeräumten Kirche des Dominikanerkloſters. Seit Butzers Verbannung nach England war er Präſes des Kirchenkonvents und ſtand von den dereinſtigen Begründern der evangeliſchen Straßburgiſchen Kirche noch allein auf dem Plan, inmitten eines ſeiner zwingliſchen und verſöhnlichen Richtung abholden Predigergeſchlechts. Trotz der allmählich ſich einſtellenden Altersgebrechen blieb er ſeinem Wahlſpruch getreu: „Wur (werde) nit matt“, bis ihn die Peſt am 17. Oktober 1552 dahinraffte. „Er hinterließ, ſo ſchloß das ſpäter ihm von Cruſius geſetzte Epitaphium, bei Allen eine große Sehnſucht nach ihm“.

Außer den angeführten Publikationen verdienen noch folgende ſeiner Schriften Erwähnung: Ablehnung uff Cunrats Tregers Büchlin 1524; Von dem Zehnden 1524; Radtpredig 1534, Epitome in Evangelia et Epistolas 1537. Die Bibliothek des Antiſtitiums in Baſel und das Archiv des St. Thomasſtifts in Straßburg bewahren eine große Anzahl Briefſchaften oder Gutachten von ihm, die großenteils im Thesaurus epistolicus Baumianus (Straßburger Univerſitäts- u. Landesbibliothek) abſchriftlich vorliegen.

Alfred Erichſon.

Hedwig, die heilige, geſt. 1243. — Quellen: Chronica Polonorum in Script. rer. Siles. ed. Stenzel, Breslau 1835; C. Grünhagen, Regeſten in Cod. dipl. Sil.² VII, 1. 2; Joh. Dlugosch, Historia Polonica. Dobromili 1615 lib. VI. — Legenda major, nach einer compilatio des Ciſterzienſers Engelbert (Ende 13. Jahrh.) erweiternd überarbeitet, in zahlreichen Handſchriften (älteſte Anf. 14. Jahrh.) erhalten, gedruckt in Scriptores rer. Siles. ed. Stenzel II, Breslau 1839 p. 1—126, ſowie in AS mens. Okt. VIII, Brüſſel 1853. Ins Deutſche (caſtriert) überſetzt nach der Liegnitzer Handſchr. von J. G. Feige, Liegnitz 1836, und bei F. X. Görlich, Leben der h. H., II, Bresl. 1843,² 1854. Eine alte deutſche Hand-

ſchrift Daz leben sent hedewigis (Anf. 15. Jahrh.), in Schleuſingen, teilweiſe gedruckt von B. Obermann, Schleuſ. Gymn.-Progr. 1880. Eine Ueberarbeitung mit Zuſätzen und ſpäteren Erdichtungen in „Alhy hebet ſich an dy groſſe legende der heiligſten frawen Sandt hedwigis" Bresl. 1504 fol.; Neudruck 1631 durch G. Baumann; Legenda minor in Joh. Dlugosch, Vita beatissimi Stanislai . . Necnon legenda sanctorum Polonie, Hungarie, Bohemie, Moravie, Prussie et Silesie patronorum (Krakau 1465), gedr. Krakau 1511 Bl. 127b—131. dann in Adolf Ritter v. Wolfskron, Die Bilder der Hedwigslegende, Wien 1846 p. XLI bis LI (nach einer Hdſch. v. 1353). — Litteratur: Tugendreiches Leben . . der . . Hedwigis, Glatz 1686; Carolus Regent, Exempel, der Schleſier, Neiße 1723; Kurze Lebensbeſchreibung der h. . . Hedwigis,[3] Bresl. 1777; [5]1825 (darin gereimte „Tagzeiten" der h. H.); F. X. Görlich (ſ. o.); Auguſtin Knoblich, Lebensgeſch. der h. H., Breslau 1860 (die ausführlichſte, mit dem Anſpruch hiſtor. Forſchung auftretende hagiolog. Arbeit); ein Auszug daraus in Joſeph Jungnitz, Die h. H. Bresl. 1886. — Ferner zu vgl. Hormayr, Werke III, 230ff.; C. Grünhagen, Geſch. Schleſiens I, Gotha 1884, S. 45ff. 55ff.; Herm. Luchs, Ueber die Bilder der Hedwigslegende, Bresl. 1861; J. Jungnitz, Das Bresl. Brevier und Proprium, Bresl. 1893, S. 24ff.; derſ., Mart. von Gerſtmann, Bresl. 1898 S. 306 f.

Hedwig (Hadwigis) wurde ca. 1174 auf Schloß Andechs geboren als Tochter Bertholds IV., Grafen von Andechs und Herzogs von Meran (Dalmatien). Ihre Mutter war Agnes, Tochter des Markgrafen Dedo V. von Meißen. Von H.s Brüdern wurde Otto Herzog von Meran, Heinrich Markgraf von Iſtrien, Ekbert Biſchof von Bamberg, Berthold Patriarch von Aquileja. Von ihren Schweſtern heiratete Gertrud den König Andreas von Ungarn und wurde Mutter der hl. Eliſabeth (ſ. Bd V S. 310); Agnes ſchloß die hernach von Innocenz III. annullierte Ehe mit Philipp Auguſt von Frankreich; Mechtild nahm den Schleier und wurde Äbtiſſin in Kitzingen. Erzogen bei den Benediktinerinnen in Kitzingen wurde H. ſchon 12jährig (1186) mit Heinrich I., dem Bärtigen, von Schleſien vermählt, dem Sohne Boleslavs, der, damals noch ein Jüngling (geb. 1168), erſt 1202 ſeinem Vater in der Regierung folgte, mit ſtarker Hand Schleſien zu einem unabhängigen Herzogtum machte, ſeine Grenzen nach Norden (bis Lebus), öſtlich nach Großpolen und Oberſchleſien erweiterte, 1222 einen Kreuzzug nach Preußen unternahm, mit Konrad von Maſovien um Krakau kämpfte (1229/30), 1233 zum zweitenmale nach Preußen zog, ſchließlich den Polen das Land auf dem linken Warthe-Ufer abgewann, 1238 in Kroſſen ſtarb und im Kloſter Trebnitz ſeine Ruheſtätte fand. Er erſchloß Schleſien der deutſchen Kultur; denn ſeine Mutter war eine Deutſche, er ſelbſt in Deutſchland erzogen und nun auch einer deutſchen Fürſtentochter vermählt. Im Intereſſe deutſcher Kultur ſtanden die wichtigen Kloſtergründungen während ſeiner Regierung: Trebnitz, das 1203 mit Bamberger Nonnen (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 1[2] S. 74) beſetzt wurde; Kamenz 1210 (Auguſtiner Chorherren); Heinrichau 1222 (Ciſterzienſer); auch die Prämonſtratenſer breiteten ſich aus. Mit ihnen ſchritten die Koloniſation und die Germaniſierung vorwärts. Auch die Franziskaner ſollen von der hl. H. 1212 nach Goldberg, ſpäter auch nach Kroſſen gerufen worden ſein (Cod. dipl. Sil. 7, 1[2] S. 96. 104. 131), und die Dominikaner rückten in Frankenſtein (?), Breslau und Bunzlau ein (ebd. S. 150). Die jugendliche Gemahlin ſchenkte Heinrich 6 Kinder, von denen ein Sohn (Boleslav) und zwei Töchter (Agnes und Sophie) in zarter Jugend ſtarben. Der Sohn Heinrich (II., der Fromme) folgte dem Vater in der Regierung, fand aber noch vor dem Tode der Mutter in der Mongolenſchlacht bei Liegnitz 1241 den Heldentod. Der jüngere Sohn Konrad ſtarb nach heftigem Kampf mit dem Bruder, ſchon 1214 eines jähen Todes. Nur eine Tochter, Gertrud, überlebte ſie. Dieſe war ſehr jugendlich mit Otto v. Wittelsbach verlobt worden; ſeine Mordthat an Philipp von Schwaben und ſein eignes Ende zerriſſen dies Verlöbnis. So wurde Gertrud erſt Nonne, dann Äbtiſſin in Trebnitz. Nach der Geburt des jüngſten Sohnes Boleslav bewog die 35jährige Fürſtin 1209 ihren Mann, das feierliche Gelöbnis der Enthaltſamkeit abzulegen; Heinrich trug fortan ob religionis amorem tonsuram clericalem et barbam tanquam conversus Cisterciensis (Chron. Polon. in Script. rer. Sil. I, 27). Seitdem ſiedelte ſie ſich neben dem geliebten Trebnitzer Kloſter an zu einem Leben in immer ſtrengerer Askeſe und in Werken der Barmherzigkeit. Doch finden wir ſie 1227 als treue Pflegerin am Krankenbette ihres ſchwer verwundeten Mannes in Breslau; und als er 1229 von Konrad von Maſovien durch glücklichen Handſtreich gefangen genommen und nach Plock geſchleppt wird, eilt ſie ihm nach und erreicht durch die fürſtliche Würde ihres perſönlichen Eintretens ſeine Entlaſſung aus der Haft und ſtiftet die Doppelverlobung ihrer Enkeltöchter mit den Söhnen Konrads. Jedenfalls aber ſchaffte ihr ſchon bei Lebzeiten ihre Frömmigkeit und Mildthätigkeit hohes Anſehen im Lande und den Ruf der Heiligkeit. In den Armen der Nonnen und ihrer Tochter Gertrud ſtarb ſie

am 13. (oder 15.?) Oktober (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 1² S. 270) 1243 in Trebnitz und fand dort in der Klosterkirche ihre Ruheſtätte, die bald Wallfahrtsſtätte wurde. Schon 8 Jahre zuvor war ihre Nichte Eliſabeth durch Gregor IX. kanoniſiert worden (ſ. Bd V S. 313). H.s Enkel Wladislaus (ſpäter Biſchof v. Salzburg), Heinrich III. und Konrad betrieben ſeit 1262 auch ihre Kanoniſation bei Urban IV.; unter Clemens IV. erfolgte dieſelbe am 26. März 1267, wobei der 15. Oktober als Tag ihrer Verehrung feſtgeſetzt wurde; die Bulle in Script. rer. Sil. II, 119. Am 17. Auguſt 1268 geſchah in Gegenwart Ottokars von Böhmen, zahlreicher Fürſten, Biſchöfe und Äbte die feierliche Erhebung ihrer Gebeine und deren Übertragung in die an der Südſeite der Trebnitzer Kloſterkirche errichtete Hedwigskapelle. Dieſe lockte ſeitdem beſonders ſchleſiſche und polniſche Wallfahrer herbei, wo ihnen H.s Hirnſchale als beſonderes Heiligtum getrennt vom übrigen Körper gezeigt wird. 1810 wurde das ehrwürdige Kloſter ſäkulariſiert, iſt aber neuerdings als Mutterhaus der ſchleſiſchen Borromäerinnen zu neuer Bedeutung gelangt. Die Ciſterzienſer beförderten vorzüglich den Kultus der hl. H. (vgl. Cod. dipl. Sil. 7, 2 S. 217. 235). 1344 wurde ihr Feſt als das der Landespatronin durch Synodalſtatut für die Breslauer Diöceſe verordnet. Die Breslauer Breviare (z. B. Bresl. Univ.-Bibl. Pergamenthandſchr. 1 Q. 251 Bl. 453 ff., Diurnale Vratisl. Basil. 1521 Bl. 138 ff.) haben als Officium S. Hedwigis ein ſog. Reimoffizium (abgedr. bei Jungnitz, Das Bresl. Brevier S. 25 ff.); die Lektionen ſind dabei der großen und der kleinen Legende entnommen.

Wieweit dieſe Legenden ihr Bild treu wiedergeben, iſt ſchwer feſtzuſtellen. Sehen wir von den Wundern nach ihrem Tode, den Gebetswundern und Proben übernatürlichen Wiſſens, den Berichten über myſtiſches Schweben u. dgl. ab, ſo iſt ja gewiß im allgemeinen Richtung und Art ihrer geſteigerten Askeſe und freiwilligen „Verdemütigung", ebenſo ihre aufopfernde Liebe und Wohlthätigkeit richtig gezeichnet. Charakteriſtiſch iſt, daß ſie trotz hoher Wertſchätzung des Kloſterlebens ſelber als Witwe die Ablegung der Gelübde ablehnt, da ſie ja auch durch Almoſen Gutes thun könne — ſie wollte doch wohl die freie Verfügung über ihr Gut im Intereſſe der Wohlthätigkeit behalten. Beachtung verdienen die Züge der Legende, in denen ſie bemüht erſcheint, die Härte der Juſtiz ihres Gemahls zu lindern. Ob aber nicht das Fürſtliche an ihrer Perſönlichkeit durch die mönchiſche Legende zu ſehr verwiſcht worden iſt, wenn dieſe ihr z. B. nachſagt, daß ſie Kleider nur angelegt habe, nachdem dieſe bereits durch ihre Frauen abgetragen worden ſeien? In manchen Beziehungen zeigt die Legende mehr, wie eine Heilige im Mönchsideal ausſehen ſollte, als daß ſie als glaubwürdige Quelle gelten darf. So gefällt ſie ſich in der Ausmalung einer geradezu läppiſchen Devotion gegenüber den Kloſterleuten; H. küßt heimlich die Chorſitze, auf denen Nonnen geſeſſen, geht heimlich in deren Dormitorium, um ihre Handtücher zu küſſen u. dgl. Ihren Charakter als Ehefrau eliminiert die Legende nach Möglichkeit; daß ſie überhaupt heiratete, war ja nur ein Akt des Gehorſams, nicht der Neigung. Die Legende gefällt ſich darin, einen Kanon der Enthaltſamkeit H.s während ihres Ehelebens mit genauer Bezeichnung der Zeiten und Tage mitzuteilen, an denen ſie ſich aus Prinzip ihrem Manne entzogen habe — ſollte ſie wirklich ſolche Intima ihres Ehelebens den Mönchen anvertraut haben? Aber noch Alban Stolz, Legende Bd IV (Freiburg 1872) S. 96 wiederholt dies Regiſter als „Vorbild, wie wahre Chriſten ſich beherrſchen". Die Legende belobt H., daß ſie nach ihrem Enthaltſamkeitsgelübde ihren Mann nur noch vor Zeugen geſprochen, den Erkrankten auch nur vor Zeugen habe pflegen wollen — das iſt hoffentlich mehr Mönchsphantaſie als Wirklichkeit geweſen. Der Legende fehlen aber auch die bedenklichen Züge nicht, in denen Gott wunderbar helfen muß, damit H. mit ihrer übertriebenen Askeſe ihren Mann hintergehen kann. Sie trinkt gegen ſeinen Willen Waſſer ſtatt Wein, als er aber plötzlich revidiert, iſt das Waſſer in Wein verwandelt. Sie geht gegen ſein Verbot „aus Liebe zu Gott" barfuß, als er ſie aber dabei überraſcht, zaubert ihr Gott flugs Schuhe an die Füße. In ſolchen Zügen, ſo lehrreich ſie als Proben der mönchiſchen Heiligkeitsgedanken ſind, iſt die geſchichtliche H. doch nur unſicher zu erkennen. — Ob das in Schleswig-Holſtein noch heute bei Beginn der Faſtenzeit gebräuchliche Gebäck der „Hedewecken" mit der hl. H. („Hedewigen") zuſammenhängt, iſt ſehr fraglich; eher „heete Wecken" oder „Heiden-Wecken"; vgl. Zeitſchr. f. Schlesw.-Holſt. Landeskunde 5, 187 f.; 6, 396; Joh. Pet. Schmidt, Faſtnacht-Gebräuche 1752. **G. Kawerau.**

Heerbrand, Jakob, geſt. 1600. — Quellen: Cellius, oratio funebris (mit Bild); Melchior Adam, Vitae theol. 668 ff.; Fiſchlin, Memor. theol. Wirt. 1, 70; Schnurrer, Erläuterungen S. 412. Orat. acad. p. 131. Loſerth, Die Reformation und Gegenreformation in den inneröſterreichiſchen Landen; Weizſäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. th. Fakultät

der Univ. Tüb. von der Ref. bis zur Gegenwart S. 19 ff. AdB 11, 242 ff. Ueber Heerbrands Schriften vgl. Fiſchlin ſ. o. S. 76/81. Briefe von H. bei Fecht, Supplement. hist. eccl.; Loſerth, Die Beziehungen der ſteiermärkiſchen Landſchaft zu den Univerſitäten Wittenberg, Roſtock, Heidelberg Tübingen u. ſ. w. (Graz 1898) S. 47, 49, 62, 85, 89, 91, 95, 96, 100. Ungedruckte auf der Kgl. öffentl. Bibliothek Stuttgart Fol. 234, II. Ueber das Heerbrandſche Kompendium vgl. Storr, De compendiis theol. dogm. in eccles. Wirt. receptis, Tüb. 1795; Gaß, Geſchichte der prot. Dogm. 1, 77; Heppe, Dogm. des d. Proteſt. 1, 123 ff.; G. Frank, Geſch. der pr. Theol. 1, 244; Blätter f. württemb KG 1892, 59 ff. Ueber Heerbrands Predigten vgl. Beſte, Kanzelredner II, 59; Bl. f. württ. KG 1894, 50, 65 ff. 1892, 65 Rechnungen des Kirchenkaſtens (KKR) Eine Biographie fehlt.

Jakob Heerbrand, der letzte unmittelbare Schüler der Wittenberger Reformatoren auf dem theologiſchen Lehrſtuhl zu Tübingen, geboren in der kleinen Reichsſtadt Giengen a. d. Brenz 12. Auguſt 1521 als Sohn des Webers Andreas H., der eine für ſeinen Stand nicht gewöhnliche Bildung beſaß und angeblich aus Düren im Jülichſchen ſtammen ſoll (vgl. dagegen Roth, Urkunden der Univerſität Tübingen S. 465 Nr. 72), erhielt eine Erziehung im Geiſte der Reformation (vgl. das Verhalten des Achtjährigen gegenüber der Äbtiſſin von Medlingen und ihrem Beichtvater bei Cellius S. 51 ff.), kam aber 1536 auf die Schule nach Ulm zu Gregor Leonhart oder Kurz von Wurzach, wo ſein Fleiß und ſeine Fortſchritte Aufſehen erregten. Ein alter Prieſter Andreas N. meinte, ein ganzes Land werde ſich einſt des Knaben freuen. Seinem Dank gegen Ulm gab H. 1573 in der Widmung ſeines Compendium theologiae Ausdruck, wie er auch ſeine Söhne 5 Jahre lang auf die nach Sturms Lehrplan reformierte und unter dem Baiern Mart. Balticus blühende Ulmer Schule ſchickte. 1538 gieng er nach des Vaters Wunſch nach Wittenberg (Alb. Viteberg., S. 171), um Theologie und Philoſophie unter Luthers und Melanchthons Leitung zu ſtudieren. Immer wieder preiſt er es als das größte Glück ſeines Lebens, fünf Jahre Schüler dieſer Männer geweſen zu ſein. Ihr Ausdruck, ihre Stimme war ihm bis ins hohe Alter gegenwärtig (Or. fun. in Phil. Mel. C. 4 Vgl. dort Äußerungen Luthers über Mel. B. 4 v. C. 3 und die Erinnerung an Erasmus C. 2. Rettung des kl. Kat. S. 14. Comp. theol. Vorrede). Seine Dankbarkeit gegen Luther beweiſen ſeine Schriften gegen die Jeſuiten in Graz, z. B. Rettung des kl. Katechismus Lutheri. Prüfung und Abfertigung des vermeynten evangel. Wetterhanen 1588. Außklopfung des von Jerg Scherer, Jeſuiten, zuſammengeflickten lutheriſchen Bettlermantels 1588. Andere Rettung Luthers Lehre wider Sigm. Ernhofer, während er am 15. Mai 1560 Melanchthon eine wertvolle Gedächtnisrede hielt. Sein anhaltender Fleiß trug H. in W. den Namen „der ſchwäbiſchen Nachteule" ein Am 25. Januar 1543 wurde er Magiſter (Köſtlin, Bacc. und Mag. 3, 15) und beſuchte jetzt ſeine Heimat im Frühjahr wieder, gedachte aber nach Wittenberg zurückzukehren, da ihm Melanchthon ein Amt, vielleicht in dem Gebiet des Erzb. Hermann von Köln, anbot. Nach dem Wunſche des Vaters ſuchte er aber ein Amt in Württemberg. Erh. Schnepf äußerte nach den erſten zwei Fragen an den Kandidaten: Dominus te mihi obtulit, und bot ihm die anſehnliche Pfarrei Göppingen an, H. aber zog das beſcheidene Diakonat Tübingen vor, um weiter ſtudieren zu können.

Am 20. September 1543 übernahm er das neue Amt (Cellius Bl. 42 v) und wurde am 17. Oktober inſkribiert (Roth a. a. O. 687). Er predigte häufig, auch in der Schloßkirche vor Herzog Ulrich, der ihn als einen künftigen großen Theologen ſeinen Räten empfahl (Erinnerung aus einer Predigt in Tübingen nach Luthers Tod in: Ein Predig v. d. erſchrockenlichen Wunderzeichen, Tübingen 1577 Bl. A. 4), beteiligte ſich an theologiſchen Disputationen, z. B. am 5. Sept. 1544 de ecclesia, und las privatim Mathematik, während er im Stipendium ſpeiſen durfte. Im Febr. 1547 ehelichte er Margareta Stamler, die Tochter des Tübinger Bürgermeiſters, wurde aber am 11. Nov. 1548 mit Schnepf u. a. wegen Nichtannahme des Interims ſeines Amtes enthoben; die unfreiwillige Muße benutzte H. zu weiteren Studien, beſonders um ſeit Anfang 1550 mit dem ebenfalls in Tübingen ohne Amt bei ſeinen Schwiegereltern weilenden Jak. Andreä, Dietr. Schnepf und Jak. Dachtler Hebräiſch bei Oswald Schreckenfuchs zu lernen und am 22. April 1550 gleichzeitig mit Beurlin ſich die theologiſche Doktorwürde zu erwerben. Ende 1550 ernannte ihn der neue Herzog Chriſtoph zum Pfarrer in Herrenberg, von wo er in vertrauten Verkehr mit J. Brenz in deſſen Zufluchtsort Ehningen trat. Im Juni 1551 unterzeichnete H. mit den hervorragendſten Theologen des Landes die Confessio Wirtembergica und wurde wohl gleichzeitig mit einer großen Superintendentur über die Ämter des ſüdöſtlichen Schwarzwalds betraut. Im März 1552 wurde H. mit Brenz und anderen württembergiſchen Theologen auf das Konzil zu Trient geſchickt (Trienter Erinnerungen disput. de adiaphoris et cal. Gregor. S. 61, orat. de septem Clementibus M 2 v Predigt

eines Franziskaners, vgl. Tſchackert, Ungedruckte Briefe d. Ref. Z. S. 43). H. hatte Gelegenheit, die evangeliſche Lehre in ſeiner Weiſe einem Gegner gegenüber zu verteidigen (Cellius S. 41). In den nächſten Jahren ſtudierte H. fleißig die Kirchenväter, war aber auch bei den Verhandlungen über die oſiandriſtiſchen Streitigkeiten beteiligt, ſo 12. Juni 1552, 30. Januar und 6.—15. April 1553, wo er mit Brenz, Alber, Andreä, Wanner und Otmar Mailänder in Tübingen weilte (KKM). Perſönlich in Königsberg zur Beilegung des Streites als Begleiter Beurlins mitzuwirken, ſcheint H. abgelehnt zu haben (Anecd. Brent. 381, 382). Dafür wurde er im Mai 1554 mit dem Pfarrer von Calw H. Weickersreuter, Dietr. v. Plieningen und Hier. Gerhard nach Naumburg abgeordnet, ohne an den Verhandlungen teilnehmen zu können, da die Schwaben das eine Mal zu früh, das andere Mal zu ſpät reiſten (Sattler, Herz. 4, 68; Kugler, H. Chriſtoph 1, 338).

Ein anſehnlicher Wirkungskreis eröffnete ſich Heerbrand 1556 in der Markgrafſchaft Baden-Pforzheim, die im Sommer auf Grund der württembergiſchen Kirchenordnung reformiert worden war. Am 21. September wurde H. als Pfarrer und Leiter der markgräflichen Kirche nach Pforzheim berufen, worauf er im Oktober auch die obere Markgrafſchaft im Breisgau viſitierte und die Aufgabe hatte, als Seelſorger dem am 8. Januar 1557 bei ſeinem Schwager Markgraf Karl in Pforzheim ſterbenden Markgrafen Albrecht von Brandenburg beizuſtehen (vgl. Heerbrands „Wahrhaftige Hiſtori und Bericht, welcher geſtalt.. Albrecht der Junger ... ſein endt genomen habe"). Nachdem er im Juni Markgraf Karl auf den Konvent in Frankfurt begleitet (vgl. den Bericht über die Scene in der Bartholomäuskirche an Joh. Bapt. Orat. funeb. Andr. Bl. B 2) und einen Ruf nach Heidelberg abgelehnt hatte, durfte er am ſelben Tage, da er 14 Jahre zuvor als Diakonus nach Tübingen gekommen, am 20. September 1557 als Profeſſor zurückkehren, um hier vierzig Jahre zu wirken.

Heerbrand las über den Pentateuch, welchen er in vierzig Jahren viermal vollendete, indem die vorgeſchriebene Entwickelung der dogmatiſchen und ethiſchen Grundgedanken und der homiletiſchen Anwendung jedes Kapitels (Weizſäcker a. a. O. S. 20) bei dem Mangel an Hilfsmitteln für die Studierenden viele Zeit koſtete. Zugleich hielt er fleißig theologiſche Disputationen. Als endlich 1561 nach dem Tode des letzten katholiſchen Kanzlers und Propſts eine Neuordnung der Univerſität und der Stiftskirche möglich wurde, beſtellte man Heerbrand zum Stiftsdechanten. Als ſolcher hatte er mit dem Kanzler die einflußreiche Aufſicht über die Artiſtenfakultät und das Pädagogium; zugleich war er erſter Superintendent des Stipendiums und hatte an Feiertagen, z. B. Weihnachten, und abwechſelnd mit dem Propſt und Pfarrer am Donnerstag zu predigen.

In den nächſten Jahren tritt Heerbrand hinter dem ſieben Jahre jüngeren Jak. Andreä, der 1562 Kanzler und Propſt wurde, wie hinter dem Brenzſchen Schwiegerſohn Dietr. Schnepf, dem Vizekanzler, etwas zurück; umſomehr galt er im Senat, wo Andreäs vielfache Abweſenheit H. eine hervorragende Stellung gewinnen ließ. Achtmal war er Rektor, mehrfach wurde er zum Feſtredner bei beſonderen Univerſitätsfeiern beſtimmt, ſo bei der Gedächtnisfeier für Melanchthon 15. Mai 1560, der Totenfeier der Herzoge Chriſtoph 1569 und Ludwig 1593, wie Johann Brenz 1570, Jak. Andreä 1590. Beim erſten Univerſitätsjubiläum 1578 (ſtatt 1577) hielt H. die Feſtpredigt. Sein Verwaltungsgeſchick wurde von der Univerſität anerkannt, indem ihm die Aufſicht über das Martinianum und das Kontubernium übertragen wurde und er mehr als 20 Jahre dem ökonomiſchen Ausſchuß der Univerſität angehörte.

Auch auswärts fehlte es Heerbrand nicht an Anerkennung. 1562 ſuchten ihn die Herzoge von Sachſen mit dem hohen Gehalt von 1000 fl. für Jena, 1576 die Landgrafen von Heſſen für Marburg zu gewinnen, wohin H. ſeinen Schüler Ag. Hunnius empfahl. 1578 berief ihn die markgräfliche Regierung in Durlach (Karlsburg) zu einer Generalkirchenviſitation (KKM), während er 1589 November den Auftrag bekam, Andreä zum Geſpräch mit dem Arzt und Konvertiten Piſtorius nach Baden zu begleiten. Der ſteiermärkiſche Adel, mit welchem H. in reger Korreſpondenz ſtand, und dem er zahlreiche Schriften widmete, ſuchte für ſeine Söhne Koſt und Wohnung bei H. (Widmung der Predigt auf den Sonntag Dreifaltigkeit, Tübingen 1575 und der Disputation de apostolica ecclesia 1583) und ließ ſich von H. bei der Wahl ſeiner Prediger beraten, wie denn H. auch ſeinen Sohn Philipp als Prediger nach Graz ſchickte. Vgl. hiezu Loſerth, Die Beziehungen der ſteierm. Landſchaft u. ſ. w. Auf freundlichen Verkehr mit den Reichsſtädten Ulm, Augsburg, Memmingen weiſt die Widmung von Schriften hin.

In Württemberg hatte Herzog Chriſtoph Heerbrand noch 1564 150 fl. zum Bau eines eigenen Hauſes aus dem Kirchenkaſten zugewandt. Aber in den erſten Jahren Herzog

Ludwigs vermerkte man es übel, daß H. sein Compendium theol. der Reichsstadt Ulm 1573 gewidmet hatte. Man fand H. mit bescheidenen Ehrengaben ab. Erst als er sich herbeigelassen, das Konkordienbuch, auf das Württemberg mit seinem Herzog großen Wert legte, gemeinsam mit dem viel geltenden Luc. Osiander zu übersetzen, bekamen beide 1579 einen wertvollen Ehrenbecher. Man verkannte nicht mehr, wie viel Arbeit und Mühe H. durch J. Andreäs Abwesenheit, seine Kämpfe mit den Jesuiten, und die Disputationen bekam, und wandte ihm z. B. 1581 150 fl. zu (KKR). Große Verlegenheit bereitete 1582 H. die Ehe seines Sohnes Karl mit einer reichen Witwe von schlechtem Ruf (Strauß, Frischlin 293). Als Andreä 1590 gestorben war wurde H. sein Nachfolger als Kanzler und Propst, legte jedoch 5. Januar 1599 sein Doppelamt wegen Altersschwäche nieder und lebte in ehrenvollem Ruhestand in seinem eigenen Haus mit seinem wohlgepflegten, mit fremdartigen Gewächsen gezierten Garten bis an seinen Tod 22. Mai 1600, während er als wohlhabender Mann große Wohlthätigkeit an Armen und Vertriebenen übte.

Die exegetischen Vorlesungen Heerbrands über den Pentateuch, von denen Fischlin noch die Manuskripte zu Genesis, Exodus und Deuteronomium kannte, bedürfen noch der wissenschaftlichen Würdigung. Seine Predigten zeichnen sich aus durch Schriftmäßigkeit, klare Anordnung und kräftige, zeitweilig auch volkstümliche Sprache mit eigenartigen Wendungen („Nobis haus, da man die öpffel auff dem simssen brät und die flamm zum fenster hinaußschlecht", Predigt von dem einzigen richtigen Weg. Bl. H.), kleinen Anekdoten (vgl. Simler und Lemp 1518 in der oratio in natalem domini 1595, A. 3), und geschichtlichen Erinnerungen (Schlacht bei Lauffen mit zwei Volksliedern, Predigt von der Himmelfahrt 1580, Bl. Aiiij.). H. liebte es auch, Naturereignisse auf der Kanzel zu besprechen, so das Erscheinen eines Kometen 1577, einen Bitzschlag mit verheerenden Folgen für Schloß und Stadt 1579. Wie geschätzt H. als Prediger war, zeigt die Predigt von der Himmelfahrt, die der alte Tübinger Lehrer Joh. Krapner 1580 drucken ließ, um dem herzoglichen Sekretär Melch. Jäger eine Freude zu machen.

Als Dogmatiker hat sich H. einen Namen durch seine zahlreichen Disputationen gemacht, von denen eine Sammlung 1575 in Tübingen, zwei 1588 in Wittenberg erschienen, vor allem aber durch sein Compendium theologiae methodi quaestionibus tractatum, eines der verbreitetsten dogmatischen Kompendien der lutherischen Kirche aus der 2. Hälfte des 16. Jahrh. und zwar unter allen dasjenige, welches am deutlichsten den Übergang aus der ersten, reformatorischen, vorkonkordistischen, in die zweite, scholastisch-orthodoxe Periode repräsentiert. Der erste Entwurf war entstanden 1571 zu Eßlingen, wo damals die Tübinger Universität vorübergehend verweilte; die erste Ausgabe erschien 1573 in Tübingen mit einer Dedikation an die Stadt Ulm und einer Präfation von der Tübinger theologischen Fakultät, in der ganzen Anlage und Reihenfolge der Loci, auch in vielen einzelnen Begriffsbestimmungen noch wesentlich an Melanchthon sich anschließend, inhaltlich aber bereits einen stärkeren Einfluß des Lutherischen und Brenz-Andreäschen Geistes verratend, dabei durch lichtvolle Darstellung, schulmäßige Methodik und maßvolle Polemik sich empfehlend. Nachdem diese erste Ausgabe große Verbreitung gefunden, auch mehrfach in Wittenberg, Leipzig, Magdeburg nachgedruckt war, veranstaltete H. sofort nach dem Abschluß des Konkordienwerkes eine stark vermehrte, vielfach umgearbeitete, näher an die Konkordienformel sich anschließende Ausgabe, welche 1578 mit Dedikation an Kurfürst August in Tübingen erschien und später 1591, 1600 u. s. w. noch mehrmals wiederholt wurde. Zum offiziellen Gebrauch in den württemb. Klosterschulen und im Stipendium (vgl. KO von 1582 S. 243 und 273) machte H. auf herzoglichen Befehl noch einen kürzeren Auszug aus seinem Kompendium, der 1582, 1598, 1608 zu Tübingen erschien mit Dedikation an die Prälaten der 14 württembergischen Klöster. Dieser Auszug, der nur wenige für das jugendliche Alter weniger geeignete Loci und Ausführungen übergeht, sonst aber mit dem Kompendium genau übereinstimmt, genoß in Württemberg längere Zeit fast symbolisches Ansehen; das Hauptwerk aber fand nicht bloß in den lutherischen Kreisen Deutschlands große Verbreitung, sondern wurde auch von Martin Crusius, dem philologischen Kollegen des Verfassers, aus Anlaß der Verhandlungen zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel ins Griechische übersetzt und nach Konstantinopel, Alexandrien, Griechenland und Asien geschickt. Der Patriarch Jeremias bedankte sich höflich, fand aber keine Zeit das Buch zu lesen. Eine Ausgabe der griechischen Version mit dem lateinischen Original erschien 1582 zu Wittenberg in 4° mit Dedikation an Kurfürst August.

Als Polemiker hat der Schüler Luthers und Melanchthons lange Jahre bis ins höchste Alter in der vordersten Reihe der Kämpfer wider den neu aufgelebten Romanismus ge-

ſtanden. Bald nach ſeinem Amtsantritt in Tübingen übernahm er die Aufgabe, neben Brenz, Beurlin, Iſenmann und Dietr. Schnepf die Angriffe des Dominikaners Peter a Soto auf die Confessio Wirtembergica zurückzuweiſen. Heerbrands Arbeit, welche ſich mit dem zweiten Teil von Sotos Werk beſchäftigt, war November 1559 fertig. Sie umfaßt 453 Folioſeiten und hält wohl einen Vergleich mit dem Werk Beurlins, aber noch mehr mit dem Elaborat Schnepfs aus. Brenz zog ſich mit Heerbrand nach Hirſau zurück, um das Manuſkript durchzuſehen (Anecd. Brent. 465). 1561 wurde es bei Peter Brubach in Frankfurt in dem großen Werk Confessio illustrissimi principis ac domini d. Christophori ducis Wirtembergici ... una cum apologeticis scriptis gedruckt. Aber nach Peter a Soto erhob ſich eine Schar ſtreitbarer Geiſter für die alte Kirche und ihre Lehre, Weltgeiſtliche wie Melch. Zanger, Propſt des Kollegiatſtifts in Ehingen, der Paſſauer Kanoniker Ge. Gotthard, der Salzburger Rat J. B. Fickler, der Biſchof Wilh. Lindanus von Ruremond, der Pole Stan. Socolovius, die Freiburger Univerſitätsprofeſſoren J. Lorichius und Mich. Hager, ganz beſonders aber die Jeſuiten Hein. Bliſſemius in Prag und Graz, der Spanier Gregor von Valencia in Ingolſtadt, Sigm. Ernhofer in Wien und Ge. Scherer in Graz. Den Disputationen der Gegner liebte H. die ſeinigen gegenüber zu ſtellen, ſo der de confirmatione von Gregor von Valencia 1575. Für H. den Lutherſchüler iſt das Papſttum Götzendienſt, der Papſt der Antichriſt, die evangeliſche Kirche die wahre katholiſche und orthodoxe, welche ſich mit allen wahren Chriſten aller Zeit in Übereinſtimmung befindet. Den Jeſuiten iſt es nicht um die ſeligmachende Wahrheit, ſondern um das Intereſſe ihrer Kirche zu thun, das ſie mit rabuliſtiſchen Künſten und großer Papierverſchwendung, nicht in ſachlichem Ton, ſondern mit perſönlichen Beleidigungen verfechten, wobei ſie, wie die alten Weiber, immer das letzte Wort behalten wollen. Es fehlt ihnen alles Verſtändnis für geſchichtliche Entwickelung, beſonders auch von Luthers Perſönlichkeit, daher verſtehen ſie ſeinen Werdegang nicht, und ſuchen ihn mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu bringen, wobei ſie ſeine Worte aus dem Zuſammenhang reißen (vgl. Tractatus de multiplici pontificiorum idolomania, disp. de antichristo, de apostolica ecclesia etc. Explicatio causarum, cur cum Gr. de Valentia non sit amplius disputandum. Die andere Rettung Luthers Lehre). Ganz beſonders Beachtung verdient der Nachweis der letzten Ziele der Jeſuitenpartei, wie ſie Gotthard ausſprach und Heerbrand feſtſtellte: Verdächtigung des Proteſtantismus, Verehrung der katholiſchen Fürſten, Aufhebung des Religionsfriedens (vgl. Refutatio crassissimorum errorum etc. Bl. 2 v. 17). Zu dieſem Zweck war kein Mittel zu ſchlecht. Man erſann die ungeheuerlichſten Dinge z. B. über Andreäs Lebensende (Or. fun. J. 2), wie über eine Tochter von Brenz (Antw. und Abfertigung S. 106). Unglaublich iſt, was man einem alten Konvertiten M. Seb. Flaſch nachſchrieb (Die andere Rettung S. 12. Kirchenteſtament, Vorr. 2). Geradezu Betrug war die Herausgabe des kleinen Katechismus Luthers durch die Jeſuiten in Graz, welche Äußerungen Luthers aus ſeiner vorreformatoriſchen Zeit und ſeiner Übergangszeit und ſonſt benützten, um einen Katechismus nach ihrem Sinne herzuſtellen und zu verbreiten. H. gab ſich alle Mühe, dieſe Schleichwege aufzudecken, wofür ihm ſeine Gegner den Namen „Hellenbrand" beilegten, während er die Jeſuiten Sauiten und Eſauiten und Sigmund Ernhofer Lügmund Ehrenſchänder und Schandhofer nannte (Die andere Rettung S. 295). Letzterer ſuchte H. auch bei den Beamten und den Einwohnern von Tübingen als Betrüger zu verdächtigen, indem er ihnen eine ſeiner Schriften widmete. Zu demſelben Zweck wurden die Schriften Gregors von Valencia ſofort nach Erſcheinen von Ingolſtadt an eine einflußreiche Perſon am Hofe in Stuttgart geſchickt, wogegen H. ſeine Defensio adversus Georgii Gotthardi calumnias 1587 dem Herzog Wilhelm von Baiern widmete, in der Vorausſetzung, daß bei ihm auch die evangeliſche Sache Gehör finde. Jene ganze Streitlitteratur verdient heutzutage Beachtung, um über die Urſachen des dreißigjährigen Krieges wie die konfeſſionellen Kämpfe der Gegenwart ein klares Urteil zu gewinnen. Vgl. Loſerths verdienſtliche Darſtellung, Reformation und Gegenreformation in den inneröſterreich. Landen S. 485 ff. Schon das zuſammenfaſſende Urteil Heerbrands über die Jeſuiten iſt ſehr beachtenswert: Oculi vestri truces erga nostros caedes, verba minas, gestus sanguinem factaque omnia seditionem spirant. Nec conquiescetis, flabella satanae, donec magnates ad arma concitetis, quibus pax publica imperii turbetur, Germania evertatur vosque brachia in sanguine nostro lavetis. Hec vestra vestrique capitis studia nobis ignota non sunt, nec vos clam ista facitis, extant vestra scripta, quibus summos magistratus ad Tantam perfidiam et crudelitatem extimulatis (Apologia explicationis S. 55). Auf H. als Polemiker paßt das

Wort seines Biographen Cellius: Talis erat: acer, intrepidus, ingenio doctrinaeque viribus nitens. (Or. fun. S. 40 v).

Ein jüngerer Bruder von Jakob H. war Philipp H., der 1554 ff. in Tübingen studierte, 1559 Magister, 1564 Dr. theol. und Stadtpfarrer zu Lauffen, 1566 auf Jakob Andreäs Empfehlung erster evangelischer Prediger zu Hagenau im Elsaß wurde und hier den 4. Februar 1575 starb. (**Wagenmann** †) **Bossert.**

Heermann, Johannes, evangelischer Prediger, Liederdichter und Erbauungsschriftsteller, gest. 17. Februar 1647. — M. Henningus Witten, Memoria Theologorum, Francof. 1674 S. 654—663: die biogr. Notizen aus der von Pfarrer Joh. Holfeld in Lissa gehalt. Leichenrede; Joh. Dav. Heermann, Neues Ehrengedächtniß des . . . Joh. Heermanns, Glogau 1759; Ev. Kirchenzeitg. 1832 N. 27—29; K. Fr. Ledderhose, Das Leben Johann Heermanns, 2. Aufl., Heidelberg 1876. Eine Auswahl seiner Lieder mit biographischer Einleitung giebt: Ph. Wackernagel, Joh. Heermanns geistliche Lieder, Stuttgart 1856. Auch die von Wackernagel in die Biographie verflochtenen bibliograph. Angaben (s. namentl. S. XL ff. u. LIII ff.) sind durch Goedeke, Grundriß, 2. Aufl. III, 166 ff. noch nicht antiquiert.

Johannes Heermann wurde am 11. Oktober 1585 in Rauten, einem niederschlesischen Städtchen, von frommen, unbemittelten Eltern geboren. Sein Vater war Kürschner. Bis zu seinem siebzehnten Jahre besuchte er die Schule in Rauten, dann für ein Jahr die in Fraustadt, wo Valerius Herberger (s. d. A.) ihn in sein Haus aufnahm. 1603 bezog er die Elisabeth-Schule in Breslau und im Herbst 1604 das fürstliche Gymnasium in Brieg, wo er als Hofmeister junger Adeliger seinen Unterhalt hatte. Zwei seiner dortigen Zöglinge, Wenzel und Friedrich von Rothkirch, begleitete er 1609 auf die Universität Straßburg. Auch Heermann ließ sich dort immatrikulieren, kehrte aber schon 1610 in die Heimat zurück und wurde 1611 Pastor in Köben. Seine Kränklichkeit, die durch häusliches Leid und durch die Drangsale des dreißigjährigen Krieges noch gemehrt wurde, zwang ihn, nachdem er schon seit 1634 nicht mehr die Kanzel betreten hatte, 1638 sein Amt ganz niederzulegen. Er ging nach Lissa in Polen und lebte hier bis zu seinem Tode, von schweren körperlichen Leiden geplagt, seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Eine schmerzliche Erfahrung seiner letzten Jahre war der Übertritt seines ältesten Sohnes Samuel zur römischen Kirche und dann der frühe Tod des durch seine Bitten für das evangelische Bekenntnis Geretteten. Die „treuherzige Abmahnungsschrift", in der er seinen Sohn ermahnte, seiner Kirche treu zu bleiben, ließ er 1640 drucken. Ebenso stiftete er dem Entschlafenen ein „väterlich Liebe-Gedächtnis" (Goedeke a. a. O. Nr. 10).

Schon in Brieg versuchte sich Heermann in deutschen und lateinischen Gedichten. Sie verschafften ihm schon am 8. Oktober 1608 den Ruhm eines Poeta laureatus Caesareus. Seine lateinischen Gedichte erschienen 1624 gesammelt als Epigrammatum libelli IX; als Quelle für seine Lebensgeschichte sind sie uns heute noch wertvoll. Einige von ihnen sind von M. Tobias Petermann ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel: Geistliche Buhlschafft 1651 herausgegeben. Als deutscher Dichter gehört Heermann zu Martin Opitz' Schülern und ist einer der ersten, der dessen Regeln von der deutschen Poeterei in wirklicher Poesie bewährt. Doch ist er auch nicht frei von den Fehlern der neuen Schule; auch unter seinen poetischen Erzeugnissen ist gereimte Prosa. Von den Kirchenliederdichtern, die zwischen Luther und Paulus Gerhardt aufgestanden sind, gebührt ihm wohl die Krone. Er kennzeichnet den Übergang von den objektiv-kirchlichen Gesängen der Reformationszeit zu den subjektiv gefärbten Liedern des Pietismus. Seine Lieder tragen häufig einen Doppelcharakter. Namentlich gilt das von seinen Passionsliedern (Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen; Jesu, deine tiefen Wunden), von seinem Osterliede (Früh morgens, da die Sonn aufgeht) und seinen Abendmahlsliedern (z. B. O Jesu, du mein Bräutigam), während in seinen Buß- und Trostliedern (So wahr ich lebe, spricht dein Gott; Wo soll ich fliehen hin) und seinen Gebetsliedern (z. B. O Gott, du frommer Gott), die in ihrer Mehrzahl durch bestimmte Erlebnisse veranlaßt sind, das subjektive Moment vorherrscht. Der frühe Tod seiner ersten Frau (13. September 1617) hat ihn das ergreifende Lied singen lassen: Ach Gott, ich muß in Traurigkeit mein Leben nun beschließen. Die meisten der hier genannten Lieder Heermanns sind in alle evangelischen Gesangbücher aufgenommen. Seine hauptsächlichsten Liedersammlungen sind: Das Schluß-Glöcklein (zuerst 1616 als „Andächtige Kirch-Seufftzer" erschienen), Exercitium Pietatis (1630), Devoti Musica Cordis (1630), die zahlreiche Auflagen erlebt haben. Nach seinem Tode sind noch herausgegeben die poetischen Erquickstunden (1656). Den Namen eines Erbauungsschriftstellers verdient er als Herausgeber von Passionspredigten (z. B. Crux Christi 1618; Heptalogus Christi 1619 — Neudruck: Berlin 1854), von Leichen-

predigten (Christianae *Εὐθανασίας* Statuae 1620; Schola mortis 1628; Güldene Sterbekunſt 1628 u. a.) und von Predigten über die Sonn- und Feſttags-Evangelien (1624). Auch Praeceptorum moralium et sententiarum libr. III, ein „Zuchtbüchlein für die zarte Schuljugend" hat er noch kurz vor ſeinem Tode (1644) herausgegeben.

Ferdinand Cohrs.

Hefele, Karl Joſeph, geſt. 1893. — Eine Biographie fehlt. Linſenmann hat eine ſolche geplant, ſein Tod (21. Sept. 1898) hat die Vollendung verhindert (ſ. ThQS 81, 394). Von katholiſcher Seite iſt das Beſte der Nekrolog Funks (ThQS 76. 1 ff.), worin beſonders die litterariſche Thätigkeit H.s gewürdigt iſt, von proteſtantiſcher Seite der — von Weizſäcker geſchriebene — Feſtartikel zu H.s 50jährigem Prieſterjubiläum, Schwäb. Merkur, Chronik 1883 Nr. 196 (vgl. a. 1893 Nr. 128). Nekrologe: Deutſches Volksblatt 1893, Nr. 127—129; Württ. Staatsanzeiger 1893, Nr. 130; Paſtoralbl. f. die Diöceſe Rottenburg XI, 51 ff; Beil. 42 f. (ſ. a. I, 102 f.; 115—18). Populär iſt: A. Werſer, Deutſchlands Epiſkopat in Lebensbildern IV, 2, 1875. Die politiſche Thätigkeit H.s iſt — mit einſeitigem Urteil — geſchildert in Hugo Roth, Dr. K. J. v. H., Biſchof v. Rottenburg, 1894. In dem größeren Rahmen einer Geſchichte der kath. Kirche in Württemberg iſt H.s Wirken in der Württemb. KG 1893, 683 ff. dargeſtellt. Ueber H.s Beteiligung am Vatikaniſchen Konzil (ſ. d. A.) und ſeine Unterwerfung unter die Konzilsbeſchlüſſe bieten die Veröffentlichungen über das Konzil und über die Anfänge der altkatholiſchen Bewegung wertvolles Material, vor allem J. Friedrich, Tagebuch, 2. Aufl 1873 und Geſch. d. Vatik. Konzils I—III, 2. 1877—87; Joh. Fr. v. Schulte, Der Altkatholizismus, 1887 (beſ. S. 215 ff.). Aktenſtücke und bibliographiſche Notizen in E. Friedberg, Sammlung der Aktenſtücke zum 1. Vat. Konzil 1872 und Aktenſtücke, Die altkatholiſche Bewegung betr. 1876; J. Friedrich, Documenta I, II 1871. Vgl. a. Quirinus, Röm. Briefe vom Konzil, 1871; Th Frommann, Geſch. u. Kritik d. Vat. Konzils, 1872. Nur wenig bietet E. Cecconi, Storia del Concilio ecum. Vat., 1873 ff. Intereſſante Schilderung und Beurteilung in Hajes Polemik, 4. Aufl., 1878, 194 ff. Ein gutes Bild von H.s Charakter geben die Erinnerungen, die eine ihm befreundete Dame in „Grüß Gott" X, Nr. 4—6 aufgezeichnet hat.

H. iſt am 15. März 1809 in Unterkochen als Sohn des dortigen Hüttenverwalters geboren und hat die gewöhnliche Laufbahn eines württembergiſchen katholiſchen Theologen durchgemacht (Gymnaſium in Ellwangen und Ehingen, Studium 1827/32 in Tübingen, Prieſterſeminar 1832/33 in Rottenburg; geweiht 10. Auguſt 1833; Vikar in Mergentheim, dann Repetent am Wilhelmsſtift in Tübingen). Nachdem er kurze Zeit als Profeſſoratsverweſer am Gymnaſium in Rottweil thätig geweſen war und ſich ſchon durch Ablegung des Profeſſoratsexamens zu einem philologiſchen Amt vorbereitete, wurde er, als Möhler nach München ging, zur Übernahme der KG nach Tübingen berufen, zunächſt, ſeit Frühjahr 1836, als Privatdozent, ſeit Herbſt 1837 als außerordentlicher, ſeit Sommer 1840 als ordentlicher Profeſſor.

H.s theologiſche Ausbildung fällt in die Zeit, in der eben eine neue Blüte der deutſchen katholiſchen Wiſſenſchaft anbrach, vor allem durch die Tübinger Fakultät vorbereitet. Als er ſtudierte, hatte ſich ſchon im weſentlichen der Übergang von der erſten noch ſtark durch die Aufklärung beeinflußten Generation der Fakultät zur zweiten vollzogen, welche die Eigenart ihrer Kirche in Dogma und Lebensgeſtaltung entſchiedener zur Geltung brachte und in ſcharfer Auseinanderſetzung mit dem Proteſtantismus und doch wieder in einem durch gemeinſame Gedanken verſtärkten und veredelten Wetteifer mit ihm der katholiſchen Theologie eine tiefere Begründung zu geben und mit geſchärftem Blick für das bleibend Wertvolle die Schätze der katholiſchen Vergangenheit zu heben ſuchte (vgl. zum Folgenden außer Württ. KG 662 ff., 683 ff. und K. Werner, Geſch. der kath. Theol. ſeit dem Trienter Konzil, 1. Aufl. 1866, 472 ff.: Schanz, Die kath. Tüb. Schule, ThQS 1898, 3 ff.).

Zu H.s Lehrern gehörte Drey, der i. A. noch den Standpunkt der älteren Generation vertrat, und, wenn er auch mit der Zeit ſich ſtrenger an die überlieferte Kirchenlehre band, doch den vom Rationalismus empfangenen Antrieb zu freiſinniger Kritik nie unterdrückt hat (vgl. H.s Rede in den Beiträgen, II, 141 ff., den Nekrolog ThQS 1853, 341 ff. und Kirchenlexikon III², 2066 ff.). Auch Hirſcher (ſ. d. A.) wußte ſich H. zu Dank verpflichtet und iſt mit ihm, ſo lange er lebte in freundſchaftlicher Beziehung geſtanden. Sein eigenes theologiſches Denken iſt am meiſten durch Möhler beſtimmt. Von ihm hat er den Antrieb zu hiſtoriſcher Arbeit, wie die Richtlinien für ihre Methode empfangen, Möhlers Begeiſterung für die Geſchichte der eigenen Kirche in ihren Höhepunkten hat ihn ergriffen, ſein Vorbild, die Treue gegen die Kirche mit ſelbſtſtändiger wiſſenſchaftlicher Forſchung zu verbinden, hat ſtark auf ihn gewirkt (Über die Beziehungen zwiſchen beiden ſ. Pius Bonif.

Gams, J. A. Möhler, 1866, S. 132 ff.; Friedrich, Tagebuch² 125). War Möhler selbst noch durch ein kritisches Stadium hindurchgegangen, so ist bei H. nicht mehr eine vom Rationalismus bestimmte Entwickelungsstufe der positiv-kirchlichen vorgelagert. Von Anfang an bewegt er sich in der von jenem erschlossenen Richtung auf tiefere Erfassung des eigentümlich Katholischen und auch der romantische und der religionsphilosophische Zug fehlt bei aller Nüchternheit und aller Vorliebe für das Konkrete in der Geschichte, die H. charakterisieren, in den Anfängen nicht ganz.

Die ersten Arbeiten sind Rezensionen in der ThQS: die erste mit Namen gezeichnete 1834, 716 ff. über Hurters Innocenz III. In diesen ersten Besprechungen ist außer dem Studium der Quellen die Erfassung der charakteristischen Eigentümlichkeiten, das Verständnis jeder Zeit aus sich selbst heraus gefordert. Die historische Treue und die lebendige religiöse Idee sollen zusammenwirken. Möhlers Einfluß zeigt sich darin, daß er in den ersten selbstständigen Rezensionen (1837, 92 ff., 118 ff., 390 ff. 795 ff.) eine höhere Anschauung von der Geschichte verlangt, Durchdringung des Stoffs mit leitenden Ideen, Voraussstellung von Charakteristiken für die einzelnen Perioden, einheitliche Auffassung der ganzen Geschichte der Kirche als der Abwickelung des großen Erziehungsplans Gottes mit der Menschheit, die Anwendung des Begriffes der Entwickelung auf die Lehre (vgl. auch die interessanten Erörterungen darüber 1840, 331 ff.). Ebenso treten in der Forderung, die „beiden Säulen" der DG, die Patrologie und die Synodik fest zu begründen, schon die Aufgaben heraus, die sich H. stellt.

H.s erste Schrift ist die „Geschichte der Einführung des Christentums im südwestlichen Deutschland, besonders in Württemberg" (1837), Drey, Hirscher, Möhler gewidmet. Sie verrät z. T. ihre rasche Entstehung. Der Stil ist vielfach noch jugendlich-enthusiastisch, die kritische Methode sorgfältig, aber noch nicht in der Schärfe und Konsequenz entwickelt, wie sie bald nachher Rettberg in seiner KG Deutschlands auf einen Teil der hier berührten Fragen angewandt hat. Aber als Erstlingsarbeit war es eine tüchtige Leistung und für ihre Zeit hat sie einen Fortschritt bedeutet.

Verdienstvoll war die Ausgabe der Schriften der apostolischen Väter mit Prolegomena und Noten (1839). Zunächst für die Bedürfnisse des akademischen Unterrichts bestimmt, hat sie in den späteren Auflagen (1842, 1847, 1855) auch die wissenschaftliche Arbeit gefördert. Dem Barnabasbrief hat H. (vgl. auch ThQS 1839, 50 ff.) eine besondere Arbeit gewidmet (Das Sendschreiben des Ap. B., aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt, 1840). Eine richtigere Würdigung der Schrift, die H. dem Apostel B. absprach und in die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts versetzt, war hier angebahnt. Eine Ergänzung zu diesen patristischen Arbeiten bieten einzelne Aufsätze in der ThQS, wie der „über den Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der alten Christen" (1841, 375 ff.).

Die neubegründete katholische kirchengeschichtliche Wissenschaft hatte von Möhler die Aufgabe übernommen, das historische Recht der eigenen Kirche in Auseinandersetzung mit der Aufklärung und dem Protestantismus zur Geltung zu bringen. Auch an dieser Aufgabe hat H. mitgewirkt. Unter diesem apologetischen Gesichtspunkt sind die Aufsätze in der ThQS geschrieben: Über die Beschränkung der kirchlichen Lehrfreiheit (1839, 561 ff.); Über die Schranken der Lehrfreiheit in der protestantischen Kirche (1842, 59 ff.). Hier wird das Recht, die Lehrfreiheit einzuschränken, aus dem Wesen der katholischen Kirche nachgewiesen; auch in der protestantischen Kirche bestehe keine unbeschränkte Lehrfreiheit. Während die noch heute lesenswerte Abhandlung „Der Protestantismus und das Urchristentum" (1845, 175 ff.) dem Angriff dient, feiert der durch die Erinnerung an die Eröffnung des Tridentinums veranlaßte Aufsatz „Über die Schicksale der Kirche seit dem Tridentinum" (1846, 3 ff.) die Leistungen der nachtridentinischen Kirche, wobei insbesondere die große Mannigfaltigkeit in der Länge und Breite der Entwickelung betont wird, die doch durch den Gesamtgeist wieder zusammengehalten ist. So wird auch Döllingers „Reformation" als das Ende der protestantischen Legende freudig begrüßt (1846, 448 ff.; 1848, 645 ff.). Mit dieser oft scharfen Polemik gegen den Protestantismus verbindet sich der Kampf gegen den Indifferentismus auf katholischer Seite, gegen den „geistesarmen, kalten und flachen Rationalismus", von dessen Fesseln sich die katholische Theologie zum Glück befreit habe, während zugleich die neue Generation von ihm, wie vom Pantheismus das Gute, das in ihm lag, sich zu eigen gemacht habe.

Auf derselben Linie liegt die nächste größere Monographie über den Kardinal Ximenes (1844, 2. Aufl. 1851), die auf katholischer Seite vielen Beifall fand, auch ins Englische und Spanische übersetzt wurde. Erfreut, in einer Zeit, die man auf protestantischer Seite häufig nur als dunkles Gegenbild zu dem Lichtbild der deutschen Reformation ver-

wende, eine so bedeutende Erscheinung zu finden, hat H. mit Liebe das Porträt des Kardinals ausgeführt. Die Schrift hat historisches Verdienst, wehrt ungerechte Urteile mit Erfolg ab und giebt ein lebendiges Bild des Kardinals und der spanischen Kirche seiner Zeit, freilich nicht frei von idealisierender Tendenz. H. tritt, hierin Ranke und Leo folgend, für den staatlichen Charakter der spanischen Inquisition ein und sucht in eingehender Erörterung die übertriebene Verurteilung derselben zu widerlegen, nicht ohne im Eifer des Anwaltes zu weit zu gehen. Die verhängnisvolle Wirkung derselben auf die politische und geistige Entwickelung Spaniens wird nicht berücksichtigt (vgl. d. A. Inquisition; neben der scharfen Kritik GgA 1845, 954 ff. das Urteil Maurenbrechers in Studien u. Skizzen S. 7 u. 16). Die Absicht, der Reformation in der spanischen Kirchenreform das Ideal einer wahren Reform der Kirche entgegenzustellen, stört manchmal die rein historische Auffassung. Doch bezeichnet auch diese Monographie im Ganzen genommen einen Fortschritt der geschichtlichen Forschung und eine Bereicherung des Selbstbewußtseins der katholischen Kirche von ihrer Vergangenheit. Um das letztere zu erkennen, darf man sie nur mit den fast blind lobenden Urteilen über den von H. scharf kritisierten Llorente vergleichen, die sich noch ThQS 2, 243 ff., 696 ff.; 3, 314 ff.; 4, 326 ff. finden.

Es ist wohl kein Zufall, daß sich die schärfsten Urteile über konfessionelle Streitfragen bei H. in einer Zeit finden, in der er vorübergehend an der Politik teilnahm. Ohne Neigung zur politischen Agitation, eine Gelehrtennatur, der es beim Studium und den Studenten am wohlsten war, hat er doch, äußerer Nötigung nachgebend, sich entschlossen, für die württembergische Abgeordnetenkammer ein Mandat als Vertreter des Bezirks Ellwangen anzunehmen (1842—45). Es waren Jahre des Kampfes. Eine kirchliche Partei versuchte die ersten kräftigen Vorstöße. H. hat energisch die Motion des Bischofs Keller unterstützt, in welcher in 10 Beschwerden die vom Staat mißachteten Rechte der Kirche von diesem zurückgefordert wurden (vgl. Württ. KG 667 f.) und hat in den entscheidenden Sitzungen am 15. und 16. März 1842 mit großer Schärfe die kirchlichen Forderungen, im Kampf vor allem gegen den Minister Schlayer, vertreten, freilich ohne unmittelbaren Erfolg, da die Kammer mit allen gegen 6 Stimmen die Motion ablehnte. Zweifellos waren die Beschwerden z. T. begründet und H.s Klagen nicht grundlos, daß der Staat der Kirche die nötige Freiheit für ihre innere und äußere Entwickelung nicht gewähre. Es war ein Stück aus dem allgemeinen Kampf um die Freiheitsforderungen gegenüber einer gewaltthätigen Regierung. Auch war es für H. zugleich ein Versuch, seinerseits an der Verwirklichung des hohen, ideal angelegten Programms mitzuarbeiten, das einst Möhler aufgestellt hatte und das jetzt, in der nächsten Generation, sich in einzelnen praktischen kirchlichen Forderungen ausprägte. Andererseits aber ist es zu verstehen, daß H. selbst später kritisch über diesen seinen Ausflug ins politische Gebiet geurteilt hat. Er war doch über das Maß, das er sonst immer zu finden wußte, vielleicht ein wenig hinausgeführt worden und jedenfalls sind bei diesem Sturm gegen die Regierung Kräfte entfesselt worden, die später dem Frieden in der katholischen Kirche selbst gefährlich wurden und deren turbulente, rücksichtslose Art H. später an sich selbst erfahren mußte.

Besser entsprach H.s Art ein anderer Weg, den kirchlichen Sinn zu pflegen, in dem Sinn, wie er ihn immer verstanden hat: als Ausdruck einer lebendigen religiösen Überzeugung, aber auch eines, die Freiheit und Mannigfaltigkeit freilich nicht ausschließenden, Eintretens für die römisch-kirchlichen Grundsätze, der Pflege der kirchlichen Einheit, des Zusammenhangs mit der Vergangenheit, der Verbindung zwischen Haupt und Gliedern der Kirche. In diesem Sinn hat er die Generationen von Studenten erzogen, die er in Tübingen in die historische Theologie einzuführen hatte. Alle Berichte stimmen darin überein, daß H. ein vorzüglicher akademischer Lehrer gewesen ist und einen großen, tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat. Seine Klarheit, Frische, Bestimmtheit zog die Studenten an. Mit dem rastlosen Eifer zu forschen und zu lernen verband sich eine seltene Liebenswürdigkeit, ein dienstbereites Wohlwollen und ein feiner Humor. Auch bei seinen Kollegen an der Universität stand H. mit seinem lauteren, geraden Charakter in hoher Achtung. Es war eine große Zeit für die Tübinger Fakultät, als H. mit Männern wie Kuhn, Aberle, Himpel zusammenwirkte. Auch von auswärts, vor allem aus der Schweiz und den Rheinlanden, kamen zahlreiche Studenten.

Inzwischen ging die litterarische Arbeit beinahe ununterbrochen fort. Seitdem H. 1839 in die Redaktion der ThQS eingetreten war, erschienen während der ganzen Zeit seiner Tübinger Thätigkeit beinahe jedes Jahr neben zahlreichen Aufsätzen Rezensionen aus seiner Feder. Ebenso hat er an der „Neuen Sion" mitgearbeitet; diese Zeitschrift war von seinem Schwager Karl Haas herausgegeben, der als protestantischer Pfarrer 1844 zum

Katholicismus übergetreten war, später aber nach der Erklärung der Unfehlbarkeit wieder aus der katholischen Kirche austrat (vgl. dessen Schrift: „Nach Rom und von Rom zurück nach Wittenberg" 1881). Sehr viele Artikel hat H. in das von Wetzer und Welte herausgegebene Kirchenlexikon geschrieben, wie er auch den Verleger Herder bei dem Unternehmen beraten hat, das seiner Opferwilligkeit viel verdankt (vgl. A. M. Weiß, Benj. Herder, 1. A. 1889, bes. S. 18 f.). Eine Anzahl kleiner Arbeiten — meist Überarbeitung von solchen, die in ThQS oder in der Neuen Sion erschienen sind — gab H. zusammen heraus in den „Beiträgen zur KG, Archäologie und Liturgik" (2 Bd. 1864), einem „Denkmal vielseitiger Gelehrsamkeit". Manche davon sind eine Frucht eingehender archäologischer Studien, für die H. besonders feines Verständnis hatte und die durch mehrere größere Reisen nach Italien, nach Paris u. s. w. befördert wurden, wie er denn auch 1840 erstmals die christliche Archäologie, über die bisher kaum an einer katholischen Fakultät gelesen worden war, in den Kreis der Vorlesungen aufnahm. In seiner Chrysostomuspostille hat er 74 Predigten aus den Werken des griechischen Kirchenvaters ausgewählt und übersetzt (1845), im gleichen Jahre Bonaventuras Breviloquium herausgegeben, in der 3. A. (1861) zusammen mit dem Itinerarium mentis ad Deum (vgl. RE III[3], S. 282, 44 und S. 284, 46).

Alle diese Arbeiten treten zurück vor dem großen Hauptwerk H.s, seinem Lebenswerk, der Konziliengeschichte. Lange und sorgfältig war sie vorbereitet. Eine Preisaufgabe über Nikolaus von Cusa hatte schon den Studenten auf das 15. Jahrhundert geführt. Als Repetent schrieb er in die Gießener Jahrbücher f. Theol. u. christl. Philos. 1835 „Blicke ins 15. Jahrhundert und seine Konzilien mit besonderer Berücksichtigung der Basler Synode", eine Abhandlung, die mit ihrem maßvollen, den Extremen abgeneigten Urteil schon die Auffassung ahnen läßt, welche das große Werk einhalten sollte. In einer Rezension von Wessenbergs „Großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts" (ThQS 1841, 616 ff.) hat er mit diesem eine scharfe Abrechnung gehalten, den einseitigen Maßstab, die Voreingenommenheit gegen die Päpste und die Jesuiten, die Abneigung gegen scharfe dogmatische Bestimmungen gerügt. Dann hat er, wie er überhaupt auf die orientalische Kirche der neueren Zeit achtet (vgl. ThQS 1843, 541 ff.; 1855, 353 ff.), speziell die Unionsversuche des 15. Jahrhunderts ins Auge gefaßt (ThQS 1847, 50 ff., 183 ff.). Aber der Plan, eine Geschichte der Reformations- und Unionssynoden des 15. Jahrhunderts zu schreiben, hat sich ihm erst zu dem Plan einer Geschichte der allgemeinen Konzilien erweitert, dann zu der Konziliengeschichte, wie sie ausgeführt worden ist (vgl. die Vorreden zu Bd I, V und VII). Vorbereitet durch zahlreiche Aufsätze in den Beiträgen, von welchen besonders die über Liberius und Honorius zu beachten sind (ThQS 1853, 261 ff.; 1857, 3 ff.), ist sie in 7 Bd. erschienen (1855. 1856. 1858. 1860. 1863. 1867. 1874), ein Werk ungewöhnlichen Fleißes und ausgebreitetster Gelehrsamkeit. Die beste Würdigung von protestantischer Seite findet sich in der Besprechung Weizsäckers JdTh 1864, 371 ff. (vgl. auch 1868, 532 ff.; 1871, 570 ff.; ferner Schaff ib. 1863, 326 ff.; s. a. HZ I, 223 ff.; V, 181 ff.; XI, 231 ff.). Als Vorzüge des Werks sind allgemein anerkannt worden die übersichtliche Darstellung, die verhältnismäßig vollständige Verwertung des Materials, die relativ unbefangene historische Betrachtung, die, so wenig sie die konfessionelle Auffassung verleugnet, doch dem Leser fast überall ein eigenes Urteil gestattet. Es versteht sich von selbst, daß es nicht gleichmäßig in dem weiten Gebiete, über das es sich erstreckt, selbständige und kritisch gesicherte Forschung geben kann, auch sind manche Partien bei dem raschen Fortschritt der historischen Wissenschaft bald überholt worden. Aber auch nach dieser Seite hin hat das Werk, in der Behandlung des Altertums wohl mehr als der des Mittelalters, große Verdienste. Viele Fragen aus der Geschichte des Dogmas, der kirchlichen Sitte, des Gottesdienstes, des Rechtes und der Verfassung werden gründlich beleuchtet. Sodann bezeichnet es in der Beschreibuug der Konzilien überhaupt eine neuere höhere Stufe. Als Ziel schwebt dem Verfasser vor die Einordnung der Konziliengeschichte in die KG. überhaupt. Indem die Thätigkeit der Kirche, die sich in den Synoden ausspricht, verfolgt wird, kommt der Fortschritt der kirchlichen Entwickelung im ganzen zum Ausdruck und auf weite Strecken hin hat H.s Darstellung der Konzilien sich zu einer KG und DG überhaupt ausgeweitet, freilich immer so, daß jene Ausgangspunkt und Ziel der Schilderung bilden. Wenn diese organische Auffassung nicht noch stärker zur Geltung kommt, so liegt der Grund zum Teil in der spröden Natur des Gegenstandes, der doch wieder keine gleichmäßige historische Entwickelung gestattet, zum Teil freilich auch in gewissen Schranken der Auffassung, die am auffallendsten in der allgemeinen Einleitung über die Konzilien hervortreten. Die Fragen nach der Berufung, Zusammensetzung, der Leitung und Bestätigung der Konzilien sind hier

mehr nach kirchenrechtlichen und dogmatischen als nach streng historischen Grundsätzen behandelt. Es werden im wesentlichen die seit Bellarmin üblichen Sätze über das Recht der Päpste vorgetragen, die mit den geschichtlichen Thatsachen nicht zu reimen sind. Daß man diesen auch von katholischen Prämissen aus gerecht werden kann, haben die Arbeiten Funks über diese Fragen gezeigt (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 1897, 39 ff.). Auch die Geschichte im einzelnen leidet darunter, daß die großen Synoden der alten Kirche, in erster Linie ein Werk der griechischen Kirche, zu sehr vom römischen Standpunkt aus aufgefaßt sind und daß Rechte, welche die Päpste in späteren Zeiten sich erworben haben, in die früheren Verhältnisse eingetragen werden. Die jesuitische Richtung hat, als der Kampf um die Unfehlbarkeit begann, sofort diesen schwachen Punkt in H.s Werk für sich benutzt (Friedrich, Geschichte II, 131 ff.).

Das Werk über die Konzilien, das auch ins Französische und zum Teil ins Englische übersetzt worden ist und seinen Autor in die erste Reihe der katholischen Gelehrten stellte, war die Veranlassung, daß H. 1868 zum Konsultor der dirigierenden Kommission für das bevorstehende Konzil ernannt wurde. Freilich wurden seine Dienste bei seinem Aufenthalt in Rom 1869 zumeist nur dazu benutzt, daß er über Ceremoniell und Kleidung auf dem Tridentinischen Konzil referieren mußte. Außerdem wurde seine Gelehrsamkeit und Gutwilligkeit dazu verwendet, daß er mithelfen mußte, eine Geschäftsordnung für das künftige Konzil vorzubereiten, die dem Willen der herrschenden Partei entsprach. Aus Cecconis Werk erhält man einige freilich lückenhafte Mitteilungen über seine Vorschläge (I, 1, 148, 163 ff., 173, 178, 205; s. a. Friedrich l. c. III, 40 ff.), die von der Kommission immer nur soweit aufgenommen wurden, als sie zu dem Plan paßten, der nach ganz anderer Richtung ging als H. wollte.

Im Januar des nächsten Jahres ist H., jetzt als Bischof, zu dem inzwischen eröffneten Vatikanischen Konzil gekommen. In den „Rottenburger Wirren" war der greise Bischof Lipp (1848—1869) der Agitation einer fanatischen ultramontanen Richtung zum Opfer gefallen (eine erschöpfende Darstellung der Wirren fehlt noch, vgl. Württ. KG 687 ff.; die Schilderung bei Brück, Gesch. der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert III, 385 ff. ist nicht unparteiisch). Einstimmig wählte das Domkapitel H. zu seinem Nachfolger, der sich dem Streite ferngehalten hatte und dessen Ansehen und Besonnenheit eine Gewähr für die Wiederherstellung des Friedens in der Diöcese gab. Noch als electus hat H. an der Versammlung der deutschen Bischöfe in Fulda teilgenommen. Er hat von Anfang an, den Traditionen seiner Fakultät entsprechend und durch seine historischen Studien nur darin bestärkt, die Unfehlbarkeit verworfen (vgl. ThQS 1839, 572; Friedrich l. c. III, 405). Auch hat er, wie aus einigen Andeutungen hervorgeht, mit steigender Sorge das Anwachsen einer angriffslustigen rücksichtslosen ultramontanen Partei beobachtet, an deren Emporkommen er, wie er jetzt bedauert, nicht ganz ohne Schuld ist (vgl. Schulte 216 unten). Auf der Fuldaer Konferenz hat H. schon mit Entschiedenheit den Standpunkt eingenommen, daß die Infallibilität nicht bloß als inopportun, sondern als falsch zu verwerfen sei (Friedrich l. c. II, 184 ff.).

Am 16. Januar 1870 in Rom angekommen, hat sich H., der inzwischen am 22. November präkonisiert und am 29. Dezember konsekriert worden war, rasch eine angesehene Stellung als einer der Führer der Minorität errungen. Seine solide Gelehrsamkeit und sein Mut trug viel dazu bei, die Opposition zusammenzuhalten. H. hat an allen wichtigen Schritten der Opposition teilgenommen. Er unterzeichnet die von den deutschen und österreichischen Bischöfen der Opposition verfaßte Adresse gegen die Erklärung der Unfehlbarkeit vom 12. Januar 1870 (Friedrich, Doc. 250 ff.; vgl. RE ³XVI, 329). Er spricht sich gegen das vorgelegte Schema von der Kirche aus, dessen Methode er protestantisch nennt, weil der Beweis aus der Tradition fehle und nur einige Bibelstellen angeführt seien (Friedrich, Doc. II, 181 f.; Gesch. III, 543, 561, 576). Am 24. und 31. März spricht er über das revidierte Schema de fide (Friedrich, Gesch. III, 782 und 797). Anfang April hat er sich an dem Versuch beteiligt, der Opposition eine gewisse Organisation zu geben und hat einen Operationsplan für sie entworfen, der auch im wesentlichen eingehalten worden ist (Friedrich, Gesch. III, 811 ff., Frommann, 153 f.). Als dann die Unfehlbarkeitsfrage in den Vordergrund trat, ließ er zur Unterstützung der Minorität die kleine Schrift in Neapel erscheinen „Causa Honorii Papae" (nachher auch deutsch „Honorius und das 6. a. Konzil", Tübingen 1870). Sie beantwortet (vgl. zum Folgenden den A. Honorius) die beiden Fragen, ob Honorius ex cathedra etwas Häretisches als Glaubenssatz vorgeschrieben hat, und ob ein allgemeines Konzil sich das Recht zuschreibend, über ihn zu richten, ihn als Häretiker verurteilt hat, mit ja und zeigt, daß die

Stellung der Synode damals allgemeine Anerkennung fand. In einer zweiten Abteilung hat H. die Versuche kritisiert, die unbequemen Thatsachen abzuschwächen. Die Schrift hat großes Aufsehen erregt und war der Majorität äußerst unbequem; selbst der Papst war davon betroffen (Quirinus 361). Es erschien eine ganze Anzahl von Entgegnungen, von Pennacchi (dagegen wieder H. in der deutschen A.), von Joseph Fabi („ein Arsenal von Sophistereien und Derbheiten" H., Deutsches Volksblatt Nr. 147) u. a. (vgl. die Litt. bei Friedberg, Aktenstücke 37 ff.; Frommann 432 A. 5). Von der herrschenden Partei wurde die Darstellung in seiner Konziliengeschichte gegen die Schrift ausgespielt. Das Bequemste war, zu sagen, alle Einwendungen seien längst widerlegt (Friedrich, Gesch. III, 876 f.).

In der Zusammenstellung von Gutachten der Bischöfe über die Unfehlbarkeit findet sich (Synopsis analytica, Friedrich, Doc. II, 219 f.) auch H.s Gutachten. An dem Protest der Minoritätsbischöfe vom 8. Mai gegen die Behandlung der Infallibilitätsvorlage hat sich auch H. beteiligt (Friedberg, Sammlung 756). In der Infallibilitätsdebatte hielt er am 17. Mai eine eindrucksvolle Rede (Friedrich, Gesch. III, 992 f.). In der entscheidenden Sitzung vom 13. Juli stimmte er gegen die Unfehlbarkeit mit „non placet", nachdem er sich an dem Protest der Minorität vom 4. Juni und 9. Juli beteiligt hatte (l. c. III, 1059, 1165). Bis zuletzt gehörte H., der über die Art, wie die Majorität die Beschlüsse durchsetzte, aufs Tiefste erbittert war (s. d. Briefe bei Schulte 217 ff., Hase l. c. 195 und einzelne Äußerungen, die Friedrich, Tagebuch, aufbewahrt hat), zu dem entschiedenen Flügel der Opposition. Den Antrag Haynalds in der Minoritätsversammlung vom 17. Juli, in der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli das non placet zu wiederholen, hat er unterstützt; dann aber, als dieser Antrag nicht durchging, sich dem letzten Schritt der Opposition angeschlossen und das Schreiben an den Papst vom 17. Juli unterzeichnet: er sah es als einen ausdrücklichen, feierlichen Protest gegen das Dogma an (Friedrich, Gesch. III, 1193 ff., RE² XVI, 337; Schulte 91, 221 ff.). So verließ er das Konzil vor der Schlußabstimmung.

Es kamen für den am 22. Juli nach Rottenburg Zurückgekehrten die schwersten Monate seines Lebens. Er war zuerst entschlossen, in Übereinstimmung mit dem Domkapitel und der Fakultät, und überzeugt, daß die Mehrzahl der Priester seiner Diöcese nicht infallibilistisch denke, das neue Dogma nicht zu verkündigen. Lange hielt er an der Hoffnung auf gemeinsame Schritte der Oppositionsbischöfe zur Verweigerung der Unterwerfung fest. Das Dogma schien ihm noch immer jeder wahrhaftigen Begründung zu entbehren und die Kirche aufs schwerste zu schädigen (vgl. die Briefe an Döllinger u. a. bei Schulte 220 ff.). Nach langem Zögern, als der letzte Bischof, gedrängt vom Nuntius in München und von der längst unzufriedenen ultramontanen Richtung im Land, welche die Diöcese gegen ihn aufzuwiegeln begann, hat er am 10. April 1871 die Beschlüsse verkündigt. Er erklärt, seine Stellung auf dem Konzil nicht zu bereuen. Er spricht noch einmal die Hoffnung aus, eine künftige synodale Behandlung der noch nicht beratenen Stücke des Schemas de ecclesia werde die Bedenken heben, die ihn zu seinem ablehnenden Votum bestimmt haben. Unter Berufung darauf, daß eine authentische Auslegung fehle, giebt er eine die Beschlüsse so viel als möglich mildernde Auslegung (Schulte 230 ff.). Von der Fakultät hat er die Anerkennung der Unfehlbarkeit nicht gefordert. Die extremen Elemente im Land wollten sich mit der Erklärung nicht zufrieden geben, aber die besonnenen behielten die Oberhand (Allg. Zeitung 1871, Nr. 132). Die württembergische Regierung sprach dem neuen Dogma jede Rechtswirkung auf staatliche und bürgerliche Verhältnisse ab. Wie weit ihre Weigerung, den Bischof in seinem Widerspruch zu unterstützen, ja ein positiver Wunsch, er möge durch Nachgiebigkeit den Frieden wahren, bei seinem Entschluß mitgewirkt hat, steht dahin (vgl. Schulte 233 ff.). Es ist wahrscheinlich, daß die Regierung in dieser Richtung auf H. eingewirkt hat; daß dies jedoch für ihn selbst ein Moment ersten Rangs war, ist zu bezweifeln. Innere Gründe gaben gewiß den Ausschlag.

H.s Entschluß ist je nach dem Parteistandpunkt aufs Verschiedenste beurteilt worden. Am schärfsten von den Altkatholiken, die gehofft hatten, ihn zu gewinnen (vgl. Schulte l. c.). Aber auch Hase hat hart geurteilt: Der Bischof hat den Gelehrten erwürgt. H. hat sich vor der Unterwerfung öfters und in so starken Ausdrücken auf sein Gewissen als die höchste Instanz berufen, daß es einem Protestanten schwer fällt, den Entschluß zu verstehen. Er selbst hat erklärt (bei Schulte 232 f.), daß ihm die Unterwerfung nach schwerem Kampf die innere Ruhe wiedergebracht habe. Er hat den Schritt nie bereut (vgl. a. den Brief an Döllinger, in „Briefe und Erklärungen v. J. v. D." 1890, 123 f.). Gewiß haben nicht irgendwelche äußerlichen Gründe, Rücksicht auf die Behauptung des Bischofsstuhls u. s. w. den Ausschlag gegeben, sondern die Überzeugung, seinem Glauben und

ſeiner Kirche dieſes ſchwerſte Opfer bringen zu müſſen. Der Verzicht auf das Amt wäre ihm möglich geweſen, der Verzicht auf die Meſſe in der Einen katholiſchen Kirche war ihm eine innere Unmöglichkeit. Wenn man die ganze Entwickelung H.s genauer verfolgt, wird man urteilen müſſen, daß es „die Konſequenz ſeines Lebens war“. Der Glaube an die Einheit der Kirche iſt bei ihm oberſtes Prinzip geweſen. Immerhin bleibt es für den Proteſtanten ein ſchmerzlicher Anblick, zu ſehen, wie eine ſo edel angelegte Natur in eine Lage gedrängt worden iſt, in der ihr keine reine Löſung mehr möglich war. In dem Bibelwort, das er auf ſeinen Grabſtein ſetzen ließ, klingt noch etwas von dem Schmerz über dieſe ſchweren Kämpfe hindurch, aber es ſpricht ſich darin auch gegenüber allem menſchlichen Tadel die Appellation an den höchſten Richter aus: „Non intres in judicium cum servo tuo!“

H. hat mit ſeinem Schritt ſeiner Diöceſe den kirchlichen Frieden gewahrt. Daß im Unterſchied von andern deutſchen Ländern in Württemberg der Kampf zwiſchen Kirche und Staat vermieden wurde, iſt mit ſein Verdienſt. In der Regierung ſeiner Diöceſe hat er ſeine Friedfertigkeit, Leutſeligkeit und Geradheit bewährt, ſchlicht und anſpruchslos, als Biſchof nicht anders wie als Profeſſor lebend, im Wohlthun unermüdlich. Zur Fortſetzung ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten fehlte ihm bald die Zeit, wohl auch die Luſt. Hier blieben empfindliche Stellen. Er hat noch die 2. Auflage der erſten Bände ſeiner Konziliengeſchichte beſorgt (I 1873, II 1875, III 1876, IV 1879) mit Änderungen, die — vor allem in der Einleitung zum 1. Band und in der Honoriusſache im 3. Band — durch ihre doch wieder nicht konſequent durchgeführte Anpaſſung an die Anſprüche des neuen Dogmas die verhängnisvollen Konſequenzen der Unterwerfung für die wiſſenſchaftliche Unbefangenheit zeigen (vgl. zum 1. Bd die ſcharfe Kritik Schultes HZ XXXII, 86 ff; über III² Harnack in ThLZ 1878, 262 ff.). Hergenröther hat das Werk mit einem 8. und 9. Band (1887 und 90) fortgeſetzt, Knöpfler den 5. in 2. Aufl. herausgegeben (1886). Knöpflers „Lehrbuch der KG auf Grund der ak. Vorleſungen von H.“ (1. Aufl. 1895) iſt für die Beurteilung der Lehrthätigkeit H.s nicht zu verwerten (ſ. darüber Funk ThQS 1895, 680 ff., 1899, 315 ff.).

Nach kurzer Krankheit iſt H. am 5. Juni 1893 geſtorben, in Württemberg um ſeines ſelbſtloſen, liebenswürdigen Charakters willen weit über die Kreiſe ſeiner Konfeſſionsgenoſſen hinaus verehrt, an Originalität des Denkens nicht mit Möhler, an wiſſenſchaftlicher Selbſtſtändigkeit nicht mit Döllinger zu vergleichen, aber nach ihnen der erſte Kirchenhiſtoriker, den das katholiſche Deutſchland im 19. Jahrhundert beſeſſen hat. **Hegler.**

Hegeſippus, kirchlicher Schriftſteller des 2. Jahrhunderts. — Fragmente bei Euſebius, Kirchengeſchichte 2, 23; 3, 11. 16. 19. 20. 32; 4, 8. 22; Stephanus Gobarus in Phot. Bibl. c. 232, p. 288. Dieſelben geſammelt in Grabii spicil. SS. PP. t. I, Routh rell. SS. Vol. I; Jo. Schultheß, Symbolae ad internam criticen libb. cann. etc., vol. I, Tur. 1833, und bei Hilgenfeld, ZwTh 1876, S. 179 ff. Vgl. auch Th. Zahn in Briegers Ztſchr. für KG II, 288 ff. — Litteratur, u. a.: Euſebius, KG 2, 23; 4, 8. 11. 21. 22; Hieronymus, de vir. ill. 22; Zwicker, Irenicum Irenicorum, 1658; G. Bull, Primitiva et Apostolica traditio, 1703, c. 3; Prieſtley, Geſch. d. Verfälſch., 1785; Baur, Tüb. Zeitſchr. 1831, IV, 171; Schliemann, Clementinen, S. 428; Schwegler, Nachapoſt. ZA I, S. 342 ff.; Dorner, Lehre v. d. P. Chriſti I, 1, S. 223; Ritſchl, altk. K. I, 3, 3; Credner, Geſch. des NT Kan. 77 f.; Th. Jeß, H. nach ſ. kirchengeſch. Bedeutung in ZhTh. 1865, 3 ff.; Harnack, Z. Quellenkr. d. G. d. Gnosticism. 1873, S. 36 ff.; Hilgenfeld, Hegeſippus in ZwTh 1876, S. 177 ff.; Nösgen, Der k. Standp. H., ZKG II, 2, S. 193 ff.; Hilgenfeld, Heg. u. die AG in ZwTh 1878, S. 297 ff.; H. Dannreuther, Du Témoignage d'Hégésippe sur l'église chrétienne aux deux premiers siècles, Nancy 1878; Lightfoot, Apostolic Fathers, S. Clement I, 327—33, 1890; A. Harnack, Geſchichte der altchriſtlichen Litteratur, I. Ueberlieferung und Beſtand, 483 ff. 1893; Die Chronologie der altchr. Litteratur I, 180—188. 311—13, 1897; Schlatter, Zur Topographie und Geſchichte Paläſtinas S. 133, 1893; Funk, Kirchengeſch. Abhandlungen und Unterſuchungen I, XVII. Zur Frage nach dem Papſtkatalog Hegeſipps, 373—390, 1897.

Leben: Wir ſind beinahe ganz auf die Angaben des Euſebius angewieſen. Euſebius giebt nichts an über Heimat und Wohnort Hegeſipps. Aber er ſchließt aus ſeinen Anführungen aus dem Hebräerevangelium, aus dem Syriſchen und insbeſondere aus dem Hebräiſchen, daß er von Geburt Jude war, wie er denn auch Anführungen aus der mündlichen jüdiſchen Überlieferung habe, KG IV, 22. Auf einen Wohnort im Orient werden wir dadurch gewieſen, daß er zur See nach Rom reiſt und unterwegs in Korinth einkehrt (ebend.). Seine Lebenszeit beſpricht Euſebius dreimal, unter drei Kaiſerzeiten, Hadrian, Antoninus Pius, Markus Aurelius Verus. Unter Hadrian handelt er von der

aufkommenden Gnoſis, im Zuſammenhange damit von den orthodoxen Gegnern Hegeſippus und Juſtin. Daß Hegeſipp hierher gehöre, will er daraus beweiſen, daß derſelbe den Antinous bezeichne als ἐφ' ἡμῶν γενόμενος (dem Zuſammenhang nach kann dies nur auf Ἀντίνοος gehen, nicht auf ἀγών) KG IV, 8, woraus aber für die Chronologie des Lebens des Hegeſippus nichts folgt. Unter Antoninus Pius führt er die römiſche Biſchofsreihe auf: Teleſphorus, Hyginus, Pius, Aniketus, und bemerkt dazu, daß Hegeſipp nach ſeiner eigenen Erzählung ſich unter Aniketus in Rom aufgehalten habe und daſelbſt bis in die Zeit des Eleutherus geblieben ſei, KG IV, 11. Das letztere iſt ein Irrtum. Denn Euſebius bringt IV, 22 die Stelle des Hegeſipp, auf welche er ſeine Meinung gründet; daraus geht aber hervor, daß Hegeſipp nur gelegentlich ſeines römiſchen Aufenthaltes unter Aniket auch deſſen nächſte Nachfolger Soter und Eleutherus anführt. Er hat alſo bis in des Eleutherus Zeit gelebt, iſt aber nicht ſo lange in Rom geweſen. Unter Markus Aurelius Verus berichtet Euſebius das Martyrium des Polykarp und des Juſtin, dann die gleichzeitigen Biſchöfe in Rom: Aniketus, Soter, Alexandrien: Agrippinus, Antiochien: Theophilus, ſodann gleichzeitige rechtgläubige Schriftſteller: voran Hegeſippus, hierauf Dionyſius von Korinth, Philippus, Apolinarios, Meliton, Muſanus, Modeſtus, Irenäus, KG IV, 21. Dieſe Zeitangaben werden ergänzt durch die Notiz des Chron. pasch. p. 490 ed. Bonn., daß Hegeſippus unter Commodus geſtorben ſei, wobei übrigens zu erkennen iſt, daß der Verfaſſer des Hegeſippus Schrift nur aus Euſebius kannte. Von Begebenheiten aus ſeinem Leben wiſſen wir nichts, als die erwähnte Reiſe nach Rom, mit dem Aufenthalte in Korinth.

Euſebius nennt KG IV, 21 den Hegeſippus als erſten einer Reihe von chriſtlichen Schriftſtellern aus der Zeit des Kaiſers Markus (den Schluß der Reihe bildet Irenäus), ſie ſind ihm mit ihren Schriften die Zeugen der richtigen Lehre des geſunden Glaubens, apoſtoliſcher Überlieferung. Er hat ihn vielfach benutzt, teils referierend, teils Texte einſchaltend, dabei aber ſtets nur eine und dieſelbe Schrift angezogen. Dieſe Schrift heißt ὑπομνήματα, und zwar πέντε IV, 22, 1, oder auch πέντε συγγράμματα IV, 8, 2. Der Titel ὑπομνήματα iſt aber von Hegeſippus ſelbſt gebraucht, und zwar im fünften Buch (ὑπόμνημα) II, 23, 3. 8, in Rückbeziehung auf früher Geſchriebenes: τῶν προγεγραμμένων μοι ἐν τοῖς ὑπομνήμασι. Es geht daraus hervor, daß unter demſelben zwar fünf einzelne Schriften verſtanden ſind, die aber doch, neben ihrer allmählichen Entſtehung ein einheitliches Werk bilden. Den Inhalt und zugleich die Schreibweiſe des Werkes hat Euſebius IV, 8, 2 bezeichnet, nämlich er habe darin die unverfälſchte Überlieferung der apoſtoliſchen Predigt beſchrieben, und zwar in der einfachſten Darſtellung. Das erſtere iſt weiterhin IV, 22, 1, dahin ergänzt, daß er in demſelben den vollen Ausdruck ſeiner eigenen Anſicht hinterlaſſen habe. Das Merkmal der einfachſten Darſtellung ἁπλουστάτη σύνταξις, bezieht ſich wohl nicht bloß auf die Form, ſondern auch auf Inhalt und Zweck, und darf weſentlich dahin verſtanden werden, daß Hegeſippus ſeine Abſicht weniger durch Darſtellung und Beweis der Lehre, als durch Thatſachen, die er zuſammenſtellte, erreichen wollte. Daß Euſebius weſentlich ſolche Thatſachen aus ihm entlehnte, verſteht ſich bei dem Zwecke, welchen er ſelbſt in der Kirchengeſchichte verfolgt, von ſelbſt. Aber er hat doch bei anderen Schriftſtellern derſelben Zeit, wie Juſtinus, auch anderes berichtet, weil eben eine andere Art von Litteratur bei ihnen vorlag. Andererſeits aber beweiſen die mancherlei Entlehnungen des Euſebius aus ſeinem Werk und Angaben über Dinge, welche darin vorkommen, daß er ſich doch nicht auf die Zeugniſſe für die echte Überlieferung von den Apoſteln her beſchränkt hat. Er hat IV, 8, 2 auch von dem Heidentum der gleichen Zeit geſchrieben, und andererſeits nicht bloß von chriſtlichen, ſondern auch von jüdiſchen Häretikern. Nur geht dies alles offenbar neben dem Hauptzweck her. Ebenſo, was er ſonſt von Judentum und aus jüdiſcher Tradition gegeben hat, und was ihm Euſebius als beſonderes Verdienſt und Beweis ſeiner Gelehrſamkeit anrechnet, IV, 23.

So überwiegend nun auch in dem Werke der hiſtoriſche Inhalt iſt, ſo kann man es doch nicht eine Kirchengeſchichte nennen, ſondern höchſtens eine hiſtoriſche Apologie. Eine Kirchengeſchichte würde doch, wenn auch mit großer Freiheit, die Zeitfolge einhalten. Nun wiſſen wir aber wenigſtens von einer Erzählung, welchem Teile des Werkes dieſelbe entnommen iſt. Die Geſchichte von Jakobus, ſeinem Leben und ſeinem Ende, ſtand im fünften, im letzten Buch des Werkes, und dieſes Werk enthält doch Stoff genug aus dem zweiten Jahrhundert, und zwar bis über die Mitte desſelben hinaus. Die Vermutung, er habe nicht eine Geſchichte der Kirche bis auf ſeine Zeit, ſondern ihre Statiſtik, das heißt die des Glaubens beabſichtigt, iſt zu enge, und iſt gerade durch die Stelle, welche Euſebis IV, 22, 1 giebt, und von der man ausgehen wollte, widerlegt; denn der Über-

blick, der dort angeführt ist, stellt sich nach Eusebius nur als Zusatz zu der Behandlung des Clemensbriefes nach Korinth dar. Noch ungenügender ist die Meinung, die aus derselben Stelle schließen will, er habe seine Reisen beschrieben. Die Reise giebt ihm Stoff, aber sie ist nicht sein Thema. Wir gelangen daher zu keiner anderen Bestimmung, als der obigen: nämlich eine Aufzeichnung gesammelter Stoffe, zu dem Beweise der rein erhaltenen apostolischen Tradition. Dann ist es auch nicht nötig, nach einer bestimmten Folge der Anordnung zu suchen. Allerdings geben dazu solche Rückbeziehungen wie im fünften Buch bei dem Tode des Jakobus auf früher Geschriebenes eine gewisse Aufforderung. Ebenso die Angabe des Eusebius III, 32, 2: *ὃς δὴ περί τινων αἱρετικῶν ἱστορῶν ἐπιφέρει*, nämlich: er schließt das Martyrium des Symeon an, und dazu fügt er dann wieder (*ἐπιλέγει*), 32, 7, daß bis zu diesem Momente doch die Gemeinde rein geblieben und die Fälscher nur im Verborgenen lauerten. Und wenn wir dazu die ausdrückliche Angabe des Eusebius nehmen (IV, 22): *τῶν αἱρέσεων τὰς ἀρχὰς ὑποτίθεται*, so ergiebt sich daraus, daß die Geschichte der Häresen (jüdischer und christlicher) an einem bestimmten Ort im Zusammenhang erzählt war, und zwar in einem früheren Teil des Ganzen. Aber mehr auch nicht. Ebenso hat er nach IV, 8, 2 vom heidnischen Bilderdienst irgendwo im Zusammenhang gehandelt. Ferner hat er wohl auch die jüdische Tradition in einem solchen Zusammenhang behandelt, IV, 22, 8. Eine methodische Anlage und Folge läßt sich aber aus diesem allem nicht entnehmen, vielmehr nur die Gegenstände seiner Aufmerksamkeit; und es wird daher im Ganzen dabei bleiben, daß das Ganze eine freie Sammlung von Erinnerungen, und die Anordnung eine zufällig erwachsene war, so bestimmt auch die durch die Sammlung hindurchgehenden Ansichten und Absichten sind. Wahrscheinlich sind auch die einzelnen Teile nicht im Zusammenhang entstanden, sondern nach und nach aus einem leitenden Gesichtspunkte erwachsen.

Immerhin also geben uns die Mitteilungen des Eusebius aus dem Werke des Hegesippus eine Reihe von Nachrichten und Bildern aus der Kirchengeschichte von Jakobus bis zu dem römischen Bischof Eleutherus, darunter der Tod des Jakobus, die Aufstellung seines Nachfolgers Symeon, der Wühler Thebuthis, die Davididen und Verwandten Jesus in Galiläa und ihre Schicksale unter Domitian, das Martyrium des Symeon unter Trajan, weiterhin Nachrichten über die Kirchen der Gegenwart, insbesondere über Korinth und Rom, über die Tradition der Lehre und den Episkopat, und gegenüber die Häresen, sodann einiges über jüdische Sekten und über judenchristliche Litteratur. Historische Quelle im engeren Sinn sind die Mitteilungen aus der Gegenwart; die Berichte über die älteren Zeiten haben bedingten Wert einer zum Teil unklaren Überlieferung, vollen dagegen als ein Bild der Vorstellungen darüber in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Die Trümmer des Werks sind also auch in dieser Gestalt eine hochwichtige Geschichtsquelle, um so mehr als diese einzig in ihrer Art ist.

Von einer anderen Schrift des Hegesippus, außer den *ὑπομνήματα* ist nichts überliefert. Es besteht aber die Frage, ob er einen Papstkatalog verfaßt habe, und ob derselbe etwa indirekt erhalten sei. Der Bischof Lightfoot hat beides bejaht, A. Harnack beides bestritten, F. X. Funk das erstere bejaht, das zweite zweifelhaft gefunden. Jedenfalls sind beide Fragen getrennt zu halten. Lightfoot suchte aus Epiphanius haer. 27b zu beweisen, daß dieser eine Papstliste in gewissen *ὑπομνηματισμοῖς*, wie er sagt, gefunden habe, und daß dieselbe von Hegesippus herrühre, und in dessen *ὑπομνήματα* gestanden sei. Harnack und Funk kommen durch die Prüfung von Lightfoots Beweisführung zu dem Ergebnisse, der erstere, daß gegen die Benutzung einer Papstliste des Hegesippus durch Epiphanius sehr starke Gründe sprechen, der zweite, daß dieselbe jedenfalls nicht sicher sei. Was aber abgesehen hiervon die Abfassung einer Papstliste durch Hegesippus als solche betrifft, so handelt es sich bei der Frage darüber lediglich um die Auslegung des bei Eusebius IV, 22, 3 angeführten Textes des Hegesippus: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν* (*διατριβὴν*) *ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου* ꝛc. Hierüber in Kürze: Für den Text *διαδοχήν*, und die Bedeutung Bischofsliste spricht (auch ohne nähere Bezeichnung) der Zusammenhang. Voraus geht über Korinth: *ἐπέμεινεν ἡ ἐκκλησία ἡ Κορινθίων ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ μέχρι Πρίμου*, der Gedanke ist die Erhaltung des *ὀρθὸς λόγος* in der Bischofsfolge, darauf folgt Rom, und der Schluß ist dann: *ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει* (nämlich mit dem *ὀρθὸς λόγος*). Die Sicherheit der rechten Lehre beruht auf der Bischofsfolge, und der Übereinstimmung der Städte. Ferner: der Zusatz über Soter und Eleutherus weist darauf hin, daß die damals unter Aniketus in Rom gefertigte Liste jetzt diese Ergänzung bedürfe. Es wird daher die Thatsache der angelegten Liste anzunehmen sein. Dagegen ist nicht anzunehmen, daß die Liste in die

ὑπομνήματα aufgenommen war, da eine Verweiſung darauf fehlt. Ebenſo bleibt es gänzlich unſicher, ob wir dieſelbe noch anderwärts beſitzen. Die Thatſache ſelbſt aber hat ihre beſondere Bedeutung im Zuſammenhange mit dem Wert, welchen die Succeſſion der Biſchöfe bei Hegeſippus hat.

Über die Perſon des Hegeſippus wiſſen wir außer dem wenigen, was er aus ſeinem Leben erzählt, ſo viel als nichts. Euſebius iſt der Anſicht, daß er als Jude geboren und Chriſt geworden ſei. Aber er hat das nur erſchloſſen und ſein Grund iſt von zweifelhaftem Gewicht, nämlich: Hegeſippus gebe einiges aus dem Hebräerevangelium, einiges von ſyriſchen und von hebräiſchen Texten, weiter auch anderes, was auf ungeſchriebene jüdiſche Überlieferung hinweiſe. Das iſt alles. Dem ſteht aber gegenüber der Katalog jüdiſcher Häreſen (Euſ. IV, 22, 8): Eſſäer, Galiläer, Hemerobaptiſten, Masbotheer, Samariter, Sadducäer, Phariſäer, welcher auf alles andere eher als auf einen wirklichen einſtigen Juden hinweiſt. Vor einiger Zeit noch aber haben Gelehrte an den zweifelhaften Schluß des Euſebius die Anſicht geknüpft, daß Hegeſippus noch als Chriſt Vertreter judaiſtiſcher Anſichten geweſen ſei. Aber dieſe Meinung ſteht auf den ſchwächſten Beweiſen. Fürs erſte wurde angeführt, was wir IV, 22, 3, im Anſchluß an die römiſche Reiſe leſen: ἐν ἑκάστῃ δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ ὁ κύριος. Damit iſt aber nur die gemeinchriſtliche Grundlage des Glaubens ausgedrückt, wie ſie gedacht wurde, ſo lange weder ein Kanon des Neuen Teſtaments noch ein feſter κανὼν τῆς ἀληθείας gleichmäßig überall beſtand. Soll alſo das einen Judaiſten anzeigen, ſo müßte man es auch auf Clemens von Alexandrien anwenden. Der νόμος iſt bei Hegeſippus das Alte Teſtament, von Beobachtung des Geſetzes iſt dabei keine Rede. Die Apoſtel ſind neben dem Herrn nicht genannt, weil ſie nur die erſte διαδοχὴ ſind in der von ihm geſtifteten Kirche, vgl. II, 23, 4. Nun glaubte man aber weiter zu finden, daß Hegeſippus den Apoſtel Paulus verworfen habe, weil Stephanus Gobarus (nach Photius) von ihm ſagt, er habe im fünften Buch der ὑπομνήματα (οὐκ οἶδ' ὅτι καὶ παθών) die Worte 1 Ko 2, 9 als thöricht, und den heiligen Schriften ſowie dem Worte Jeſu ſelbſt widerſprechend bezeichnet. Aber was Hegeſippus, oder in welchem Zuſammenhang er es geſchrieben, iſt daraus nicht klar. Entweder bezieht ſich ſein Urteil gar nicht auf die Pauluſsſtelle, ſondern auf ein (gnoſtiſches) Apokryphon, oder er hätte Paulus mißverſtanden, was aber allerdings deswegen faſt unmöglich erſcheint, weil die Herrnworte, die denſelben widerlegen ſollten, nur das Gleiche ausdrücken, was der Hauptgedanke bei Paulus ſelbſt iſt. Den Hegeſippus als Gegner des Apoſtels anzuſehen, läßt ſich hieraus keinenfalls begründen, es iſt aber auch geradezu unmöglich, ſchon wegen ſeiner Verbindung mit der korinthiſchen und der römiſchen Gemeinde, überhaupt mit den πλείστοις ἐπισκόποις ſeiner Zeit Euſ. IV, 22, und ſeines Urteils über die große Glaubenseinheit der Kirchen ſeiner Zeit. Euſebius hat ihn IV, 22 als Zeugen der apoſtoliſchen Überlieferung und daher der rechten Lehre des geſunden Glaubens zuſammengeſtellt mit Lehrern, deren erſter Dionyſius von Korinth, der letzte Irenäus iſt.

Die Abſicht ſeiner Aufzeichnungen läßt ſich aus den beſcheidenen Bruchſtücken ſeines Werkes doch völlig genügend erkennen. Er will ja nichts anders, als die Übereinſtimmung des Glaubens der chriſtlichen Kirchen in den maßgebenden Städten und bei den Biſchöfen derſelben nachweiſen, die Übereinſtimmung in der Gegenwart und in der Geſchichte derſelben. Die Apoſtel haben die Kirche vom Herrn überkommen, und haben das Gut des reinen Glaubens weitergegeben, ſo iſt es überliefert worden bis heute. Auch von dem Bruder des Herrn, Jakobus, gilt: διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων, II, 23 (vgl. auch die Leitung der ἐκκλησίαι durch die Verwandten Jeſu nach der Bedrohung unter Domitian III, 20). Und zwar durch die Biſchöfe und die Lehrer, welche in Wort und Schrift Zeugen der Überlieferung geworden ſind. Der Nachweis dieſes Zuſammenhangs iſt nach den Bruchſtücken, welche uns vorliegen, der Hauptzweck ſeiner Darſtellung. Der Beweggrund aber dieſer Arbeit iſt die Thatſache der Häreſe. Wir haben zwar keinen Beleg einer Darſtellung und Widerlegung der häretiſchen Lehre aus ſeinem Werke, aber was uns darin vorliegt, iſt die Thatſache derſelben, und ihr Gegenſatz gegen die reine Lehre, ſowie der fremde und verwerfliche Urſprung. Die Thatſache aber iſt ihm offenbar ſo bedeutend, die Erſcheinung ſo gefährlich, daß die Bekämpfung der Gefahr in ſeiner Art nicht nur die Aufgabe ſeines Werkes, ſondern die Mühe ſeines Lebens geweſen iſt. Er gewährt durchaus den Eindruck eines einfachen Mannes, der erſchrocken iſt über die Gefahr, und beſorgt für den Schutz deſſen, was ihm innerſte Überzeugung und Halt ſeines Lebens iſt. Die Anſprüche der Häretiker werden zurückgewieſen, jede Gleichberechtigung ihres Glaubens mit dem der Kirche beſtritten. Man darf doch nur daran denken,

daß die Häreſen der Zeit ſich aus dem älteſten Chriſtentum ableiten wollten, ſo ergiebt ſich die volle Bedeutung der Nachforſchungen Hegeſipps nach dem Beſtande des Glaubens in den verſchiedenen großen Kirchen. Die offene, ſichere, geſchichtliche Überlieferung dieſes Glaubens aber in der Biſchofsfolge muß dazu dienen, die Anſprüche einer dunklen behaupteten Geheimtradition zu vernichten. Zugleich bildet die gleichartige Überlieferung dieſes Glaubens der Kirchen den überwältigenden Gegenſatz zu der bunten Reihe der parallelen in geſchichtlicher Folge aufgetretenen aber immer wieder anderen Häretiker, IV, 22, 5. Aus den jüdiſchen Häreſen ging Thebuthis hervor und verbreitete zuerſt das ſchleichende Gift im Finſtern, bis es mit dem Tode Symeons alſo in der Zeit Trajans offen hervorbrach. Aber aus den jüdiſchen Häreſen ſtammt auch Simon mit Anhang, ebenſo Kleobios, und Doſitheos, und Gorthäos, und Masbotheos. Dieſe alle bilden die erſte Stufe oder Generation, und von ihnen kommen dann wieder in zweiter Generation die Menandrianiſten, Markioniten, Karpokratianer, Valentinianer, Baſilidianer, und Saturnilianer, und jeder hat für ſich und nach ſeiner beſonderen Art ſeine eigene Meinung eingeſchmuggelt. Man ſieht wohl, daß die erſte Generation für Hegeſippus eine dunkle Zuſammenſtellung aus unſicherer Kunde iſt. Die gnoſtiſchen Parteien der zweiten fallen in ſeine Gegenwart; aber die erſteren dienen ſeiner Abſicht; denn die Hauptſache iſt ja die Aufzählung einer zahlreichen bunten Reihe, darauf kommt es an, daß alles Sache eigener Erfindung in dieſer Mannigfaltigkeit, in ihrer Willkür iſt. Aber die Gefahr liegt in dem Betrug, der von ihnen ausgeht, mit falſchen Chriſtuſſen, Propheten, Apoſteln; und die Thatſache liegt vor, daß dadurch ein Riß gemacht worden iſt in die Einheit der Kirche durch verderbliche Reden gegen Gott und ſeinen Chriſtus. Dies ſind offenbar nicht Fantaſiegebilde, ſondern es iſt das Nachtbild der trüben Strömung jener Miſchreligionen, die wir als Gnoſticismus zuſammenfaſſen, das Bild, wie es ſich einem einfachen Chriſten in ſeiner Umgebung darſtellen mochte, und das ihn trieb, ſich von der Wahrheit des Glaubens in den πόλεις, den leitenden Städten, an dem gleichmäßigen Glauben und ſeiner Tradition zu überzeugen. Darin liegt nun die hiſtoriſche Bedeutung der Perſon Hegeſipps, die wir als typiſch anſehen dürfen, und ſeiner Arbeit. Dieſe Perſon und das Werk aber haben eben deshalb den großen Wert einer geſchichtlichen Quelle, weil ſich darin und zwar in den Thatſachen der Urſprung der katholiſchen Zuſammenfaſſung der Kirchen durch ihre Tradition und ihren Verkehr, und des katholiſchen Charakters des Epiſkopats, ſowie ſeiner tiefſten Machtgründung für die Mitte des zweiten Jahrhunderts wie in hellem Spiegelbilde zeigt. Nicht in den einzelnen Überlieferungen zum Teil ſehr zweifelhafter Art, ſondern in dieſem eigenen Erleben und Denken des Schriftſtellers liegt ſeine große Bedeutung.

Egesippi historiae libri V gehört nicht dem Hegeſippus an, ſondern iſt Bearbeitung des jüdiſchen Kriegs des Joſephus mit verdorbenem Namen. **C. Weizſäcker.**

Heidanus, Abraham, geb. am 10. Auguſt 1597, geſt. am 15. Oktober 1678. — Oratio funebris Christophori Wittichii in obitum . . . Abr. Heidani . . ., Lugd. Bat 1679 (die der Biographie im Dict. hist. et crit. von Bayle zu Grunde gelegt iſt); J. A. Cramer, Abraham Heidanus en zijn Cartesianisme (Diſſertation), Utrecht 1889.

Abraham Heidanus wurde am 10. Auguſt 1597 zu Frankenthal in der Pfalz geboren, einer Stadt, wo ſchon ſein Großvater, der bekannte Caspar van der Heyden, Pfarrer geweſen und ſein Vater, ebenfalls Caspar genannt, damals gerade Pfarrer war. Seine Mutter hieß Clara van den Borne. Schon früh zeigte er gute Gaben und ein lebhaftes, aufgewecktes Weſen, und da ſeinem Vater der Unterricht in der Pfalz nicht genügend erſchien, kam ihm die Berufung zum Pfarrer nach Amſterdam im Jahre 1608 ſehr erwünſcht. Dort machte Abraham Heidanus an der ausgezeichneten Schule von Matthäus Sladus ſeine erſten Studien. Später ſandte ſein Vater ihn nach Leiden, damit er dort zum Pfarrer an der walloniſchen Kirche ausgebildet werde, und unterſtellte ihn dort beſonders der Leitung ſeines Freundes Daniel Colonius, der Vorſitzender des walloniſchen Kollegiums und Pfarrer zu Leiden war, eines Theologen, welcher in den arminianiſchen Streitigkeiten eine gemäßigte Stellung einnahm und darum als heterodox bekannt war. In dieſe Streitigkeiten, die damals die Studenten in Leiden ſehr beſchäftigten und in zwei feindliche Lager teilten, miſchte Heidanus ſich nicht, wenn er auch für ſich ſelbſt die ſtrittigen Punkte ernſtlich unterſuchte. Das Vorbild des Colonius mit ſeinem ernſten, ruhigen Weſen wirkte ſtark auf ihn ein. Nach einer zweijährigen Studienreiſe ins Ausland, die ihn durch Deutſchland, die Schweiz, Frankreich und England führte, wurde er 1623 Pfarrer an der niederländiſch reformierten Gemeinde zu Naarden. Im Jahre 1627 erhielt er den Ruf an eine Pfarrſtelle zu Leiden und zeichnete ſich hier durch eine vorzüg-

liche Predigtgabe aus, wobei ſich beſonders der Einfluß des berühmten Predigers Dalläus geltend machte, den er auf ſeiner Studienreiſe kennen gelernt hatte, und deſſen analytiſche Predigtmethode er in Niederland einführte. Da Heidanus, friedeliebend, wie er ſeiner ganzen Art nach war, ſich an den heftigen Angriffen gegen die Arminianer nicht beteiligte, beſchuldigte man ihn der Heterodoxie und erklärte, er halte es im Geheimen mit den Arminianern. Wie ungerechtfertigt ſolcher Vorwurf war, zeigte ſich bald an ſeinem Buche „Proeve en wederlegginghe des Remonstrantschen Catechismi“ (Leiden 1641), dem einige Jahre ſpäter ſein Werk „De causa Dei, dat is de sake Godts verdedight tegen den mensche“ (Leiden 1645) folgte. Von remonſtrantiſcher Seite warf man ihm vor, er habe ſeine „Proeve . . .“ nur geſchrieben, um eine Profeſſur zu erlangen, und in der That ſind die beiden genannten Werke, die in der theologiſchen Welt großes Aufſehen erregten, der Anlaß dazu geweſen, daß er im Jahre 1647 zum Profeſſor der Theologie in Harderwijk ernannt wurde. Indeſſen lehnte er auf dringende Bitte des Leidener Kirchenrates ab. Ebenſo wies er eine Berufung nach Heidelberg zurück. Doch nahm er im Jahre 1648 eine ihm angebotene Profeſſur in Leiden als Nachfolger von l'Empereur an und hielt am 19. Oktober desſelben Jahres ſeine Antrittsrede „De singularibus scripturae“.

In Leiden herrſchte damals wie an den andern niederländiſchen Univerſitäten das Studium des Ariſtoteles und war mit der Dordrechtſchen Orthodoxie in ſolidariſche Verbindung getreten. Auf das ängſtlichſte war Carteſius beſorgt geweſen, jedem Verdacht gegen die Rechtgläubigkeit ſeines Syſtems vorzubeugen: wie er aber dem Index Roms nicht zu entgehen vermochte, ſo auch nicht den Cenſuren der reformierten Kirchenwächter. Kaum waren 1642 ſeine Meditationes erſchienen, ſo erhob ſich in Utrecht Voetius dagegen. Heidanus wie andere, in der Prädeſtinationsfrage etwas milder denkende und überhaupt freiere Theologen wandten dieſer neuen, den Forſchungsgeiſt mehr befriedigenden Methode ihr Intereſſe zu. Schon als Student hatte Heidanus ſtarke Bedenken gegen die von dem damaligen Leidener Philoſophen Gilb. Jacchäus vorgetragene ſcholaſtiſche Lehre von den formae substantiales nicht unterdrücken können. Je mehr ſeine Hinneigung zu der neuen Philoſophie des Carteſius ſich verriet, deſto ſtärker wurden die Anfechtungen, welche er auch in Leiden von ſeinen theologiſchen Kollegen erfahren mußte. Beſonders nahmen dieſelben zu, nachdem Joh. Coccejus, zumal durch ſeinen Einfluß, im Jahre 1650 von Franeker als Nachfolger des verſtorbenen Spanheim nach Leiden berufen worden war und durch ſeine neue theologiſche Lehrweiſe den Verdacht erregte, mit dem verhaßten Carteſianismus, gegen den er ſich wenigſtens toleranter als die andern verhielt, Hand in Hand gehen zu wollen.

Heidanus war nicht allein ein Freund von Coccejus, ſondern er fühlte ſich auch als ſein Geiſtesverwandter. Das zeigte er in dem Streite, den er mit ſeinem Kollegen Johannes Hoornbeek führte, der gerade auf ſeinen Rat als Nachfolger von Jakobus Trigland nach Leiden berufen worden war. In dieſem Streite handelte es ſich um die Art des Sabbaths und die Frage, ob der Sabbath im Paradieſe eingeſetzt worden ſei, und ob das Gebot, nicht zu arbeiten, zum foedus operum oder zum foedus gratiae gehöre. Heidanus gab zwei „Disputationes de Sabbato et die Dominica“ heraus, die auch ins holländiſche überſetzt wurden (Amſterdam 1658). Im Jahre darauf ließ er ihnen ſeine „Consideratiën over de heyliging van den Sabbat ende den dagh des Heeren tot vrede der Kercken“ (Leiden 1659) folgen. Dem Streite wurde ein Ende gemacht dadurch, daß die Staaten von Holland und Weſtfriesland am 7. Auguſt 1659 den Profeſſoren verboten, weiterhin über dieſe Sache zu ſchreiben, und dieſem Beſchluſſe unterwarf Heidanus ſich gerne. Ebenſo wie Coccejus vertrat er die Meinung, der Dekalog gehöre zum foedus gratiae und das Gebot der Sabbathsheiligung daher zu dem Ceremonialgeſetze, das bei Chriſti Ankunft abgeſchafft worden war.

Inzwiſchen nahmen die kirchlichen Unruhen immer mehr zu. Die Anhänger von Voetius bekämpften mit aller Macht die von Coccejus, die ebenſo wie die Carteſianer als Feinde der wahren Religion betrachtet wurden. Mehrmals hatten die Kuratoren der Univerſität von Leiden das auflodernde Feuer im Intereſſe der Orthodoxie zu unterdrücken verſucht. Auch war am 6. Oktober 1656 eine Reſolution von den Staaten von Holland und Weſt-Friesland ausgegangen. Dennoch wuchs der Anhang von Carteſius und dem mit ihm identifizierten Coccejus, zu denen auch Heidanus gehörte (ſ. ſein Buch „De origine erroris libri octo . . ., Amstelod. 1678, das aber ſchon vor 1661 geſchrieben iſt; und ſein Corpus theologiae Christianae, Lugd. Bat. 1676, ed. 2ª 1786. 2 tom. in 4°). Nun faßten die Kuratoren den Beſchluß, die Univerſität von dem zu ſäubern,

was nach ihrem Urteil ſchädliche Neuerung und Ketzerei war. Auf ihre Aufforderung hin ſtellten der Profeſſor der Theologie Fred. Spanheim und der Regent des Staatenkollegiums Ant. Hulſius einige Sätze zuſammen, die am meiſten Anſtoß erregten, und am 7. Januar 1675 fertigten ſie mit den Bürgermeiſtern ein Dekret aus (ſ. Cramer t. a. p., blz. 102 v.), in dem 23 Sätze, die angeblich im Widerſpruch mit den Bekenntnisſchriften ſtanden, aufgeführt waren und verboten wurde, dieſe an der Univerſität „in eeniger manieren directelijck ofte indirectelijck“ zu behandeln (vgl. Extract uyt de Resolutien, van de Curatoren over de Universiteyt en Burgermeesteren der stadt Leyden, genomen tegen de schadelijcke Nieuwigheden . . ., Haerlem 1676). Heidanus fand hierin einen Angriff auf die Lehrfreiheit und eine willkürliche Schranke, welcher er ſich auf keine Weiſe unterwerfen zu dürfen glaubte. Obwohl faſt 80 Jahre alt, trat er jenen Beſchlüſſen mit männlicher Kraft entgegen in ſeinen „Consideratiën over eenige saecken onlanghs voorgevallen in de Universiteijt binnen Leyden“ (Leiden 1676). Dieſes Werk erregte ſolches Aufſehen, daß in 10 Tagen eine zweite Auflage nötig war, während es noch in demſelben Jahre zum drittenmale herausgegeben wurde (zu Hamburg erſchien 1678 eine lateiniſche Überſetzung „cum triplici Appendice“). Wie völlig ungerechtfertigt und dem Intereſſe der Wiſſenſchaft widerſtreitend es ſei, Lehrſätze zu verurteilen, die ohne den anerkannten Glaubensbekenntniſſen zu widerſprechen, deren Wahrheiten nur auf eine andere Weiſe, als es bisher üblich war, vorzutragen und zu beweiſen unternahmen, das zeigte er hier: „Wir wiſſen uns,“ ſagt er, „darin nicht zu finden, daß jene Sätze bloß darum verworfen werden ſollen, weil ſie weder in der Confessio noch im Katechismus noch in den canones Dordracenses ſo gedruckt ſeien: Soll denn der akademiſche Unterricht gar nichts mehr enthalten als jene Schriften? Unſere Theologen unterſcheiden leider nicht articuli catholici und theologici. Von unſern Gegnern trennen uns nicht ſowohl Lehrpunkte als der Mangel an Liebe.“ Ferner weiſt er darauf hin, daß die verurteilten Sätze aus dem Zuſammenhange herausgeriſſen waren und gerade das Gegenteil von dem ſagten, was die Verfaſſer, deren Werken ſie entnommen waren, damit hatten ſagen wollen.

Dieſer mutige Widerſpruch gegen eine Verordnung der Univerſitätsbehörde erregte im ganzen Lande das größte Aufſehen. Es erſchienen ſelbſt viele Lobgedichte auf die Consideratiën. Die Folge davon war eine Vernehmung des Autors von ſeiten der Kuratoren und, als er ſich frei zu dieſer ſeiner Schrift bekannte, ſeine Amtsenthebung am 4. Mai 1676 (ſ. de Resolutien van Curatoren en Burgermeesteren bei Cramer t. a. p. blz. 115—118). „Nemo inter membra senatus oblocutus est vel aliquo modo intercessit“ (XII Cod. Act. Acad. fol. 45, v.). In den Niederlanden ſowohl wie im Auslande wurde dieſes Urteil von vielen gemißbilligt. Glücklicherweiſe war für Heidanus nicht Armut und Entbehrung die Folge, denn durch ſeine im Jahre 1627 mit Sarah Loten (geſt. 1669), der Tochter eines reichen Amſterdamer Kaufmanns, geſchloſſene Ehe beſaß er ein ſehr großes Vermögen. Überdies blieb er in ſeinem Pfarramte, das er neben ſeiner Profeſſur bekleidet hatte, und fuhr fort, darin zu wirken bis zu ſeinem bald darauf, am 15. Oktober 1678 erfolgten Tode.

Heidanus vertrat die Anſchauung, Theologie und Philoſophie müßten jede auf ihrem eigenen Gebiete bleiben; es zieme ſich alſo nicht, theologiſche und philoſophiſche Stoffe miteinander zu vermengen; und vor allem beſtehe zwiſchen der Theologie des Coccejus und der Philoſophie des Carteſius nicht ein ſo enger Zuſammenhang, daß ein guter Coccejaner auch notwendig mit den Carteſianern ſich in Übereinſtimmung befinden müſſe (Consideratiën over eenige saecken, blz. 17). Er ſelbſt war als Theologe ein Geiſtesverwandter von Coccejus, als Philoſoph ein Schüler des Carteſius. Jedoch hat ſein Carteſianismus auf ſeine Theologie ſo gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt. Auch in dieſer Hinſicht war er ſeinem Grundſatze treu. **Tholuck †** (S. D. van Veen).

Heidegger, Johann Heinrich, geb. den 1. Juli 1633 zu Bärentſchweil im Kanton Zürich, wo ſein Vater Pfarrer war, geſtorben in Zürich den 18. Januar 1698, unter den reformierten Theologen einer der bedeutendſten, iſt als Verfaſſer der helvetiſchen Konſenſusformel bekannt und gerade darum überall mißkannt. Nicht nur das von ihm ſelbſt verfaßte Breviarum historiae vitae J. H. Heideggeri (zu Zürich 1698 und vor ſeinen Exercitt. bibl. 1699 mit J. Kasp. Hofmeiſters Nachrichten über ſein Ende), weit beſtimmter ſeine Briefe und eine von ihm geſchriebene Geſchichte Zürcheriſcher Lehrſtreitigkeiten ſeit 1673—1680 (Msc. G. 327 der Zürch. Stadtbibliothek) zeigen uns in Heidegger einen nichts weniger als zelotiſchen, vielmehr von den Zeloten viel geplagten

Theologen. Sein Lebenslauf ist aus der kurzen Selbstbiographie in Leonhard Meisters Berühmten Zürichern, Basel 1782, wiedergegeben. Heideggers Lehrer in Zürich waren besonders J. Rud. Stucki und J. Heinr. Hottinger, auch bildete er sich nach Antistes Breitingers Aphorismen. Gemäß damaliger Sitte vollendete er seine Studien im Ausland, 1654 in Marburg, wo er bei Crocius wohnte und die orientalischen Sprachen, bei Curtius das System des Maresius hörte. Dann begab er sich an die von Karl Ludwig nach dem dreißigjährigen Kriege hergestellte Universität Heidelberg, wo, von den Zürichern auf drei und wieder auf drei Jahre geliehen, Hottinger mit dem jüngern Friedrich Spanheim die Theologie lehrte und jener sich bald von Heidegger in der Leitung des Collegium Sapientiae unterstützen ließ (über die dortigen Zustände vgl. Tholuck, Das akad. Leben des 17. Jahrhunderts, Abt. II, Halle 1853, S. 70 f.; Vierordt, Gesch. der evang. Kirche in dem Großherzogtum Baden, Karlsruhe 1856, II, S. 250). Dort knüpfte Heidegger das feste Freundschaftsband mit Ludwig Fabricius, welcher in der Pfalz großen Einfluß gewonnen hat. Wie dieser zunächst für das NT, so wurde Heidegger für die hebräische Sprache angestellt, erteilte aber auch Unterricht in der Philosophie und erklärte lateinische Klassiker, während er im Umgang mit dem gelehrten Freinsheim die alte Geschichte und Archäologie gründlich kennen lernte.

Schon 1659 übernahm er eine theologische Professur für Loci communes und Kirchengeschichte zu Steinfurt, für welche Stelle er nicht ohne Bedenken den theologischen Doktorgrad in Heidelberg erwerben mußte; doch stieß ihn weniger mehr das Wort, „ihr sollt euch nicht Rabbi (Doktor) nennen", als die Besorgnis, den Neid anderer Züricher zu erregen. Von 1659—1665 wirkte er in Steinfurt. Von dort aus das nahe Holland besuchend, lernte er die bedeutendsten niederländischen Gelehrten und Theologen kennen, namentlich auch Coccejus, den er höher schätzte, als man es in Zürich gerne sah.

Als unter Kriegswirren 1665 die Akademie Steinfurt aufgelöst wurde, begab er sich zu seiner vorausgesendeten Familie (seine Gattin war die Tochter des Kaufmanns Von Duno aus einer mit den Orelli und Muralto in Zürich verbürgerten evang. Locarnerfamilie) nach Zürich, wo man dem schon durch Schriften bekannt gewordenen Doktor, wie er in Zürich hieß, einstweilen den Lehrstuhl für christliche Sittenlehre geben konnte. Die theologische Schola Carolina stand damals in einer Blütezeit. Hottinger lehrte wieder in Zürich und J. Kasp. Schweizer (Suicer) als Professor des Griechischen. Als jener 1667 unmittelbar vor dem beabsichtigten Abgang nach Leiden in der Limmat ertrank, erhielt Heidegger die erledigte theologische Professur, nachdem er ein von Schweizer erhobenes Bedenken über die Art, wie Heidegger von den Vorboten des jüngsten Tages geschrieben, beseitigt hatte. Von da an erweist sich Heidegger als treuer Freund dieses Kollegen und verteidigte stets dessen als neuerungssüchtig viel angefochtenen Sohn J. Heinr. Schweizer. Ebenso treu blieb er seiner Vaterstadt, als der ehrenvolle Ruf an des 1669 verstorbenen Coccejus Stelle in Leiden ihm die erste theologische Professur der reformierten Welt unter vorteilhaften Bedingungen anbot. Später wurde er an Jakob Altings Stelle in Gröningen ebenso vergeblich berufen. Anfangs erfreute er sich eines friedlichen theologischen Kollegen, als aber nach J. Heinr. Zellers Tode der bisherige Archidiakon Joh. Müller diese Stelle erhielt, April 1672, wurde der Friede bald gestört schon 1673. Gerade dieses war die Zeit, in welcher das neue Symbol der Konsensusformel vorbereitet wurde; Heideggers Beteiligung kann nicht verstanden werden ohne Kenntnis der damaligen theologischen Parteiverhältnisse in der Schweiz und besonders in Zürich (vgl. das allgemeinere in meiner Geschichte der reform. Centraldogmen II, S. 483 f., 664 f.). Heidegger, mit den eifrig orthodoxen Baslern Theod. Zwinger, Luc. Gernler, Buxtorf und J. Zwinger darüber einverstanden, daß man dem in Genf nur mühsam die neuen Hypothesen Amyrauts (vgl. Bd I S. 476) und der übrigen Theologen von Saumur abwehrenden Franz Turrettin Beistand schuldig sei, wofür auch die Berner Dekan Hummel und Prof. Nikolaus geschäftig waren, hatte mit seinen freiern Freunden J. Rud. Wettstein Vater und Sohn in Basel, J. Kasp. Schweizer und dessen Sohn H. Heinrich in Zürich, sowie Mestrezat und Tronchin in Genf das größte Interesse, daß die Maßregeln wider den Salmurianismus, wenn sie nicht unterbleiben könnten, möglichst milde ausfallen und ja nicht Gelegenheit bieten möchten, auch noch andere theologische Richtungen zu prohibieren. Gernler schien sehr geneigt, Jakob Alting zu zensurieren, in Zürich aber betrieb eine mächtige Partei die Ausschließung auch der Coccejanischen Theologie und Cartesianischen Philosophie. An der Spitze stand der herrschsüchtig intrigante, durch einen Verwandten im Rate protegierte Joh. Müller, welcher das System seines eben 1673 in Gröningen gestorbenen Lehrers Sam. Maresius, der mit Coccejus und Cartesianern Händel gehabt hat, als Ausbund

der Rechtgläubigkeit verehrte. Er sammelte um sich zwei Professoren Namens Hofmeister und die meisten Stadtgeistlichen, Antistes Waser, Archidiakon Bülod, den Pfarrer der Predigerkirche Burkhard, den Pfarrer und den Diakon am St. Peter, Füßli und Geßner, alles Leute, die daß sie jetzt noch genannt werden können, ihrer kleinlich bittern Verfolgung Heideggers verdanken, der uns über diese Verhältnisse eine mit zahlreichen Aktenstücken versehene Erzählung hinterlassen hat, „damit man nach seinem Tode sehe, was Grunds die so geschäftig verbreiteten, auf den Kanzeln in die Bürgerschaft mit Bosheit hinausgeworfenen Verleumdungen gegen die Gesundheit und Rechtgläubigkeit seiner Lehre gehabt habind". Heidegger, weil er Coccejus hoch hielt, ferner der Professor der Philologie Joh. Lavater und mit ihm Joh. Heinr. Schweizer, dessen Talent und theologische Leistungen für vakant werdende Professuren anderen Konkurrenz machen konnte, blieben wegen ihrer Hochstellung der Cartesianischen Philosophie in Zürich einer steten Beunruhigung ausgesetzt, deren Darstellung die Schattenseite des Zeitalters über alle Erwartung dunkel erscheinen läßt.

Die Schweizer waren anfänglich nicht einig über die Frage, ob wider die Einschleppung salmurienſischer Neuerungen, d. h. der gratia universalis, wie Amyraut sie lehrte, der imputatio bloß mediata peccati Adami, wie Placäus sie faßte, und der freieren kritischen Ansicht des Cappellus über den alttestamentlichen Text, eine generelle Mißbilligung oder eine spezielle angemessener sei. Man einigte sich für das letztere. In Zürich aber wurde über dieselbe Frage noch in ganz anderem Sinne gestritten. Heidegger mit seinen Freunden wollte eine spezielle Formel, d. h. die einzig die Neuerungen von Saumur, Müller aber mit seiner Partei wollte eine generelle, d. h. auch andere Neuerungen, namentlich die Coccejanischen und Cartesianischen umfassende Abwehr, wie er im Konvent sagte, eine „Generalformel nicht allein wider die französischen, sondern auch und fürnehmlich wider die holländischen Neuerungen". Zwinger schrieb unverhohlen an Müller, es sei diesem mehr um Heidegger als um die holländischen Neuerer zu thun. Da aber der obrigkeitliche, an der vierortigen Tagsatzung zu Aarau 1674 gefaßte Beschluß nur die französischen Hypothesen nannte, und Heidegger die Unterstützung der Baseler und Turrettins hatte, auch bloß jene französischen Neuerungen schon früher geprüft und mißbilligt worden, der Coccejanismus aber noch nicht beurteilt werden konnte und von den Baslern hochgeachtet war: so mußte Müllers Begehren unterliegen, obwohl er mit seinem Anhang hinter dem Rücken von Heidegger, Schweizer, Lavater, Stiftsverwalter Hospinian (Wirth) und Pfarrer Ulrich am Fraumünster eine Generalformel beim Amtsbürgermeister einreichte, gegen welches eigenmächtige Verfahren jene fünf protestierten.

Die Abfassung der Spezialformel, zur Abwehr der Neuerungen von Saumur, wurde nun Heideggern zugemutet, der, „vorhersehend, was kommen werde", es abzulehnen suchte, endlich aber sich unterzog, jedoch nur unter der Bedingung, daß die Kollegen beliebig ändern, davon und dazu thun sollten, indem er alles zulassen werde, sofern es nur nicht wider die Schrift und eidgenössische Konfession sei. In der That ist aus dem noch vorhandenen kurzen Entwurf Heideggers von 23 Sätzen auf 3 Quartseiten (Heideggeriana Manusc. D. 234 auf der Stadtbibliothek) durch die Züricher Kollegen, — Müller behielt ihn mehrere Wochen im Hause — etwas sehr anderes und größeres gemacht worden, da Heidegger alle Abänderungen annahm. „Namentlich habe Müller erzwungen, daß über das Objekt der Prädestination etwas gesagt werde, obgleich die von Saumur nie etwas besonderes darüber gelehrt. Wohl aber sei Heidegger selbst darüber oft verdächtigt worden." Einhellig wurde die Formel nun gutgeheißen und den andern drei Ministerien, Bern, Basel und Schaffhausen, mitgeteilt, welche nichts erhebliches mehr änderten, obwohl die Baseler Bemerkungen am Rande des Züricher Entwurfs ziemlich zahlreich sind. Auch die Modifikationen, welche von den drei Ministerien gewünscht wurden, hat man in Zürich angenommen. Am 13. März 1675 erfolgte die Ratifikation vor Rat und Bürgern, so auch in den drei andern Orten; ja in Bern und Basel unterschrieben alle Kirchen- und Schuldiener (nur J. R. Wettstein nicht), was in Zürich die „Maresianer" gewiß auch gefordert hätten, „wäre nicht Heidegger der Verfasser gewesen". Die von den vier Orten obrigkeitlich ratifizierte Formel sollte nun mit revidierender deutscher Übersetzung den übrigen eidgenössischen und zugewandten Orten kommuniziert werden laut Ratsbeschluß vom 2. August. Aber noch hatten die Gegner ihre Entwürfe nicht aufgegeben. Am 6. August hielten beide Schweizer und Heidegger mit Wettstein von Basel, dem entschiedenen Opponenten jeder Formel, eine jener Partei sehr verdächtige freundschaftliche Zusammenkunft in Aarau; eilig wurde in Zürich an demselben Tage Konvent gehalten und jener obrigkeitliche Beschluß eröffnet. Müller votierte aber, daß nicht bloß eine Revision der deutschen Über-

ſetzung, ſondern auch des lateiniſchen Textes der Formel ſelbſt nötig ſei. In einer ferneren Sitzung am 10. Auguſt, als Heidegger über die Ferien auf ſeinem Landgute und in einem Bade abweſend war, wurde der Antrag geſtellt auf Abänderung der Worte Artikel VIII: „es erweiſt auch ſolches klärlich die Macht des Geſetzes, welches uns in Chriſto, der die Gerechtigkeit des Geſetzes an unſerer Statt erfüllt, ein himmliſches Leben verſpricht"; denn da werde dem Geſetz zugeſchrieben, was dem Evangelium gebührt. Streite das nicht mit der helv. Konfeſſion, ſo ſei doch die Redensart gefährlich; ändere man es nicht, ſo könnten ſie die Formel nicht unterſchreiben. Umſonſt erklärte Lavater, ſpäter auch Heidegger, „das Geſetz ſelbſt ſei nicht gemeint, ſondern das durch Chriſtum erfüllte, kurz die Erfüllung desſelben durch Chriſtum oder Chriſti Gerechtigkeit und Gehorſam an unſerer Statt geleiſtet, ſomit das Evangelium; abändern könne man nichts mehr, da die Formel von vier Miniſterien und Obrigkeiten ſchon angenommen ſei, und die Opponenten früher hätten ausrücken müſſen; überdies ſei gerade dieſer Punkt, dann A. XXIII, noch beſonders klar erläutert": Müller beharrte, zumal in Holland hierüber ein Streit vorgekommen ſei. Selbſt auf der Kanzel zog Bülod los wider die, welche dem Geſetz zugeſchrieben, was dem Evangelium gebühre. Die Obrigkeit mußte einſchreiten, und zuletzt gelang es dem Bürgermeiſter Hirzel, einen Ausweg zu belieben: In der Formel ſelbſt wurde nichts geändert, da die Baſeler durchaus hiervon nichts wiſſen wollten, dagegen wurde zu Zürich eine Erklärung des A. VIII ins Archiv niedergelegt, die ſich Heidegger von Müller gefallen ließ: „wie das Evangelium, weil das Geſetz von Chriſto erfüllt ſei, der an unſerer Statt gekommen, uns in Chriſto ein ewiges Leben verſpricht: alſo hat das Geſetz ſelber ein gleiches der vollkommenen Gerechtigkeit des Menſchen verſprochen." Am 1. September beſtätigte der Rat dieſen Vergleich und ſchickte nun die Formel wie ſie war an die übrigen Orte.

Die Mareſianer in Zürich ließen aber unſeren Theologen noch nicht in Ruhe. War dieſe Formel ſpeziell bloß antiſalmuriениſch geblieben, ſo galt es nun, durch andere neue Maßregeln die holländiſchen Richtungen, mit welchen Mareſius Streit gehabt, zu prohibieren. Heidegger, Lavater, beſonders J. Heinrich Schweizer, konnten gar nichts drucken laſſen, ohne daß Müller eine Konfiskation von Druckbogen, oder einen monatelangen Aufſchub mittelſt der Zenſur, wie bei Heideggers Enchiridium biblicum, oder eine Klage vor Rat veranlaßte, während Bülod, Füßli und Geßner auf der Kanzel die Bürgerſchaft aufregten. Füßli predigte einmal von Arius, Arminius, Oldenbarneveld, rühmte, wie im AT die Ungläubigen niedergemacht wurden, und wandte ſich noch beſonders an die Frauen der Ratsherren und Examinatoren oder Kirchenräte: „Ihr Huldinnen und Regentinnen, reizet doch eure Männer, daß ſie den guten alten Glauben beſchirmen". Vor Rat wurden des langen und breiten Carteſianiſche Unterſuchungen und Verhöre angeſtellt „de ubi" oder „ubietate dei et animae", ob das „ubi animae" repletive oder definitive u. ſ. w. Konnte Müller nie verhindern, daß am Ende die lange gehetzten Kollegen freigeſprochen wurden vom Verdacht „ungeſunder Lehre": ſo wußten mächtige Patrone doch die Ankläger immer zu ſchützen und etwa ſogar eine Verdankung ihrer Wachſamkeit mit durchzuſetzen. Verbote, ſolche Streitigkeiten nicht auf die Kanzel zu bringen, auch in den Schulen nichts zu erwähnen, was in Holland ſtreitig ſei, halfen wenig; Müller ſelbſt ließ disputieren über die Coccejaniſche Streitfrage der *πάρεσις* und *ἄφεσις*, d. h. ob den Vätern im AT die Sünden überſehen oder vergeben worden. Doch konnte eine förmliche Prohibition Coccejaniſcher und Carteſianiſcher Sätze, der 20 damals zu Leiden verbotenen, nicht durchgeſetzt werden, da Heidegger in einem noch vorhandenen Memorial dieſe ernſtlich betriebenen weiteren Prohibitionen als unnötig und verderblich beleuchtete, und deutlich zu verſtehen gab, daß man die Gefahr holländiſcher Neuerungen nur erſinne, um ihn ſelbſt zu verdächtigen, der den Coccejus hoch halte, aber gar nicht auf ihn ſchwöre.

Dieſes war Heideggers Stellung in Zürich gerade zur Zeit der Konſenſusformel. Bis 1680, wo ſeine Aufzeichnung endet, hat er ſieben dergleichen Prozeſſe durchmachen müſſen, was die zur Publikation beſtimmte Selbſtbiographie nicht andeutet. Auch nach ſeinem Tode beſorgte er der Lehre halber verdächtigt zu bleiben, und zeichnete darum dieſe Dinge auf. — Daß die Konſenſusformel keine Verdammung, ſondern nur Mißbilligung ausdrückt und die Theologen, deren Anſicht über gewiſſe Punkte man nicht billige, dennoch als verdiente, ſonſt rechtgläubige Brüder bezeichnet, danken wir Heideggern und ſeinen Freunden.

Nach dieſen noch nirgends bekannt gewordenen Dingen wird eine gedrängte Erwähnung des leichter Zugänglichen genügen. Heidegger hat die Polemik wider die römiſch-katholiſche Kirche eifrig geübt in kleineren wie in gelehrten größeren Werken. Schon 1664

erſchien die Schrift: De fide decretorum concilii Tridentini quaestiones th. Ebenſo polemiſch namentlich wider Baronius iſt die Historia patriarcharum, T. I, Amſt. 1667, wo der altteſtamentliche Text ängſtlich verfochten wird, freilich gegenüber den jeſuitiſchen Bemühungen, den Bibeltext recht unſicher zu machen. Erſt 1671 erſchien T. II, der bis zu Moſes hinuntergeht; weiter iſt das Werk nicht fortgeführt worden, obwohl vieles vorbereitet war. Seit 1669 war Heidegger in Polemik verwickelt mit Auguſtin Reding, der 1671 Fürſtabt von Einſiedeln wurde, und mit Karl Sfondrati, Abt von St. Gallen, ſpäter Kardinal. Er ſchrieb gegen die abergläubigen Wallfahrten nach Einſiedeln, und ließ die antitridentiniſche Schrift weiter ausarbeitend, die Anatome Concilii Tridentini mit beigefügter hist. conc. Trid. Jac. Aug. Thani 1672 erſcheinen, in welcher die einzelnen Sitzungen nach Sarpi durchgegangen, dann die Lehrſätze widerlegt werden. Zwölf Jahre lang rüſtete Reding, vom Nuntius ermahnt, die Gegenſchrift „von elephantiſchem Umfang“: Oecum. concil. Trid. verit. — contr. Heideggeri Anatomen. — Eine Diſſertation Heideggers De conceptione B. virginis Mariae mag jetzt wieder Intereſſe erregen, „Maria ſei in Erbſünde empfangen, daher eine Schwachheit gleichwie in anderen Heiligen ſo in ihr geblieben, obwohl in ihr mehr als in anderen vom hl. Geiſt zurückgedrängt“. Verdächtigt, er ſtelle die Maria als Todſünderin dar (weil den Proteſtanten auch das kleinſte Sündliche an ſich todeswürdig ſei), mußte er ſich deutſch verteidigen in der Geſchichte der hl. Jungfrau, ihr jede Ehre laſſend, die ſie ohne Abbruch Chriſti haben kann, denn nur kraft der Zurechnung des Verdienſtes Chriſti ſei die Schuld des an ihr noch vorkommenden Sündlichen vergeben. Gegen einen franzöſiſchen Katholiken verteidigte er ſich im Büchlein Vom falſchen und irreligiöſen Marienkult. Als Abt Reding bei der Feier der Näfelſerſchlacht die reformierte Lehre und Heideggern geſchmäht, wurde dieſem obrigkeitlich zu antworten befohlen. Ein jeſuitiſcher Angriff auf die Aeußerungen über die Apokryphen bei der neuen deutſchen Bibelausgabe in der Vorrede, die man ſtatt Hottingern ihm zuſchrieb, veranlaßte die Dissertatio de Apocryphis 1678, und eine Verteidigung derſelben 1680.

Als 1682 die Verfolgung der Proteſtanten in Frankreich begann, und in England von Karl II. ebenfalls Schlimmes drohte, eine Wendung der Dinge, die nicht am wenigſten von Maimburgs Historia Calvinismi und Boſſuets Schriften gewirkt worden ſei, ſchien es Heidegger geraten, ſtatt bloßer Verteidigung den Kampf, wie Sarpi gethan, in die Burg des Feindes ſelbſt zu tragen; er ließ 1684 die Historia papatus bei Wettſtein zu Amſterdam erſcheinen unter dem durch Buchſtabenverſetzung gebildeten Namen „Nicandri a Hohenegg, viri Jesu“. Die ſiebente Periode vom Trid. Konzil bis auf die Gegenwart iſt am ausführlichſten behandelt und ein von Florenz hergeſchickter, das Papſttum darſtellender Abſchnitt beigegeben, welcher in der Historia Franc. Guiccardini unterdrückt worden war. Das bald ins Franzöſiſche überſetzte Werk erregte Aufſehen. — Die reformierten Dinge geſtalteten ſich aber nicht günſtiger. Die Pfalz kam 1685 an eine katholiſche Linie, in England hielt der neue König Jakob II. offen zum Katholicismus, in Frankreich hob Ludwig XIV. das Edikt von Nantes auf, rottete die Proteſtanten in ſeinem Reiche aus und überfiel ſie ſogar in Savoyen. Die Schweiz wurde von Flüchtlingen überſchwemmt, auch Zürich konnte ſeine Gaſtlichkeit wieder beweiſen, der jüngere Daillé mit ſeiner Familie lebte in Zürich, mit Heidegger innig befreundet, bis er nach vier Jahren ſtarb. Von der 1688 zu Leiden gedruckten Diatribe de Babylone magna Apocalypseos, in welcher Babylon auf den römiſchen Klerus gedeutet wird, wünſchte der Kurfürſt Friedrich Wilhelm eine deutſche Überſetzung, der in Schleſien und Böhmen lauernden Apoſtaſie zu begegnen; dann ebenfalls 1688 erſchien die Apologie der Reformation, veranlaßt ſowohl durch die Landung Wilhelms von Oranien in England, als durch die Verwüſtung der Pfalz, und der Tumulus concilii Tridentini 1690. Noch einmal erneuerte ſich der Streit mit katholiſchen Nachbarn, als der Abt von St. Gallen, Sfondrati, ſeine Herrſchaft auch über einige reformierte Gegenden im konfeſſionellen Intereſſe ausbeutend, die Not- und Laientaufe den Hebammen ſtrenge vorſchrieb, ohne die evangeliſchen Familien auszunehmen, und auch ſonſt mit anſtößigen Spezialitäten für ſchwere Geburten. Heidegger auf Befehl der Obrigkeit ſchrieb über die Notwendigkeit der Taufe und ihre Profanation durch die Hebammentaufe. „Notwendig ſei die Taufe wegen ihrer Einſetzung durch Chriſtum, auch ſehr heilſam und nicht leichtſinnig aufzuſchieben. Wem ſie ohne ſeine Schuld nicht zu teil wird, dem ſchadet es darum nicht, weil ſie als Siegel des Gnadenbundes dieſem ſelbſt nachſteht, und Gott als abſoluter Herr die Gnade erteilen kann, wie er will, durch ſeinen bloßen Willen, wie durch ein Sakrament oder Wort. Nur jener iſt weſentlich notwendig, dieſe aber arbiträr, ſo daß ihr unverſchuldeter oder durch Schuld

anderer veranlaßter Mangel uns nicht ſchadet.“ — Gegen dieſe reformierte Doktrin remonſtrierte der Abt ſofort, die Erbſünde könne nur durch die Taufe getilgt werden, welche laut Jo 3, 5 abſolut notwendig und bis auf Calvin immer dafür anerkannt geweſen ſei. Kirchliche und politiſche Obere, wenn ſie nicht mit allen Kräften die Taufe der Kinder beſchleunigen, hätten die Verdammnis der ungetauft Sterbenden auf ihrem Gewiſſen. Heidegger, eben aus dem Bade von St. Moritz zurück, ſchrieb die Schriftmäßige Verteidigung der ausgefertigten Unterweiſung von der Notwendigkeit der Taufe 1693. Endlich De miraculis eccles. evangelicae verglich er Gottes Thaten in Begründung und Verbreitung der Reformation mit den Pſeudo-Thaumaturgen der römiſchen Kirche, über welche Schrift ihm Wagenſeil beſonders beifällig geſchrieben hat. Nehmen wir noch die vielen polemiſchen unter den Diſſertationen hinzu, ſo bleibt kaum ein Kontroverspunkt wider die römiſche Kirche übrig, den Heidegger nicht behandelt, allerdings als Apologet, aber doch ſo, daß immer noch daraus zu lernen iſt.

Der lutheriſchen Kirche gegenüber erwies ſich Heidegger immer verſöhnlich. Schon in Steinfurt 1664 hatte er eine Demonstratio de Augustanae conf. cum fide Ref. consensu veröffentlicht, die noch zweimal erſchienen iſt, um die ſtaatsrechtliche Stellung der Reformierten im Reiche zu verteidigen. In Zürich war Heidegger ſehr befreundet mit dem für die Union reiſenden Duräus. Später ſchien die Unterdrückung der reformierten Kirche in Frankreich eine Vereinigung aller Evangeliſchen ſo dringend zu fordern, daß er 1686 eine Manducatio in viam concordiae Protestantium ecclesiasticae herausgab, worin die Übereinſtimmung in allen Hauptſtücken nachgewieſen, und, die Abweichung in einigen andern Punkten betreffend, gezeigt wird, daß die Eintracht darum doch beſtehen könne. Dieſe Schrift wurde auf Betrieb des holländiſchen Geſandten zu Regensburg auch in Amſterdam gedruckt und von einem Refugié ins Franzöſiſche überſetzt, dem Kurfürſten von Brandenburg und Herzog von Württemberg gewidmet. Spener, damals in Dresden, meinte, die Umſtände hielten ſeine Kirche von der Konkordie zurück, ſie ſei aber mit den Reformierten nicht unmöglich wie hingegen mit der tridentiniſchen Lehre, der Artikel von der Rechtfertigung ſei in beiden evangeliſchen Konfeſſionen faſt völlig gleich, aber die Dortrechter Synode erſchwere alles; ſo lange deren Kanones gelten, ſei die Union unmöglich. Heideggers Schrift verdiene alle Berückſichtigung, nur werde etwa die lutheriſche Lehre entſchuldigt in einer Weiſe, die wir nicht zulaſſen können. Mit großer Achtung redet Heidegger von Spener, obwohl dieſer die Prädeſtinationsabweichung zu groß mache. Als Heidegger die Exzeſſe des Pietismus zurückweiſen mußte, that er es ſehr beſonnen in der Schrift: Von der Unvollkommenheit der Wiedergeburt, 1692. Leider ließ ſich der alte wittenbergiſche Ton bald genug hören, beſonders in einem „Christianus Sincerus — Fucum concordiae — obductum per Heideggerum“ 1690. — Auch von konfeſſioneller Polemik oder Irenik abgeſehen, hat Heidegger vieles geſchrieben. Schon 1660 De fine mundi, dann 1662 wider Stephan Curcelläus Libertas Christianorum a lege cibaria veteri de sanguine et suffocato mit einem Kommentar zum Apoſtelkonvent in Jeruſalem; de Paschate mortuali Christi, wider Baronius, Cloppenburg u. a. behauptend, Chriſtus habe das Paſcha antizipiert, aber doch geſetzlich gefeiert; dann De baptismo pro mortuis, de spiritu praedicante spiritibus in carcere 1672 u. a. Eigentümlich iſt ſein Lied Moſis oder von den Zeichen der Zeiten und Vorboten des jüngſten Gerichts, 1666, ein Verſuch, aus altteſtamentlichen Weisſagungen die Perioden der chriſtlichen Kirche abzuleiten, was ſeinem Freunde J. C. Suicer zu bedenklich erſchien und vom Verfaſſer ſelbſt als jugendlich bezeichnet worden iſt, obwohl er dann die Kataſtrophen der achtziger Jahre als Erfüllung des dort Ausgelegten betrachtete. Heideggers Theſen, Diſſertationen, Orationen und Disputationen füllen mehrere Bände, nicht wenige können jetzt wieder Intereſſe erregen. Einige biographiſche Arbeiten bleiben wertvoll, die Oratio funebris in obitum J. Henr. Hottingeri 1671, der Hospinianus redivivus s. historia vitae et obitus Rod. Hospiniani vor der in Genf erſchienenen neuen Ausgabe der Werke dieſes gelehrten Zürichers; die Historia vita et obitus Joh. Ludov. Fabricii 1697 und die Historia vitae J. H. Heideggerri ab ipsomet conscripta 1698. Am folgenreichſten haben ſeine Lehrſchriften gewirkt, namentlich das planmäßig disponierte Geſamtwerk, Corpus theologiae christianae, welches in zwei Folianten 1700 J. H. Schweizer herausgab, der bald nachher der Quälereien in Zürich müde, einem Ruf nach Heidelberg folgte; ſodann die kürzere Bearbeitung desſelben Stoffes für vorgerücktere Studenten Medulla theol. chr. 1696, und für Anfänger die Medulla medullae th. chr. 1697, wozu noch gekommen iſt Ethicae chr. elementa cum. annott. edit. per Jo. Curicke, Francof. 1711. Die einfache Grundlage der Förderalmethode

nimmt Heidegger unbedenklich auf, „da schon Bullinger, De foedere et testamento dei, sie angebahnt, Olevianus und nach ihm Cloppenburg sie weiter entwickelt, endlich Coccejus sie in ihrer Bedeutung für die ganze Theologie ausgeführt habe". — Mit dieser reichen litterarischen Thätigkeit verband Heidegger ein umfassendes amtliches Geschäftsleben, da er Jahre lang mit Joh. Kasp. Suicer für den Antistes die offizielle Korrespondenz führte und für sich selbst einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt nicht nur mit Theologen und Gelehrten, sondern auch mit dem Kurfürsten Karl Ludwig und Karl von der Pfalz. Sein Epistolararchiv ist fast auf 30 Bände angestiegen. Sehr vertraut war er mit mehreren holländischen Gesandten und trug nicht wenig dazu bei, daß 25 nach Neapel auf die Galeeren geschleppte ungarische Geistliche 1676 befreit und in Zürich lange Zeit, sowohl reformierte als lutherische, gastlich beherbergt worden sind. Die Generalstaaten gaben ihrem berühmten Seehelden Ruyter Befehl, auf jede Weise diese Märtyrer frei zu machen, deren Los zuerst in Zürich bekannt geworden war. Heidegger hat ihre Geschichte in seine Historia papatus mit aufgenommen. Im Familienleben mußte er schwere Prüfungen erdulden; des einzigen Sohnes erwähnt er nicht in der Selbstbiographie, der talentvolle, aber leidenschaftliche Jüngling hat als Schauspieler in London Beifall geerntet; die einzige Tochter starb, 21 Jahre alt, 1693. Seinen Herzensfreund Fabricius in Heidelberg verlor er 1689, nachdem er noch 1686 ihn auf einer Reise nach Bern, Lausanne, Genf und Neuchatel begleitet, ohne sich in die Geschäfte zu mischen, welche jenem von den Generalstaaten, unter anderm zu Gunsten der Waldenser, übertragen waren. Desto mehr freute er sich, mit Polier in Lausanne, mit Tronchin, Pictet, Calandrinus, Joh. Alphons Turrettin zu verkehren, zum Teil Gegnern der Konsensusformel. — Sein Grundsatz war, einzig aus Gottes Wort die zum Heil nötige Wahrheit zu schöpfen; leider aber „werde die Theologie von vielen erwählt, sich selbst Ansehen zu erwerben, ohne daß es ihnen um die Wahrheit zu thun sei. Ob alt oder neu, sei gleichgiltig, das einmal Rezipierte muß nicht notwendig ewige Satzung bleiben, als wäre für Spätere nichts mehr zu thun übrig. Die irrige Hartnäckigkeit sei im geheimen gar oft unfromm und mit Heuchelei verbunden." So Heidegger, der von dergleichen Theologen viel ausgestanden, während er dogmatisch Verfolgter in Zürich immer sich angenommen hat, so des gelehrten Pfarrer Zink und des alten Pfarrer Hochholzer, der mit bloßer Entsetzung davon kam. Am 9. November 1697 erkrankte Heidegger, trug fromm und in Gott ergeben die sechs Leidenswochen, sorgte für seinen litterarischen Nachlaß und starb am 18. Januar 1698 im 65. Lebensjahre.

A. Schweizer †.

Heidelberger Katechismus s. Katechismus, Heidelberger.

Heidentum. Wuttke, Geschichte des Heidentums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben, Breslau 1852. 53; Werner, Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums, Schaffhausen 1871; Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums, Freiburg i. B. 1885; D. G. i. d. h. R. der Neuzeit ibid. 1888; Vinson, Les religions actuelles, Paris 1888; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. Aufl., Freiburg i. B. 1897; Tiele, Geschichte der Religion im Altertum übers. von Gehrich, I. II, 1, Gotha 1896. 98; Réville, Histoire des religions I—III, Paris 1883—89; v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschiche, Bonn 1899; Waitz und Gerland, Anthropologie der Naturvölker, Leipzig 1858—72 (der 1. Bd in 2. Aufl. 1877). — Außerdem zahlreiche Werke über Geschichte des Altertums und Völkerkunde, Reisebeschreibungen und Missionsberichte, sowie Einzeldarstellungen der Religionen der verschiedenen Völker.

Im AT finden wir das Wort גּוֹיִם gebraucht zur Bezeichnung aller übrigen Völker im Gegensatz zu dem auserwählten Volke Israel; der Ausdruck hat überall religiöse Bedeutung und bezeichnet einen religiösen Unterschied. Bei keinem anderen Volke des Altertums finden wir eine ähnliche Bezeichnung für Völker anderen Glaubens, sondern es wird überall nur ein ethnischer oder nationaler Unterschied bezeichnet, so im griechischen *βάρβαροι* (skr. mlecchа u. s. w.; auch wenn Inder und Iranier sich mit Stolz als Arier (ārya, airya, ariya) benennen, bedeutet das nur eine nationale Absonderung von den umwohnenden Völkern, nur selten schimmert das Bewußtsein von einem religiösen Gegensatz durch (so gelegentlich in den achämenidischen Keilinschriften). Ein solches Bewußtsein konnte sich auch kaum herausbilden, da die Religionen aller alten Kulturvölker ihrem Ursprung und ihrer Entwickelung nach wesentlich gleichartig waren: wir finden überall polytheistische Religionssysteme mit mehr oder weniger ausgebildeter Mythologie, und die Anschauungen über das Wesen der Gottheit sind wenig von einander verschieden. Es hat danach auch nie ein Volk des Altertums, außer den Juden, den Anspruch erhoben, allein im Besitz

der wahren Religion zu ſein. Daraus erklären ſich auch die zahlreichen Religionsmiſchungen und Miſchreligionen, wie wir ſie beſonders in Vorderaſien finden, ſowie die leichte Aufnahme fremder Kulte bei den Griechen und Römern in der letzten Zeit der Republik und in der Kaiſerzeit. Der altteſtamentliche Ausdruck iſt dann weiter in das NT übergegangen und in die ſpätere Gräcität, ſowie durch die Bibelüberſetzung ins Lateiniſche und Gothiſche (ἔθνη gentes thiedôs); überall werden damit die Anhänger falſcher Religionen bezeichnet. Später finden wir im Lateiniſchen einen anderen Ausdruck daneben, nämlich paganus, womit zunächſt die Anhänger der alten Religion im Gegenſatz zu der bereits chriſtlich gewordenen Mehrheit eines Volkes bezeichnet werden. Mag der Name auch vielleicht urſprünglich den Gegenſatz des Civiliſten zum miles bezeichnet haben (ſ. Zahn, NkZ X, 18—44), ſo hat er doch ſicher ſpäter den Sinn von rusticus, agrestis gehabt, und in dieſer Bedeutung iſt das Wort durch Überſetzung in die germaniſchen Sprachen übergegangen. Wie paganus von pagus = ager, campus abgeleitet iſt, ſo gotiſch haithns von haithi = campus (nhd. Heide). Seit Luther iſt die Form „der Heide, des Heiden“ üblich geworden, während es eigentlich „der Heiden, des Heidens“ lauten müßte (cf. J. Grimm, Deutſche Mythologie[4] I, 1). Nach dem modernen Sprachgebrauch bezeichnet man als heidniſche alle Religionen außer dem Judentum und Chriſtentum, und zwar liegt dabei die Anſchauung zu Grunde, daß die beiden letzteren, die ja eine geſchichtliche Einheit bilden, zuſammen die wahre oder offenbarte Religion darſtellen. Die Bekenner des Islam, die man früher auch vielfach Heiden nannte, werden jetzt in der Regel allerdings nicht dazu gerechnet, ſondern der Islam gilt ebenfalls als Offenbarungsreligion, wenn auch als falſche.

Der ſonach durch den Sprachgebrauch gegebene Unterſchied läßt ſich auch für die religionsgeſchichtliche Forſchung und Darſtellung beibehalten, nur muß er da etwas anders gefaßt werden. Für die Religionsgeſchichte hat zunächſt nicht der Gegenſatz von wahrer und falſcher oder von Offenbarungsreligion und Naturreligion Bedeutung, ſondern es iſt ein anderes Merkmal, das uns veranlaßt, Judentum, Chriſtentum und Islam auf die eine, alle übrigen Religionen auf die andere Seite zu ſtellen. Die drei Religionen ſind monotheiſtiſche, während ſonſt Monotheismus als beſtimmender Charakter ſich in keiner Religion findet. Der Islam verdankt ſeinen Monotheismus lediglich jüdiſchem und chriſtlichem Einfluß, nicht der arabiſchen Religion. Man meinte nun vielfach, daß damit kein prinzipieller, ſondern nur ein gradueller Unterſchied bezeichnet werde, daß einerſeits auch das Judentum nicht von Anfang an monotheiſtiſch geweſen ſei, ſondern erſt im Verlauf der geſchichtlichen Entwickelung dazu geworden ſei, und daß andererſeits in allen polytheiſtiſchen Religionen eine Tendenz zum Monotheismus hin ſich nachweiſen laſſe. Es iſt gewiß richtig, daß in allen polytheiſtiſchen Religionen Elemente vorhanden ſind, die auf den Monotheismus hinweiſen, als auf die einzige Anſchauungsweiſe, die dem religiöſen Bedürfniſſe völlig genügen kann, und auch den niederen Religionen, die man als animiſtiſche bezeichnet, fehlen ſolche Elemente nicht ganz; auch haben bei vielen Völkern einzelne Männer den Widerſtreit empfunden, in den die Volksreligion durch den Polytheismus mit dem religiöſen Gefühl und dem religiöſen Bedürfnis geraten war, und haben — teilweiſe mit Erfolg — den Verſuch gemacht, aus der Vielheit zur Einheit zu gelangen. Aber es kann dagegen als ſichere geſchichtliche Thatſache hingeſtellt werden, daß keine Volksreligion durch ſolche Verſuche wirklich ſo umgeſtaltet worden iſt, daß ihre Lehre und ihre Inſtitutionen von monotheiſtiſcher Anſchauung beherrſcht geweſen wären. Der Monotheismus iſt, wo man überhaupt dazu gelangt iſt, überall auf kleine Kreiſe beſchränkt geblieben und hat nirgends die polytheiſtiſche Religion umgeſtalten oder verdrängen können. In der Regel hat auch das Streben nach der Einheit nicht zu wirklichem Monotheismus, zum Glauben an einen abſoluten, perſönlichen Gott, geführt, ſondern nur zum Pantheismus. Wir können danach dieſes Moment für die religionsgeſchichtliche Betrachtung mit vollem Recht geltend machen und als Haupteinteilung der Religionen die anſehen, nach welcher auf der einen Seite die monotheiſtiſchen ſtehen, auf der anderen Seite alle die, die charakteriſiert ſind durch die Verehrung einer Mehrheit oder Vielheit von höheren Weſen, Göttern oder Geiſtern. Die letzteren kann man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als die heidniſchen Religionen, und ihre Bekenner als Heiden bezeichnen. Die Religionsgeſchichte als beſondere wiſſenſchaftliche Disziplin hat es zunächſt mit dem Heidentum zu thun; die wiſſenſchaftliche Berechtigung dazu liegt eben darin, daß hier thatſächlich eine andere Entwickelung und ein anderes Reſultat der Entwickelung vorliegt, als in den monotheiſtiſchen Religionen. Es könnte nun nach dem oben bemerkten ſcheinen, als ob eine Religion, die wir zu den heidniſchen geſtellt haben, auszuſcheiden wäre und eine beſondere Abteilung

für ſich bilden müßte, nämlich der Buddhismus als atheiſtiſche Religion. Aber der Buddhismus iſt ja auch in ſeiner urſprünglichen Geſtalt nicht in dem Sinne atheiſtiſch, daß er etwa die Exiſtenz der Götter des Volksglaubens leugnete, dieſelben ſpielen vielmehr in den Legenden eine große Rolle und ſind durchweg als Weſen von übermenſchlicher Macht, als Herrſcher über die Natur und Regierer der Welt anerkannt, ebenſo wie in der Volksreligion. Nur iſt ihre Stellung und Würde nach buddhiſtiſcher Lehre nicht ewig und unveränderlich, ſondern ebenſo, wie alles andere dem ewigen Weltgeſetze des Werdens und Vergehens unterworfen und jedem anderen Weſen ebenfalls zugänglich. Wer der Lehre des Buddha zu folgen ſich entſchloſſen hat, iſt allerdings völlig unabhängig von den Göttern und hat keine Veranlaſſung mehr, ſie in irgend einer Form zu verehren; wer aber noch im Weltleben ſteht, bleibt nach wie vor darauf angewieſen, ihre Wohlthaten durch religiöſe Verehrung für ſich zu gewinnen. Außerdem iſt zu beachten, daß der alte echte Buddhismus nicht als Religion bezeichnet werden kann, ſondern er ſtellt ſich dar als ein philoſophiſches Syſtem, das allerdings durch die energiſche Betonung der praktiſchen Konſequenzen auf weitere Kreiſe Einfluß gewonnen hat, als das ſonſt bei philoſophiſchen Syſtemen der Fall zu ſein pflegt, und das wenigſtens bei der Mönchsgemeinde die Religion gänzlich verdrängt hat und an deren Stelle getreten iſt. Überall wo der Buddhismus Volksreligion geworden iſt, hat er den alten Polytheismus und ſogar Schamanismus in ſich aufgenommen und außerdem den Buddha und die Heiligen zum Gegenſtand religiöſer Verehrung werden laſſen. Soweit er alſo Volksreligion iſt, nimmt er teil an der charakteriſtiſchen Eigentümlichkeit der heidniſchen Religionen und kann deshalb mit vollem Recht ihnen zugezählt werden. Die Religionsgeſchichte hat es ja überhaupt nur mit den Volksreligionen zu thun, nicht mit den religiöſen Anſchauungen Einzelner oder kleinerer Kreiſe und Schulen.

Die heidniſchen Religionen teilen wir weiter ein nach den Anſchauungen über das Weſen der höheren Mächte, die in ihnen herrſchend ſind, in polytheiſtiſche und animiſtiſche, je nachdem eine Mehrheit von Göttern oder von Geiſtern Gegenſtand religiöſer Verehrung iſt. Als polytheiſtiſch erſcheinen die Religionen aller uns bekannter Kulturvölker der alten und neuen Welt, d. h. der indogermaniſchen und ſemitiſchen Völker, Ägypter, Chineſen, Japaner und der Kulturvölker Amerikas. Dabei iſt die kaukaſiſche Raſſe vertreten durch Indogermanen, Semiten und die hamitiſchen Ägypter, die mongoliſche durch Chineſen, Japaner, Mexikaner, Peruaner und die Völker Mittelamerikas, die Negerraſſe überhaupt nicht. Innerhalb des Animismus, der Religionen der Geiſterverehrung, haben wir zu unterſcheiden zwiſchen Fetiſchismus, in dem die Geiſter, die Gegenſtand religiöſer Verehrung ſind, in enger unlösbarer Verbindung mit ſinnlich wahrnehmbaren Gegenſtänden erſcheinen, und Schamanismus, der charakteriſiert iſt durch die Verehrung freiwaltender Elementargeiſter. In beiden Formen finden wir in weitem Umfange den Seelenkult, die Verehrung der abgeſchiedenen Seelen Verſtorbener, die mitunter als wohlthätige Schutzgeiſter der Überlebenden gedacht ſind, meiſt aber als ſchädliche, zu fürchtende Spukgeiſter und Geſpenſter. Die Grenze zwiſchen Seelen und Geiſtern iſt nirgends ſcharf zu beſtimmen, beide gehen vielfach in einander über. Der Kult hat überall in den animiſtiſchen Religionen magiſchen Charakter, d. h. er hat den Zweck, durch Zauberſprüche und Zauberhandlungen die Geiſter dem Willen des Menſchen dienſtbar zu machen; die Prieſter ſind überall Zauberer. Eine weitere Einteilung der animiſtiſchen Religionen nach einzelnen Völkern iſt, wenigſtens für eine kurze Überſicht, unnötig; die zu Grunde liegenden Anſchauungen und die darauf beruhenden äußeren Formen ſind ſo gleichartig bei allen Völkern, daß wir dieſelben als eine einheitliche Maſſe anſehen können.

Die meiſten neueren Religionsforſcher, mit Ausnahme der katholiſchen, bringen die beiden Hauptformen des Heidentums, Polytheismus und Animismus in der Weiſe in geſchichtliche Verbindung, daß ſie den letzteren überall als ältere Entwickelungsſtufe der Religion betrachten, und den Polytheismus aus ihm ſich entwickeln laſſen. Geiſterverehrung und Ahnenkult, ſowie Zauberei ſollen danach überall der Götterverehrung und dem Götterkult vorangegangen ſein; man glaubt auch Spuren überwundener Religionsvorſtellungen in den höheren Religionen noch nachweiſen zu können. Auch die ſittlichen Anſchauungen ſollen urſprünglich von der Religion unabhängig und roh und unvollkommen geweſen ſein, wie wir es bei den ſogenannten wilden oder Naturvölkern heute noch finden, und erſt im Verlaufe längerer Entwickelung ſich verfeinert haben und mit den religiöſen Lehren verbunden worden ſein. Ein ſo hoher, abſtrakter Begriff wie „Gott“ hätte danach auf der Stufe niederer Kulturentwickelung weder gefaßt noch mit den Mitteln primitiver Sprache ausgedrückt werden können. Erſt allmählich ſoll aus dem Geiſtesglauben, etwa durch die

Zwiſchenſtufe des Polydämonismus, der Polytheismus ſich herausgebildet haben und als letztes und höchſtes Produkt dieſer geradlinig verlaufenden Entwickelung gilt der Monotheismus, der allerdings nur in Judentum, Chriſtentum und Islam wirklich erreicht worden iſt. Dem gegenüber mag hier auf einige unanfechtbare geſchichtliche Thatſachen hingewieſen werden.

Der Gottesbegriff und der ſprachliche Ausdruck dafür ſind älter, als die uns geſchichtlich bekannten polytheiſtiſchen Syſteme. Überall da, wo wir durch ſprachliche Vergleichung über das unmittelbar geſchichtlich Bezeugte hinaus ältere Anſchauungen kennen lernen, iſt er in ſehr alter Zeit vorhanden geweſen, ohne daß deshalb die Kulturſtufe eine beſonders hohe geweſen wäre. Die äußere Kultur der indogermaniſchen Völker vor ihrer Trennung ſtand ſchwerlich höher, als die der ſog. wilden oder Naturvölker der Gegenwart; trotzdem beſaßen ſie ein Wort für „Gott“ und danach doch auch ſicher den Begriff. Das altindogermaniſche Wort (ſkr. deva d. h. der Lichte, wurzelverwandt mit den Worten für Himmel) hat ſich erhalten bei den Indern, Römern, Kelten, Preußen und Lithauern, dagegen iſt es im Griechiſchen, Deutſchen und Slaviſchen verloren gegangen und durch andere Worte erſetzt worden. Einen zweiten Ausdruck, der ebenfalls aus der Vorzeit ſtammt, finden wir bei den Perſern und allen ſlaviſchen Völkern (perſ. baga, altſlaviſch bogŭ = Herr) und endlich einen dritten bei den Indern und Iraniern (ſkr. asura, iran. ahura ebenfalls = Herr oder der Lebendige). Die ſemitiſchen Völker beſitzen ebenfalls mehrere gemeinſame Worte für Gott, von denen das am häufigſten vorkommende (il oder el) etymologiſch noch nicht ſicher erklärt iſt; die übrigen bedeuten „Herr, König“ u. ſ. w. und werden bei den einzelnen Völkern teils allgemein zum Ausdruck für „Gott“ gebraucht, teils ſind ſie zu Namen beſtimmter einzelner Götter geworden. In den Sprachen der ural-altaiſchen Völker, obgleich dieſe in geſchichtlicher Zeit ſämtlich dem Schamanismus ergeben ſind, finden wir doch ebenfalls ein gemeinſames Wort (finn. jumala, lapp. jubmel ꝛc.); und ebenſo bei den Völkern Mittelamerikas (aztek. teotl Plur. teules, in Nicaragua teot Plur. teotes). Die ſprachliche Vergleichung kann uns natürlich nur wenig Aufſchluß darüber geben, welchen Begriff man mit den Worten urſprünglich verband, und welcher ihr Inhalt war, aber eins geht doch daraus hervor, nämlich daß vielfach nicht das Weſen der Gottheit, ſondern ihr Verhältnis zu den Menſchen (Herr) ausgedrückt worden iſt. Es handelte ſich eben nicht um den Ausdruck für einen hohen abſtrakten Begriff, ſondern um etwas ſehr Konkretes: die Gottheit ſtand den Menſchen gegenüber als eine perſönliche Macht, von der ſie ſich in allem abhängig fühlten, mit der ſie aber in perſönlichen Verkehr treten konnten. Darauf beruhen auch die älteſten Formen des Kults, die ebenfalls das Verhältnis des Unterthanen zum Herrn zur Darſtellung bringen. In anderen Ausdrücken, ſo in „deva“, erkennen wir bereits die Erſcheinung, die überall in der Entwickelung des Polytheismus uns entgegentritt, daß die Gottheit in die Natur herabgezogen worden iſt. Der Gegenſatz zwiſchen Licht und Finſternis, als dem Göttlichen und Widergöttlichen, beherrſcht ja vielfach die geſamte mythologiſche Anſchauung bei den Indogermanen ſowohl, wie bei andern Völkern. Jedenfalls konnte in den Zeiten, in denen derartige Ausdrücke entſtanden, die Religion nicht auf der niederen Stufe der Geiſterverehrung ſtehen. Aber auch ausgebildeter Polytheismus war in der älteſten Zeit noch nicht vorhanden, ſondern erſt die Anſätze dazu. Die Vergleichung der indogermaniſchen Sprachen ergiebt nur ſehr wenig Worte, die als Götternamen der Urzeit angeſehen werden könnten. Mit voller Sicherheit können wir nur die Verehrung des Himmelsgottes als urindogermaniſch erſchließen; die Ausdrücke ſkr. Dyaus pitar, griech. Ζεὺς πατήρ, lat. Juppiter oder Diespiter beweiſen, daß damit nur ein perſönlicher Himmelsgott bezeichnet ſein konnte, nicht etwa die bloße Naturerſcheinung. Ob daneben andere Naturerſcheinungen bereits in der Vorzeit durch perſönliche Götter repräſentiert waren, läßt ſich nicht mit Sicherheit entſcheiden, da die Worte dafür in den verſchiedenen Sprachen wohl etymologiſch verwandt, aber ihrer Bildung nach nicht identiſch ſind, wie man es allerdings erwarten ſollte, wenn ſie ſchon zu Götternamen geworden wären. Auch in anderen Religionen erſcheint der Himmelsgott als der älteſte und darum in geſchichtlicher Zeit an der Spitze des Syſtems ſtehende Gott. Auf keinen Fall kann in urindogermaniſcher Zeit die Zahl der Götter ſehr groß geweſen ſein. Eine ſpätere, aber immer noch vorgeſchichtliche Zeit erſchließt uns die Vergleichung der indiſchen und iraniſchen Sprachen, wir werden dadurch in die ariſche Urzeit hinaufgeführt. Hier finden wir bereits eine große Anzahl gemeinſamer Götter; faſt der geſamte Umkreis des Naturlebens iſt durch göttliche Perſönlichkeiten repräſentiert. Der alte Dyaus iſt allerdings bei den Indern durch einen neuen Himmelsgott, Varuṇa, verdrängt worden, ohne indes zunächſt völlig in Vergeſſenheit zu

geraten, und bei den Iraniern finden wir an der Spitze des Systems einen rein geistigen Gott, Ahura Mazdā (der Lebendige, Weise oder der weise Herr), der gar keine Beziehung zu irgend einer bestimmten Naturerscheinung hat. Daneben aber erscheinen Sonnengötter, Wind- und Gewittergötter, Wassergötter, eine Personifikation des Opfertranks (Soma, Haoma) und der Feuergott (allerdings unter verschiedenen Namen). Bei beiden Völkern stehen neben dem höchsten Gotte sechs andere, eng mit ihm verbundene, in denen lediglich verschiedene Seiten seines Wesens zum Ausdruck kommen, doch sind die Namen nicht dieselben und es gehört somit die völlige Ausbildung der Vorstellung erst der Zeit der Sonderentwickelung an. In geschichtlicher Zeit finden wir bei allen indogermanischen Völkern ein reich ausgestaltetes Göttersystem, in dem neben den Göttern mit ursprünglicher Naturbedeutung solche erscheinen, die als Personifikation von sittlichen und religiösen Ideen aufzufassen sind und niemals eine Beziehung zu irgend einem Naturgebiet gehabt haben. In den ältesten Liedern der Inder, im Veda, ist die ursprünglichste Naturbedeutung noch völlig durchsichtig, später schwindet sie mehr und mehr und gerät schließlich ganz in Vergessenheit. Auch in den Religionen der übrigen indogermanischen Völker, die uns erst auf späterer Entwickelungsstufe bekannt werden, ist die Naturbedeutung fast durchweg verwischt und nur durch Vergleichung noch zu erschließen, doch ist sie sicher überall vorhanden gewesen. Auch in allen übrigen polytheistischen Religionen begegnet uns dieselbe Erscheinung, daß die Götter ursprünglich Repräsentanten bestimmter Naturerscheinungen und Naturvorgänge waren, daß aber im Verlaufe der Entwickelung die ethische Bedeutung in den Vordergrund tritt. Wenn wir von ursprünglicher Naturbedeutung der Götter sprechen, so soll damit aber nicht gesagt sein, daß das Wirken derselben nach dem Glauben der ältesten Zeit auf das Naturleben beschränkt gewesen wäre; vielmehr haben sie von Anfang an zugleich ethische Bedeutung gehabt und für das religiöse Gefühl hatte ihr Eingreifen in das Schicksal der Welt, der Völker und der einzelnen Menschen naturgemäß hervorragende Wichtigkeit. Allerdings gestaltet sich dieses Eingreifen in den meisten Fällen ursprünglich nach ihrer Naturbedeutung: Götter, deren Wirken in der Natur mythologisch als ein Kampf gegen die Mächte der Finsternis aufgefaßt wird, sind besonders geeignet, auch in den irdischen Kämpfen von den Menschen als Helfer angerufen zu werden, und von den Göttern des Lichts wird Befreiung aus Bedrängnis und Not aller Art, Schutz vor dem Tode, Gesundheit und Vergebung der Sünden erbeten u. s. f. Man kann aber doch nicht behaupten, daß die ethische Bedeutung der Götter im allgemeinen absolut von der Naturbedeutung abhängig wäre und aus dieser sich erst entwickelt hätte; sie ist überall von Anfang an mit dem Gottesbegriff verknüpft gewesen. Aus dem bisher Besprochenen ergiebt sich, daß die Entstehung und Entwickelung des Polytheismus darauf beruht, daß zunächst die Gottheit in die Natur herabgezogen ist und daß dann eine immer weitergehende Differenzierung der einzelnen Naturerscheinungen stattgefunden hat in der Weise, daß immer mehr einzelne Vorgänge als Wirkungen verschiedener göttlicher Persönlichkeiten aufgefaßt worden sind. Für diese Anschauung spricht auch, daß wir vielfach mehrere Götter als Repräsentanten ein und derselben Naturerscheinung finden, und zwar so, daß in ihnen die verschiedenen Wirkungen derselben personifiziert sind. So begegnet uns bei den Indern eine ganze Reihe von Sonnengöttern: Sūrya (der Leuchtende), der allgemein die Sonne darstellt; Pūṣan (der Gedeihen schaffende) Gott der Herden sowie Geleiter der Menschen auf Wegen und Reisen und Führer in die jenseitige Welt; Viṣṇu (der Wirkende) Personifikation der Sonne in ihrem Tageslaufe; Tvaṣṭar (der Bildner) zugleich Götterkünstler; Savitar (der Beleber, Erreger) und Vivasvant (der Aufleuchtende) beide Götter der Morgensonne. Natürlich können alle diese Götter nicht gleichzeitig entstanden sein, sondern wir haben anzunehmen, daß ein neuer Gott erst dann in die Erscheinung treten konnte, wenn die Naturbedeutung der älteren nicht mehr deutlich empfunden wurde. Die Entwickelung ist auch nicht bei allen Völkern gleichmäßig verlaufen; während bei den Indern, Kelten, Germanen und Slaven ein besonderer Gewittergott sich herausgebildet hat, führt bei den Römern und Griechen der höchste Himmelsgott den Blitz als Waffe. Eine Erweiterung erfuhr der Polytheismus dann durch die Entstehung rein ethischer Götter, die niemals einen Zusammenhang mit einer Naturerscheinung gehabt haben; es ist das überall ein verhältnismäßig später Vorgang. Gegen die eben dargelegte Erklärung der Entstehung und Entwickelung des Polytheismus ist eingewendet worden (so von H. D. Müller in seiner Mythologie der griechischen Stämme, Göttingen 1857—61), daß man danach erwarten müßte, überall den gesamten Umkreis des Naturlebens im religiösen Kult vertreten zu sehen, während doch bei den Griechen und auch bei anderen Völkern thatsächlich in dem einzelnen Stamme,

in der einzelnen Stadt immer nur ein Teil der Götter des Syſtems wirklich verehrt wurde. Man hat danach angenommen, daß die polytheiſtiſchen Syſteme vielmehr einem Zuſammenwachſen verſchiedener Kulte, veranlaßt durch äußere Umſtände, politiſche Einigung u. ſ. w., ihre Entſtehung verdankten und daß erſt ſpäter eine Verteilung der Götter auf die verſchiedenen Naturgebiete vorgenommen worden iſt. Die Vergleichung der indiſchen und iraniſchen Religion weiſt uns aber doch wohl darauf hin, daß wir den bei den Griechen, Slaven, Ägyptern, Babyloniern u. a. geſchichtlich vorliegenden Zuſtand vielmehr durch ein Auseinanderfallen eines urſprünglichen Götterſyſtems zu erklären haben.

Wir haben geſehen, daß der Polytheismus in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung durchaus nicht die Tendenz zum Monotheismus hin zeigt, ſondern daß vielmehr eine immer fortſchreitende Erweiterung der Vielheit der Götter ſich nachweiſen läßt. Außerdem iſt zu beachten, daß die eigentlich religiöſen Anſchauungen über das Weſen der Götter nicht aus dem ausgebildeten Polytheismus ſich entwickelt haben können, ſondern vielmehr in Widerſpruch damit ſtehen. Der Polytheismus war vielmehr geeignet, dieſe Anſchauungen allmählich zu zerſtören, als ſie aus ſich zu erzeugen. Das religiöſe Gefühl verlangt, daß die Götter allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig, gerecht und heilig ſind; daß ihnen dieſe Eigenſchaften urſprünglich zugeſchrieben wurden, beweiſt der Kult, der uns überall in geſchichtlicher Zeit in den polytheiſtiſchen Religionen ſchon feſt ausgebildet entgegentritt, alſo aus älterer Zeit überliefert iſt. Die Möglichkeit eines Kults iſt ja überhaupt nur durch die Vorſtellung von der Allgegenwart der Gottheit gegeben; er hat den Zweck, den Menſchen in perſönliche Berührung mit der Gottheit zu bringen, und kann dieſen Zweck nur erfüllen, wenn die Gottheit zu jeder Zeit und an jedem Orte dem Menſchen nahe iſt, um ſeine Gaben und Bitten in Empfang nehmen zu können. Auch als allmächtig müſſen die Götter gedacht ſein, wenn man ſich mit jedem Anliegen an ſie wenden kann, und Schutz und Förderung in jeder Beziehung von ihnen erwartet. Endlich erſcheinen die Götter überall als Urheber und Hüter der ſittlichen Weltordnung, inſofern die Uebertretung der ſittlichen Gebote durch Opfer und Gebet geſühnt werden muß. Alle dieſe Anſchauungen ſind mit einer Vielheit von Göttern nicht zu vereinigen, der einzelne Gott kann an den Eigenſchaften, die der Gottheit zukommen, nur bedingt Anteil haben. Die religiöſe Anſchauung ſpricht ſich meiſt auch darin aus, daß dem höchſten Gott die Attribute der Gottheit vollſtändig beigelegt werden und daß mehrfach die übrigen Götter als ſeine Geſchöpfe und Untergebenen erſcheinen. Auch in anderer Hinſicht zeigt die Geſchichte der polytheiſtiſchen Religionen nicht eine Entwickelung zu höheren und reineren Anſchauungen, ſondern eine Vergröberung der Vorſtellungen von der Gottheit und fortſchreitenden Verfall. Solange die urſprüngliche Naturbedeutung der Götter für das Bewußtſein noch beſtand, konnte auch die Vorſtellung von ihrer Allgegenwart ſich erhalten. Überall wo die Naturerſcheinung beobachtet werden konnte, war auch der Gott, man brauchte deshalb weder beſondere Kultſtätten noch Götterbilder. In den meiſten polytheiſtiſchen Religionen hat nun die Entwickelung dahin geführt, daß gewiſſe Stätten als beſonders geeignet für die Verehrung der Götter angeſehen wurden und daß dieſelben durch irgend welche Zeichen, Symbole oder Bilder, als geweiht bezeichnet wurden. Götterbilder finden wir natürlich nur da, wo die Kulturentwickelung ihre Herſtellung ermöglichte, ſonſt vertrat die Stelle derſelben das rohe Symbol. Götterbilder wie Symbole ſollten urſprünglich wohl weiter nichts ſein, als äußere Zeichen für die Anweſenheit des Gottes ſelbſt, aber die Entwickelung hat doch vielfach dahin geführt, daß wenigſtens für die Anſchauung der großen Maſſe des Volks das Bild mit dem Gotte identifiziert, ſelbſt als göttliches Weſen angeſehen und verehrt wurde. Eine genau entſprechende Erſcheinung haben wir ja auch innerhalb der Chriſtenheit in dem rohen Bilderdienſt katholiſcher Völker vor uns. Damit iſt dann der urſprüngliche Götterdienſt zum eigentlichen Götzendienſt entartet; auf dieſer Stufe der Entwickelung finden wir die babyloniſch-aſſyriſche Religion zur Zeit der Propheten, die Religion der Griechen und Römer in den erſten Jahrhunderten unſerer Zeitrechnung, den Brahmanismus in unſerer Zeit. Selbſtverſtändlich iſt nirgends die Geſamtheit des Volkes wirklich zum Götzendienſt herabgeſunken, vielfach halten ſich wenigſtens die Höhergebildeten davon frei, aber dieſe haben ſich dann vielfach gänzlich von der Volksreligion losgeſagt. Ebenſo wie der Götterdienſt zum Götzendienſt ausartet, findet auch in Bezug auf den Kult eine Verſchiebung der urſprünglichen Anſchauungen ſtatt. Das Opfer, urſprünglich Ausdruck der Unterthänigkeit des Menſchen den Göttern gegenüber, wird zur magiſchen Handlung, bei der es nicht mehr auf die rechte Geſinnung des Opfernden ankommt, ſondern nur noch auf den richtigen Vollzug der vorgeſchriebenen Ceremonien, und das Gebet wird zur magiſchen Formel, bei der ebenfalls das richtige Ausſprechen den Erfolg verbürgt. Damit iſt

dann der Polytheismus auf der Stufe der Religionen der Geisterverehrung angelangt: der Götzendienst unterscheidet sich prinzipiell kaum vom Fetischismus, und Opfer und Gebet als magische Mittel sind nicht mehr wert, als der Zauberkult des Animismus.

Ein weiteres Moment, das den Verfall der polytheistischen Religionen herbeigeführt hat, ist die Entwickelung des Mythus. Unter Mythus verstehen wir die Darstellung von Naturereignissen und Naturvorgängen in der Form der Erzählung von Thaten und Schicksalen göttlicher oder halbgöttlicher Personen, soweit dieselbe religiöse Bedeutung hat oder wenigstens mit religiösen Anschauungen und Gebräuchen in engem Zusammenhange steht. An sich bedeutet das Wort dasselbe wie das deutsche „Sage", aber da dieses auch noch in anderer Bedeutung verwendet wird, kann man das Fremdwort benutzen, um eine notwendige Unterscheidung auszudrücken. Die Sage hat sich vielfach aus altem Mythus entwickelt, oder hat denselben Ursprung wie jener, insofern auch sie ursprünglich eine Darstellung von Naturvorgängen ist, aber der Unterschied ist der, daß als Träger der Handlung im Mythus Götter erscheinen, in der Sage dagegen meist Heroen oder gewöhnliche Menschen; ferner daß die Sage wohl noch geglaubt wird, aber nicht wie der Mythus Bestandteil des religiösen Glaubens ist. Das Charakteristische des Mythus liegt darin, daß menschliche Zustände und Verhältnisse auf das Naturleben übertragen werden, daß man in den Naturvorgängen das Thun menschlich fühlender und handelnder Personen erkennt. So wird der Vorgang des Gewitters aufgefaßt als der Kampf eines Gottes gegen die Wolkendämonen, und dieser Kampf wird geschildert nach Analogie irdischer Kämpfe. Ebenso wie auf Erden der Kampf alle Leidenschaften entfesselt, erscheint nun auch der Gott als leidenschaftlich, gewaltthätig u. s. w. Dasselbe gilt auch von anderen mythischen Darstellungen; überall ist die anthropomorphische Vorstellung von den Göttern durch den Mythus mächtig gefördert worden. Der Mythus steht in engem Zusammenhange mit dem Polytheismus und hat auch dieselbe Entwickelung durchgemacht, wie dieser: wie die Götter ihre alte Naturbedeutung allmählich verloren haben, so auch der Mythus; es bleibt dann nichts weiter übrig, als die Erzählung von Thaten und Schicksalen eines Gottes, in welcher der Gott in der Regel nicht eine Rolle spielt, die seiner religiösen Bedeutung entspricht, und es kann danach nicht ausbleiben, daß der Mythus auf die religiösen Anschauungen zerstörend einwirkt. Überall haben einzelne diesen Widerspruch zwischen mythischer und religiöser Anschauung wohl empfunden und ihn durch Zurückgehen auf die ursprüngliche Bedeutung oder durch Umdeutung der Mythen zu heben gesucht, aber die große Masse des Volkes nahm doch die mythischen Erzählungen so hin, wie sie lauteten. Da der Mythus Naturvorgänge darstellt, die sich regelmäßig oder häufig wiederholen, sollte man erwarten, daß dies auch darin zum Ausdrucke käme. In älterer Zeit ist das wohl auch meist der Fall gewesen, aber später hat der Mythus meist die Gestalt angenommen, daß er sich wiederholende Vorgänge als einmal geschehene geschichtliche Ereignisse schildert oder in einer Reihe verschiedener Einzelerzählungen zur Darstellung bringt. — Wir haben zu unterscheiden zwischen höherer und niederer Mythologie; in der ersteren sind Götter Träger der mythischen Handlung, in der letzteren Elementargeister. Nach der neuerdings herrschenden Anschauung soll die niedere Mythologie das Ursprünglichere sein und aus ihr die höhere sich entwickelt haben; wahrscheinlich haben aber beide von Anfang an neben einander bestanden. Der echte Mythus hat sich nur innerhalb des Polytheismus entwickeln können, ist aber nicht notwendig damit verbunden. Das zeigt die Religion der Römer, in der von höherer Mythologie nichts nachzuweisen ist; nur die niedere Mythologie hat auch dort im Volksglauben ihre Ausbildung erhalten und zum Teil in den volkstümlichen Kulten ihren Ausdruck gefunden.

Der Sterndienst, der sich besonders bei semitischen Völkern nachweisen läßt, ist nicht eine ursprüngliche Form des Polytheismus, sondern hat sich erst ziemlich spät dadurch entwickelt, daß man einzelne Sterne mit bestimmten Göttern identifizierte und sie so zum Gegenstand religiöser Verehrung machte. Für die indogermanischen Religionen hat er fast gar keine Bedeutung, nur im Avesta finden sich vereinzelte Spuren davon.

Als zweite Hauptgruppe der heidnischen Religionen sind die animistischen hingestellt worden, die sich wieder in schamanistische und fetischistische scheiden. Gemeinsam ist diesen beiden Formen des Animismus, daß in ihnen nicht Götter, sondern Geister Gegenstand der Verehrung sind; wo der Glaube an einen höchsten Gott oder an Götter sich daneben noch findet, hat er keine religiöse Bedeutung mehr. Die Geister unterscheiden sich von den Göttern zunächst durch die Zahl. Während auch der vollentwickelte Polytheismus nur eine beschränkte Anzahl von Göttern kennt, die als fest umschriebene Persönlichkeiten erscheinen und unter besonderen Namen angerufen werden, sind die Geister unzählig und

füllen die ganze den Menſchen umgebende Natur. Die große Maſſe der Geiſter iſt namenlos, nur einzelne, denen größere Macht und ein weiterer Wirkungskreis zugeſchrieben wird, oder deren Verehrung nicht lokal beſchränkt iſt, können aus der Maſſe der übrigen ſich auch dadurch hervorheben, daß ſie beſondere Namen führen. Bei den nordamerikaniſchen Indianern ſteht an der Spitze der geſamten Geiſterſchaar der große Geiſt, der bei manchen Stämmen auch einen Eigennamen führt und mit den Göttern darin ſich berührt, daß er als Schöpfer der Welt gilt. Sonſt haben in der Regel die Geiſter mit der Schöpfung nichts zu thun, ihnen iſt höchſtens vom Schöpfer die Erhaltung und Regierung der Welt übertragen. Zu dem Sittengeſetz haben die Geiſter keine Beziehung; die ſittliche Bedeutung der animiſtiſchen Religionen liegt allein darin, daß durch die Furcht vor den Geiſtern dem ſonſt ungezügelten Eigenwillen des Menſchen wenigſtens einige Schranken geſetzt werden. Aber die Gebote und Verbote, um die es ſich dabei handelt, haben nach unſerem Gefühl gar keine ſittliche Bedeutung. Ein zweiter ſehr wichtiger Unterſchied zwiſchen Polytheismus und Animismus iſt der, daß die Götter überall als wohlwollend gedacht ſind, ſtets bereit dem Menſchen helfend und fördernd zur Seite zu ſtehen, falls er ſeinerſeits alle Pflichten ihnen gegenüber eifrig erfüllt und ihren Geboten gemäß lebt. Böſe Götter ſind nicht urſprünglich und kommen auch nur vereinzelt vor; wo das der Fall iſt, gehört die Anſchauung überall erſt einer ſekundären Entwickelung an. So erſcheint in Indien zur Zeit, aus der die Ritualſchriften ſtammen, der Sturmgott Rudra als ein zu fürchtender Gott, deſſen Anweſenheit bei den Opfern nicht gewünſcht und deshalb durch beſondere Ceremonien abgewehrt wird; aber urſprünglich trat auch hier die wohlthätige Seite ſeines Weſens in den Vordergrund. Die Götter des Polytheismus ſind eben durchweg Perſonifikationen wohlthätiger Naturvorgänge, während alles Schädliche und Unangenehme auf die Thätigkeit von Dämonen zurückgeführt wird. Ganz anders iſt die Anſchauung von den Geiſtern im Animismus: ſie ſind von Natur boshaft, rachſüchtig und immer bereit, dem Menſchen an Gut und Leben zu ſchädigen. Wo neben dem Geiſterkult noch der Glaube an einen höchſten Gott beſteht, wird die mangelnde religiöſe Bedeutung mehrfach damit motiviert, daß Gott ja gut iſt und von ſelbſt dem Menſchen alles Gute giebt und daß man daher keine Veranlaſſung hat, ihn durch Verehrung günſtig zu ſtimmen, während die Geiſter zu fürchten ſind und darum verehrt werden müſſen. Nach den Anſchauungen über das Weſen der höheren Mächte richtet ſich nun die Bedeutung und Form des Kults: er hat im Polytheismus den Zweck, das Wohlwollen der Götter zu erhalten, oder wenn der Menſch es durch eigene Schuld verſcherzt hat, wieder zu gewinnen, ſowie die Götter zu beſtimmen, ihre Wohlthaten dem einzelnen Opferer zu teil werden zu laſſen; dagegen iſt es der Zweck des Geiſterkults, allen Schaden, der dem Menſchen von den Geiſtern droht, abzuwehren oder durch magiſche Handlungen und Sprüche die Geiſter zu zwingen, dem Menſchen zu Willen zu ſein. In polytheiſtiſchen Religionen kann der einzelne überall ohne Vermittelung der Prieſter in Opfer und Gebet mit den Göttern in Verkehr treten, aber im Animismus iſt jeder Menſch auf die Hilfe der Prieſter angewieſen, da nur dieſe den wirkſamen Zauber kennen und zu handhaben wiſſen. Die Thätigkeit der Zauberprieſter beſteht hauptſächlich darin, den Zorn der Geiſter zu beſchwichtigen, wenn ſie durch irgend etwas gereizt worden ſind, ſowie mit Hilfe der Geiſter Krankheiten zu heilen, das Wetter zu beeinfluſſen, Verlorenes wieder zur Stelle zu ſchaffen und zu wahrſagen.

Man nimmt vielfach noch an, daß die Religion überhaupt ihren Urſprung in der Furcht vor unbekannten Mächten habe, von denen der Menſch ſich abhängig fühlt; die Anſchauung wäre berechtigt, wenn wir Animismus als urſprüngliche Form der Religion anſehen dürften. Aber dafür fehlt jeder geſchichtliche Beweis. Wir kennen kein Beiſpiel dafür, daß aus Animismus geſchichtlich nachweisbar Polytheismus ſich entwickelt hätte, dagegen lehrt uns die Religion der Finnen und verwandter Völker, daß dem Schamanismus der geſchichtlichen Zeit ein reich ausgeſtaltetes mythologiſch-polytheiſtiſches Syſtem vorangehen konnte. Damit iſt nicht geſagt, daß der ſpätere Schamanismus als direkte Fortſetzung des älteren Polytheismus aufzufaſſen iſt, ſondern wir werden nach Analogie ſonſtiger nachweisbarer Entwickelung annehmen müſſen, daß beide von Anfang an nebeneinander beſtanden haben und daß die höheren Anſchauungen allmählich von den niederen verdrängt worden ſind. Bei Völkern, deren Kult polytheiſtiſchen Charakter trägt, finden wir vielfach daneben Zauberriten in Gebrauch, die von den animiſtiſchen in ihrer Form ſich nicht weſentlich unterſcheiden, und auch Anklänge an Fetiſchismus begegnen uns mehrfach. Man hat nun gemeint, darin Elemente urſprünglichen Glaubens erkennnen zu müſſen, aus dem der Polytheismus ſich erſt entwickelt hätte. Eine ſolche Entwickelung können wir aber nirgends nachweiſen; die animiſtiſchen Elemente ſtehen überall unvermittelt neben

dem polytheistischen Kult oder in feindlichem Gegensatz dazu und werden vielfach als Aberglauben angesehen. Die Zaubersprüche und -lieder, die z. B. bei den Indern und Babyloniern uns überliefert sind, setzen sämtlich den Polytheismus voraus und können daher in dieser Gestalt nicht älter sein als der Götterglaube.

Als Schamanismus bezeichnen wir, wie schon bemerkt, die Verehrung frei waltender Geister, die entweder in der Natur wirkende Elementargeister sind, oder ursprünglich Seelen Verstorbener waren. In dem Namen zeigt sich die enge Verbindung, die der Buddhismus in Innerasien mit dem Geisterkult eingegangen ist: das Wort „Schamane" = Zauberpriester ist ursprünglich Titel buddhistischer Mönche (skr. śramaṇa, pali samaṇa); die buddhistischen Priester haben eben einfach die Funktionen der Zauberpriester mit übernommen. Der Schamanismus herrscht hauptsächlich bei der mongolischen Rasse (nach der Dreiteilung der Menschheit) in Asien, Amerika und Australien. Als besondere Formen sind zu erwähnen der Totemismus der nordamerikanischen Indianer und der Tabuismus der Südseeinsulaner. Unter totem versteht man ein Tier oder eine Pflanze, wovon Stämme und Geschlechter ihren Ursprung herleiten. Meist handelt es sich um Tiere: ein Tier gilt als Stammvater des Stammes und zugleich als Schutzgeist, das Bild desselben ist Stammeswappen und alle Exemplare der betreffenden Tiergattung werden göttlich verehrt und genießen absolute Schonung. Die Erscheinung ist wie es scheint auf Amerika beschränkt, wenigstens läßt sich nicht nachweisen, daß die Tierverehrung, wie sie uns bei anderen Völkern hier und da begegnet, aus ursprünglichem Totemismus entstanden ist. Die Institution des tabu (oder tapu) findet sich hauptsächlich bei den polynesischen Völkern; es bezeichnet den religiösen Bann, durch den einzelne Gegenstände oder Lokalitäten dauernd oder vorübergehend zum Eigentum der Geister gestempelt werden und dadurch menschlicher Berührung und menschlichem Gebrauche entzogen werden. Die Kraft, tabu zu bewirken, wohnt aber auch den Menschen bei, die als den Geistern besonders nahe stehend angesehen werden: den Häuptlingen und Angehörigen der höheren Stände. Doch kann auch jeder Geringere sich und sein Eigentum durch tabu gegen andere schützen. So greift diese sicher ursprünglich religiöse Einrichtung überall tief in die sozialen Verhältnisse der Völker ein.

Fetischismus bezeichnet die religiöse Verehrung von Fetischen (portug. feitiço = lat. factīcius mit magischer Kraft begabt) d. h. von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen, die als Behausungen von Geistern angesehen werden. Zum Fetisch kann jeder Gegenstand werden, sei es, daß er selbst durch auffallende Erscheinung (Gestalt, Farbe u. s. w.) oder durch eine vermeintliche übernatürliche Machtäußerung sich als solcher kundthut, sei es, daß der Priester durch seine Zauberkraft einen Geist veranlaßt, darin Wohnung zu nehmen. Der einzelne Mensch kann sich zu seinem Schutze und zur Förderung seines Wohlstandes soviel Fetische anschaffen, wie er will; eine Grenze findet diese Möglichkeit nur einmal an der Zahlungsfähigkeit des einzelnen und dann daran, daß der Besitz jedes Fetisches seinem Inhaber gewisse Pflichten auferlegt, die ängstlich erfüllt werden müssen, damit nicht der Zorn des darin hausenden Geistes erregt wird. Für je mächtiger ein Fetisch gilt, um so mannigfaltiger und schwerer sind die Pflichten, die mit seinem Besitz verbunden sind. Die Fürsten und Häuptlinge, denen natürlich die mächtigsten Fetische zu Diensten sind, sind dadurch vielfach an jeder freien Bewegung gehindert. Außer diesen Privatfetischen giebt es überall auch solche von allgemeiner Bedeutung, die Gegenstand religiöser Verehrung für ein ganzes Volk oder auch mehrere benachbarte Völker sind; solchen wird vielfach auch ein erweiterter Wirkungskreis, Einfluß auf ein bestimmtes Naturgebiet u. s. w. zugeschrieben. Auch finden wir derartige Fetische, die einen Eigennamen tragen. Der Kult trägt im Fetischismus ebenfalls durchweg den Charakter der Zauberei. Als das Gebiet des eigentlichen Fetischismus gilt Afrika, soweit es von Negervölkern bewohnt ist.

Die beiden Hauptformen des Animismus lassen sich nicht überall völlig von einander scheiden; beiden gemeinsam ist außer dem Glauben an Geister der Zauberkult, die Wahrsagerei und die Verehrung der abgeschiedenen Seelen. Im Schamanismus finden wir vielfach fetischistische Elemente, insofern Bilder, Bäume, Berge, Flüsse u. s. w. als dauernde Aufenthaltsorte bestimmter Geister angesehen werden, so daß auch da der Geist mit dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu einer Einheit verschmilzt. Auf die sittlichen Anschauungen hat bei beiden die Religion gar keinen Einfluß.

Wenn wir die heidnischen Religionen als polytheistische, schamanistische und fetischistische bezeichnen, so bezieht sich diese Benennung auf den Charakter der Religion, wie er im Kult sich darstellt, aber es soll damit nicht das gesamte religiöse Denken und Fühlen der betreffenden Völker erschöpfend gekennzeichnet sein. Es ist schon hervorgehoben worden, daß in den

polytheiſtiſchen Religionen auch niedere Elemente ſich finden, und daß der Animismus vielfach Spuren höherer Anſchauungen zeigt; aber alle dieſe Elemente haben nicht die Bedeutung, daß dadurch der Geſamtcharakter des religiöſen Syſtems weſentlich verändert würde.

Es iſt bekannt, daß zahlreiche Anſchauungen und Gebräuche des alten Heidentums ſich auch nach der Bekehrung zum Chriſtentum in Sage und Brauch des Volkes erhalten haben. Daß dieſe heidniſchen Elemente zum großen Teil der niederen Mythologie und dem Kult der Elementargeiſter und Seelen entſtammen, kann nicht auffallen, denn bei der Ausrottung des alten Heidentums durch die Verkünder der neuen Religion mußten ja die öffentlichen Kulte der Götter ſtärker betroffen werden und waren auch leichter zu faſſen, als die ſchon früher mehr im Verborgenen ſich entwickelnden animiſtiſchen Anſchauungen und Gebräuche. Auch die Reſte alter Götterlehre und Götterkults ſind meiſt auf die Stufe des Animismus herabgeſunken. Wir bezeichnen alle ſolche Überreſte alten Heidentums, ſoweit ſie mit dem Chriſtentum in Widerſpruch ſtehen, als Aberglauben.

Von den heidniſchen Religionen der alten Kulturvölker haben ſich nur wenige bis in die Neuzeit erhalten, die meiſten haben dem Chriſtentum oder dem Islam weichen müſſen, ſoweit ſie nicht ſchon früher untergegangen waren. An erſter Stelle iſt der Buddhismus zu nennen, der angeblich 450—500 Millionen Bekenner zählt, aber es iſt dabei zu bedenken, daß in dieſer Rechnung ſämtliche Bewohner von China und Japan als Buddhiſten gezählt ſind, obgleich in beiden Ländern die alte Religion noch daneben beſteht. Das Gebiet des Buddhismus bildet eine kompakte Ländermaſſe im Oſten und Süden Aſiens: Japan, China, der Mongolei, Tibet, Korea, ein Teil von Südſibirien, Hinterindien und Ceylon. Darauf folgt die alte Religion Indiens, der Brahmanismus mit 208 Millionen Bekennern. Parſen giebt es in Indien noch 90000, im ganzen etwa 150000. Außerdem beſteht noch die durch Kung tsè erneuerte chineſiſche Reichsreligion und der Shintoismus in Japan, beide neben dem Buddhismus. Anhänger animiſtiſcher Religion zählt man 170 Millionen, natürlich iſt es unmöglich, hier genaue Zahlenangaben zu machen, da für die meiſten ſog. wilden oder Naturvölker ſtatiſtiſches Material völlig fehlt. Wir müſſen uns daher auf einige geographiſche Angaben beſchränken. Das eigentliche Gebiet des Fetiſchismus iſt Afrika mit Ausnahme des muhammedaniſchen Nordens und Oſtens und des chriſtlichen äußerſten Südens; Schamanismus findet ſich in Südſibirien, auf den Inſeln des Großen und Indiſchen Ozeans, bei den nichtariſchen Bewohnern Vorderaſiens (ca. 9 Millionen) und bei den Reſten der Urbevölkerung Amerikas. Im ganzen ſtehen den ca. 651,5 Millionen Bekennern monotheiſtiſcher Religionen (474 Millionen Chriſten, 170 Millionen Muhammedaner, 7,5 Millionen Juden) weit über 800 Millionen Heiden gegenüber. **B. Lindner.**

Heil. — Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch A. *σώζω, σωτήρ, σωτηρία*; K. J. Nitzſch, Syſtem d. chr. Lehre, 6. A. § 124 f.; J. T. Beck, Chr. Lehrwiſſenſchaft I, 2. A. S. 415 ff.; M. Kähler, Wiſſ. der chriſtl. Lehre 2. A. § 102 ff. 248 ff.; J. Kaftan, Dogmatik §§ 7. 8. 52. Außerdem A. Harnack, Mediciniſches aus d. älteſt. KG, TU VIII, 4 S. 37—147; R. Hoyer, Die Heilslehre. Der Abſchluß ſokrat. Philoſophie und die wiſſenſch. Grundlage ſpäterer Religionsſyſteme, 1897.

Heil bezeichnet in der bibliſchen und kirchlichen Sprache den Zweck und Erfolg der erlöſenden Thätigkeit Gottes. Von den entſprechenden hebräiſchen Ausdrücken bedeuten die am meiſten gebrauchten יֵשַׁע, יְשׁוּעָה Hilfe überhaupt, das ſeltener verwendete מַרְפֵּא Herſtellung von Krankheit, doch auch in erweitertem Sinn Rettung jeder Art z. B. Jer 8, 15; Ma 3, 20. *Σωτηρία* (von *σῶς* = unverſehrt) iſt Sicherung des perſönlichen Lebensſtandes durch Abwehr jeder Art von Schädigung. Dieſem Ausdruck entſpricht genau das deutſche „Heil", da gotiſch hails, althochdeutſch heil geſund, unverletzt, wohlbehalten bedeutet (K. Brugmann, die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermaniſchen Sprachen, Leipzig 1894).

In der altteſtamentlichen Prophetie wird das durch Gottes rettende That zu ſchaffende Heil Iſraels zum zuſammenfaſſenden Ausdruck der Zukunftshoffnung und zum Inhalt der meſſianiſchen Wirkſamkeit. Es begreift in ſich die Rettung aus feindlicher Bedrängnis Jeſ 35, 4; 60, 18, insbeſondere die Befreiung aus der Gefangenſchaft Jeſ 49, 8; 52, 7; Pſ 14, 7 und die Herbeiführung dauernden Friedens und Wohlergehens Jer 23, 6; Pſ 50, 23; 91, 16; 118, 14 ff. Aber ſchon dieſe im äußeren Leben ſich erzeigenden Heilsthaten Gottes ſind durch das religiös-ſittliche Verhalten des Volkes bedingt Jeſ 45, 22; 59, 20; Jer 4, 14. Darum gehört zur vollen Verwirklichung des Heils auch die Her-

ſtellung einer idealen religiös-ſittlichen Lebensordnung durch Schulderlaß Jeſ. 33, 24; 43, 25 und ſittliche Erneuerung Jer 31, 33 f.; Ez 36, 26 f. Treten ſo ſchon in den höchſten Zeugniſſen des AT die inneren religiös-ſittlichen Segnungen allen äußeren Wohlthaten voran und an die Spitze des Heilsbegriffs, ſo vollendet ſich die Vergeiſtigung des Heilsguts im NT. Jeſu Ablehnung der politiſchen Meſſiasrolle und die Bewährung ſeiner erlöſenden Liebe und Macht im Erdulden des Todes Mc 10, 45 ſtellt in ſeiner Gemeinde die Erkenntnis feſt, daß das Heil auf dem innerlichen Weg religiös-ſittlicher Erneuerung kommen müſſe und daß alle irdiſche Reichsherrlichkeit jenſeits des gegenwärtigen Äons liege. Darum wird der Name Jeſus ſchon bei ſeiner erſten Einführung in den Evangelien auf den Heiland gedeutet, der von Sünden befreit Mt 1, 21; Lc 1, 77. Obwohl die Heilswirkſamkeit Jeſu an ſeinen Krankenheilungen ein verbürgendes Abbild hat Mc 5, 34; 10, 52; Lc 17, 19 ſo wird doch bei *σωτηρία* in der Regel nicht an den Gegenſatz ſeeliſcher Geſundheit und Krankheit gedacht. Vorherrſchend iſt vielmehr der Gedanke der Errettung vom göttlichem Gerichts- und Strafurteil Jo 3, 17; 1 Ko 3, 15, alſo von der Erfahrung des Zorns Rö 5, 8; 1 Th 5, 8 ff. Vollziehung eines göttlichen Strafurteils ſind auch *θάνατος* und *ἀπώλεια*, die oft den Gegenſatz der *σωτηρία* bilden Mc 8, 35; 2 Ko 7, 10. — 1 Ko 1, 18; 2 Ko 2, 15; Phi 1, 28; 2 Th 2, 10; Ja 4, 12. Die in der griechiſchen Philoſophie ſeit Sokrates gebräuchliche Vergleichung des Philoſophen mit dem Arzt (E. Zeller, Philoſophie der Griechen II, 1. 4. Aufl. S. 637 Anm. 2), die ſpäter in der ſtoiſchen Schule weiter gepflegt wird (vgl. die angeführte Schrift von Hoyer), hat darum mit der chriſtlichen Heilslehre nur ein ſehr naheliegendes Bild gemein, während ſie einem ganz andern intellektualiſtiſch-moraliſtiſchen Gedankenkreis angehört. Das Heil im bibliſchen Sinn beſteht prinzipiell in der durch Chriſti ſühnende Leiſtung vermittelten Sündenvergebung, die vom Gericht errettet und den Eingang in die Seligkeit des Gottesreichs erſchließt, Lc 1, 77. Mit der Erlangung des Heils ſteht darum Mt 19, 24 f. parallel das Eingehen in das Reich Gottes. Wie das letztere, ſo hat auch das Heil zwei Stufen ſeiner Verwirklichung. Es iſt in Chriſti Erlöſungswerk prinzipiell beſchafft Eph 2, 5. 8; 2 Ti 1, 9; Tit 3, 5 und es bleibt in ſeiner die Aufhebung alles Übels umfaſſenden Vollendung doch zugleich ein Gegenſtand der Hoffnung Rö 8, 24; 13, 11; 1 Th 5, 8; 2 Ti 4, 18; Hbr 1, 14; 9, 28; 1 Pt 1, 5.

Der Grund des Heils iſt Gottes Liebe Rö 5, 8 f. in ihrer näheren Beſtimmtheit als Gnade Eph 2, 5. 8 oder Erbarmen Tit 3, 5. Der Begriff der heilſchaffenden Gerechtigkeit Gottes, der im AT ſo häufig begegnet z. B. Jeſ 46, 13; Pſ 98, 2, tritt im NT hinter die genannten volleren Bezeichnungen zurück, wofern man ihn nicht in den pauliniſchen Formeln *δικαιοῦν* und *δικαιοσύνη θεοῦ* wieder zu erkennen hat. Vgl. auch Rö 3, 25 f.; 1 Jo 1, 9. Gott ſelbſt heißt *σωτήρ* 1 Ti 1, 1; 2, 3; 2 Ti 1, 9; Tit 3, 5; noch häufiger empfängt Chriſtus als der alleinige Heilsmittler (AG 4, 12) dieſen Namen z. B. Jo 4, 42; AG 5, 31; Phi 3, 20. Die heidniſche Gewohnheit Zeus, Apollo ſpäter namentlich Äskulap durch den Beinamen *σωτήρ* auszuzeichnen, hat mit dem Sinn dieſer bibliſchen Benennung nur eine ſehr entfernte Analogie. Das Mittel, durch welches Gott das Heil des Einzelnen wirkt, iſt das Evangelium von Chriſtus Rö 1, 16; 1 Ko 1, 21; 15, 2; Ja 1, 21. Die Bedingung ſeines Empfangs iſt der Glaube Rö 10, 9; Jo 3, 16; vgl. auch Mc 5, 34; 10, 52. Die rettende Wirkung der Taufe, welche 1 Pt 3, 21 ausſpricht, und welche noch in der von Auguſtin bezeugten Gewohnheit afrikaniſcher Chriſten nachklingt, die Taufe kurzweg salus zu nennen (De pecc. mer. et rem. I, 24), beruht darauf, daß in ihr die Berufung durch das Wort des Evangeliums und der Glaube des Berufenen zuſammentreffen.

Die Wandlungen der kirchlichen Auffaſſung vom Heil ſind in dem A. Erlöſung Bd V S. 465 ff. beſprochen. In der dogmatiſchen Sprache hat der Begriff salus keine beſtimmte terminologiſche Umgrenzung. Die ältere proteſtantiſche Dogmatik gebraucht ihn teils für den Geſamterfolg des Werks Chriſti = redemtio (z. B. Joh. Gerhard, Loc. 17 §§ 96 ff.), teils für den Anteil des Einzelnen an der Erlöſung (ſo in der Formel certitudo salutis). Nachdem die loſe Aneinandereihung der Loci theologici durch eine ſtrengere Dispoſition des dogmatiſchen Stoffs abgelöſt war, tritt die Heilslehre als ein geſchloſſener Teil des chriſtlichen Lehrſyſtems auf und wird in die Lehre von den principia und den media salutis eingeteilt. Die erſteren umfaſſen bei Hollaz den Heilsratſchluß des Vaters, das Heilswerk des Sohnes und die das Heil zueignende Wirkſamkeit des Geiſtes, die letzteren begreifen in ſich Wort und Sakramente, den Glauben und (in weiterem Sinne auch) die letzten Dinge. Der neueren von Schleiermacher beeinflußten Dogmatik dient die unmittelbare praktiſche Beziehung auf das im Glauben erfahrbare Heil als

Merkmal für die Aussonderung eines engeren Kreises aus dem Gesamtumfang der biblischen und kirchlichen Überlieferung. Die Heilsthatsachen bilden den Kern des biblischen Zeugnisses, auf sie bezieht sich der Heilsglaube und gründet sich die Heilserfahrung wie die Heilserkenntnis. Im Vergleich mit diesem Centrum der christlichen Glaubenswelt haben die Sätze über Gottes allgemeines Verhältnis zur Welt, das Wesen des Menschen, den Ursprung des Bösen und ähnliche als Dogmen zweiter Ordnung zu gelten, die entweder Voraussetzungen oder letzte Folgerungen aus der christlichen Heilswahrheit darstellen.

O. Kirn.

Heilandsorden s. Birgitta Bd III S. 242, 58—244, 58.

Heilige, Heiligenverehrung. — Litteratur: Vgl. den A. „Acta martyrum und Acta sanctorum" I, 140—149, bes. die Acta Sanctorum der Bollandisten, seit 1643, die Analecta Bollandiana, seit 1881, und Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon, 5 Bde, 1858—1882; dazu Bibliotheca hagiographica Graeca seu elenchus vitar. sanctorum graece typis impress. edid. hagiographi Bollandiani, Brüssel 1895; Bibl. hagiogr. Latina antiquae et mediae aetatis edid. socii Bolland. 1 (ebd. 1898); und Catalogus codicum hagiographicorum bibl. nat. Par., Brüssel 1896. Ferner P. Ch. Cahier, Caractéristiques des saints dans l'art populaire, 2 Bde, Paris 1867; Pfleiderer, Die Attribute der Heiligen, Ulm 1897; Nilles, Calendarium manuale utriusque ecclesiae, Innsbruck 1896 f.; A. Ehrhardt, Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche RQS 1897, 67 ff. und Die Legendensammlungen, vornehmlich auf Grund des Symeon Metaphrastes, und ihr ursprünglicher Bestand, Freiburg 1896; St. Beißel, Die Verehrung der H. und ihrer Reliquien in Deutschland, Freiburg 1890; Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche, Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens, 4 Bde, Gotha 1889—1891; K. v. Hase, Polemik[5], Leipzig 1890, S. 359 ff.; F. Kattenbusch, Vergleich. Konfessionskunde I, Freib. 1892, S. 456 ff.; H. Samson, Die Schutzheiligen, Paderborn 1889 (mir unbekannt); H. Usener, Legenden der heiligen Pelagia, Bonn 1879; Acta s. Marinae et Christophori, Bonn 1886; Die Perle, Theol. Abhandl. C. Weizsäcker gew. 201 ff.; Die Sintflutsagen. Bonn 1899, S. 168 ff. Eine Geschichte der Heiligenverehrung steht noch aus.

Im Anschluß an den alttestamentlichen Sprachgebrauch (z. B. Da 7, 18 ff.) werden im NT die Christen als die Heiligen bezeichnet (so AG 9, 13. 32. 41; Rö 1, 7; 16, 2. 15; 1 Ko 6, 1 f.; 14, 34; 2 Ko 1, 1 u. s. w.), in besonderem Sinn die Glieder der Muttergemeinde zu Jerusalem Rö 15, 25 f. 31; 1 Ko 16, 1; 2 Ko 8, 4; 9, 1. 12 (vgl. dazu Zahn, Ntl. Einleitung II, 138. Daß „die Heiligen" einen Stand in der Gemeinde bildeten [so Manchot, Die Heiligen, 1887], ist nicht zu erweisen). Noch bei Hippolyt begegnet jener Gebrauch von ἅγιοι (vgl. Danielkomm. I, 14, 5 ἡ κλῆσις τῶν ἁγίων. IV, 34, 1 πάντα τοῖς ἁγίοις ἀνέρχεται. 38, 2 ἡ πρὸς τοὺς ἁγίους σύνοδος. 53, 4; 55, 2). Aber schon hatten nicht nur die Anhänger der montanistischen Prophetie eine besondere Qualität der Heiligkeit für sich in Anspruch genommen (Origen. In Tit. IV, 696 de la Rue dicentes: Ne accedas ad me quoniam mundus sum), sondern auch in der Kirche hatten Heilige von besonderer Qualifikation sich herauszuheben begonnen, in welchen durch außerordentliche Erweisungen der Frömmigkeit die Kraft des Geistes in besonderem Maße sich wirksam zeigte (die Gemeinde zu Lyon, Eus. KG 5, 1 ἐν ᾧ πάσχων ὁ Χριστός. Felicitas, Passio Perpet. 15 illic . . erit alius in me qui patietur pro me). Im vollen Sinn galt dies von den Märtyrern. Empfahl die „neue Prophetie" den Tod des Märtyrers als den wahrhaft christlichen (Tertull., De fuga 9. De anima 55), so galt doch auch der Kirche das Martyrium als das von jeder Schuld reinigende lavacrum sanguinis (Tertull., De bapt. 16; vgl. De pat. 13. Scorp. 6. Eus. KG VI, 4 ꝛc.). Märtyrerakten sind das einzige Biographische aus den ersten Jahrhunderten. Ausgezeichnet orientiert über die Beurteilung des Martyriums der Bericht der Gemeinde zu Smyrna vom Märtyrertod Polycarps (wohl 155). Deutlich wird derselbe in eine Analogie zum Leiden Christi gerückt (vgl. 6, 1; 7, 1). Es wird gesagt, daß sein Gedächtnis gefeiert werde (μνημονεύεται cp. 19, 1). Vergeblich haben die Christen sich gemüht, des Leibes Polycarps teilhaftig zu werden (17, 1 ὡς μηδὲ τὸ σωμάτιον αὐτοῦ ὑφ' ἡμῶν ληφθῆναι, καίπερ πολλῶν ἐπιθυμούντων τοῦτο ποιῆσαι καὶ κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ). Der Spott der Juden, die Christen möchten sonst den Polycarp an Stelle Christi verehren, veranlaßt die Gemeinde sich über ihr Verhalten zu den Märtyrern zu äußern, 17, 3: τοῦτον (τὸν Χριστὸν) μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν, τοὺς δὲ μάρτυρας ὡς μαθητὰς καὶ μιμητὰς τοῦ κυρίου ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἀνυπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα. Die Gebeine Polycarps aber bezeichnet sie 18, 1 als τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον, und erklärt, daß sie um die Stätte ihrer Beisetzung versammelt ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ

wolle *ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκεσίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.* Über die den Märtyrern ſchon bei Lebzeiten gewidmete Verehrung ſpottet ſcharf Lucian, De morte Peregr. 12. „Domina" redet Saturus ſeine Schweſter Perpetua als nunmehrige Märtyrerin an (Pass. Perp. 4), ihre Fürbitte hilft ihrem jung verſtorbenen Bruder (ebd. 7 f.), und mit „Ecce sunt, ecce sunt" ſieht Saturus ſich mit ihr im Himmel von Engeln begrüßt und zum Herrn geführt, deſſen Kuß ihnen wird (ebd. 11 f.). Duft glaubt man von den Märtyrern ausſtrömend (z. B. Euſ. KG 4, 15; 5, 1; vgl. dazu Harnack, ZKG II, 291 ff.). Ihre Stellung als Repräſentanten des chriſtlichen Heiligkeitsideals brachte die Konfeſſoren in eine gewiſſe Rivalität zu den Trägern des kirchlichen Amtes. Wie Biſchöfe und Propheten um die Schlüſſelgewalt gerungen (Tert., De pud. 21), ſo gewannen auch die Konfeſſoren einen Einfluß auf die Ausübung derſelben (vgl. jenes Schreiben der Gemeine zu Lyon, Euſ. KG V, 2; Tert., De pud. 22 tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem); offenbar von der Vorausſetzung aus, daß ihre Mehrleiſtung den Mangel anderer erſtatten könne. Welche Schwierigkeiten daraus erwuchſen, zeigte ſich in der Decianiſchen Verfolgung. Charakteriſtiſch für die den Märtyrern ſchon um 300 gewidmete Verehrung iſt das Verhalten jener Lucilla in Karthago, welche vor dem Empfang des Abendmahlskelchs die Reliquie eines Märtyrers zu küſſen pflegte (Optat. 1, 16; ſ. Bd IV, 790, 21 ff.); ebenſo, daß nach Euſ. KG VIII, 6 Leichname der Märtyrer ins Meer geworfen werden, damit ſie nicht von den Chriſten für Götter gehalten würden. Ein ungefähr gleichzeitiges wertvolles Dokument iſt das „Teſtament der vierzig Märtyrer" (Stud. z. Geſch. d. Theol. u. K. I, 1), welches den Zweck verfolgt, die offenbar zu befürchtende Zerſtreuung ihrer Gebeine zu verhindern. Thatſächlich freilich behauptete man ſpäter an vielen Orten gerade von den Reliquien dieſer 40 Märtyrer zu beſitzen, in der Überzeugung, in jeder Reliquie eines Märtyrers die Kraft aller vierzig zu erfaſſen (vgl. Gregor von Nyſſa, MSG 46, 784 B *τὴν δὲ κόνιν ἐκείνην καὶ τῆς καμίνου τὰ λείψανα ὁ κόσμος ἐμερίσθη καὶ πᾶσα γῆ σχεδὸν τοῖς ἁγιάσμασι τούτοις εὐλογεῖται*; Baſilius, MSG 31, 521 C *πάντες εἰσὶν ὁμοῦ καὶ πάντες εἰσὶ παρ' ἑκάστῳ*); die großen Leuchten der Kirche Baſilius, Ephräm, Gregor v. Nyſſa haben ſie überſchwänglich geprieſen (Türmen gleich ſichern ſie nach Baſilius l. c. das Land), und der Menge dienten ihre Namen als Zauberformel (vgl. Pietſchmann, Recueil de Travaux, Bd 21, 133 ff.). — Seit in dem chriſtlich gewordenen Staat es kein blutiges Martyrium mehr gab, waren die alten Märtyrer mit den Propheten und Apoſteln in unerreichbare Höhe entrückt. Und waren bis dahin zumeiſt nur die Märtyrer des eigenen Ortes Gegenſtand der Verehrung geweſen, ſo beginnt jetzt ein Austauſch zwiſchen den einzelnen Teilen der Kirche; wie dies innerhalb der Martyriologien geſchah, wird demnächſt eine Unterſuchung von H. Achelis zeigen. Gerade in der Heiligenverehrung hält Heidniſches in die zur Herrſchaft gelangte Kirche ſeinen Einzug. Aus dem heidniſchen Totenkult ward der chriſtliche Märtyrerkult. An den Natalitien der Märtyrer kehren die Opfermahlzeiten der heidniſchen Parentalia in modifizierter Geſtalt wieder. Auch eine Monica brachte afrikaniſcher Sitte entſprechend an den Gräbern der Märtyrer „Opferbrei, Brot und ungemiſchten Wein" dar (Aug., Conf. VI, 2). „Wenn" aber „im Manenkultus die Wurzeln der Heiligenverehrung liegen, ſo in der Götterverehrung ihr wichtigſter Inhalt" (V. Schultze, Geſch. d. Unterg. d. griech.-röm. Heident. II, 351). „Die zahlloſen Legenden des 4. und 5. Jahrhunderts ſind nur die chriſtliche Variation der Erzählungen und Erfahrungen der antiken Frömmigkeit" (ebd. 353). Uſener hat gezeigt (ſ. auch Trede IV, 130 ff.), wie ſo Aphrodite als Urſprung der Legenden von den Pelagia, Maria, Marina, Margarita, Anthuſa, Eugenia anzuſehen iſt (während freilich A. Wirth, Danae in den chriſtlichen Legenden [Wien 1892] die Gedanken ſeines Meiſters unkritiſch ins Extrem verfolgt hat). Namentlich die in der Zeit des ausgehenden Heidentums ſo verbreitete Verehrung weiblicher Gottheiten wendet ſich der „Gottesmutter" zu. Jene Kollyridianerinnen im peträiſchen Arabien können ihr daher Opferkuchen in Phallusform darbringen. Die ſchwarzen Marienbilder hat man nicht ohne Wahrſcheinlichkeit aus den ſchwarzen Artemis- und Iſisbildern erklärt. Die Tempel der Götter wurden Kirchen der Heiligen. Das Wort Theodorets (Graec. aff. cur. serm. 8 de martyr., MSG 83, 1033 B): „Statt der Götter hat der Herr ſeine Toten in eure Tempel eingeführt", traf in noch genauerem Sinn zu, als es gemeint war. Und neben den Göttern ziehen die Heroen in die Kirche ein, denn der Heros iſt ja gleich dem Heiligen weder ausſchließlich Gott noch Menſch. Die Hymnen auf die Heiligen löſen die auf die Heroen ab, das Martyrion das Heroon, die Tranſlationen der Heiligen (z. B. ſchon bei oder doch bald nach der Gründung Konſtantinopels) die der Heroen (V. Schultze, S. 362 f.). Die

fehlende Statue wird durch die Reliquie erſetzt. Die erleuchtetſten Geiſter, wie etwa Gregor von Nyſſa MSG 46, 740 A, überbieten ſich in der Verherrlichung der Reliquien (ſ. d. A.). Der Jahrestag des Martyriums, mit den vorausgehenden Vigilien führte die Gläubigen von allen Seiten zuſammen (Sdralek in Kraus, Realenc. d. chriſtl. Altert. II, 689). Wie einſt zu Ehren der Götter ſo brannten jetzt Lampen zu Ehren der Märtyrer. Die chriſtologiſchen Kämpfe lehrten im Namen der „Gottesgebärerin" das ganze Geheimnis der Erlöſung zu erblicken (das Nähere ſ. im A. „Maria"). Dazu erſteht eine neue Kategorie Heiliger in den Asketen. Der Einſiedler in der Wüſte, der Stylite, der Begründer von Mönchsvereinigungen haben als Heroen der Heiligkeit den Märtyrer nunmehr abgelöſt und werden daher jetzt neben jenem als Heilige verehrt. Die kirchliche Rhetorik aber ergeht ſich im Lobpreis der Heiligen, die Theologie ſuchte jene chriſtianiſierte Verehrung vergöttlichter Perſonen auch wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, und ſynodale Beſchlüſſe ſie als kirchliche Ordnung zu legitimieren. Ein Gregor von Nazianz ſchließt ſeine Rede auf Heron: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν ἵλεως καὶ τὸν ἡμέτερον διεξάγοις λόγον καὶ βίον* (MSG 35, 1193 B, vgl. 36, 244), und nicht anders die auf ſeinen Freund Baſilius: *σὺ δὲ ἡμᾶς ἐποπτεύοις ἄνωθεν . . στήσαις ταῖς σεαυτοῦ πρεσβείαις.* Nach ſeiner Überzeugung wirken die Heiligen mehr nach ihrem Tod durch ihre Fürbitte, als bei Lebzeiten durch ihre Lehre (MSG 35, 989). Durch die heiligen Märtyrer werden Dämonen vertrieben, Kranke geheilt (ebd. 589). Baſilius erklärt, daß er die heiligen Apoſtel, Propheten, Märtyrer um ihre Fürbitte anrufe, *τοῦ δι' αὐτῶν ἥγουν διὰ τῆς μεσιτείας αὐτῶν, ἵλεων μοι γενέσθαι τὸν φιλάνθρωπον θεόν. ὅθεν καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν εἰκόνων αὐτῶν τιμῷ καὶ προσκυνῶ* (MSG 32, 1100). Die Homilien des Aſterius von Amaſea verteidigen die den Märtyrern geſpendete Verehrung gegen die Eunomianer. „Wir beten die Märtyrer nicht an", „aber wir machen ſie zu Vertretern unſerer Gebete" (MSG 40, 317); wegen der eigenen Unwürdigkeit nehme man zu den Geliebten des Herrn ſeine Zuflucht, *ἵνα ἐκεῖνοι ἐν τοῖς ἰδίοις κατορθώμασι τὰ ἡμέτερα θεραπεύσωσι πλημμελήματα . . τίς κατηγορία προστάταις προσφεύγειν* (MSG 40, 321 ff.). Haben Apoſtel und Märtyrer bei ihren Lebzeiten für andere bitten können, um wie viel mehr jetzt (Hieron., C. Vigilant. 6). Nicht nur ihre Gebeine, ſondern ihre Gräber und Schreine ſprudeln Segen (Chryſoſt., MSG 50, 664). Die Heiligen ſind denſelben durch eine gewiſſe Raumentſchränktheit gegenwärtig (ſo z. B. Hieron. a. a. O.; Baſil. u. a.), oder Engel, oftmals in ihrer Geſtalt erſcheinend, repräſentieren ſie (ſo z. B. Pſeudoathanaſius, Quaest. ad Ant. MSG 28, 613; Auguſtin u. a.). Hat Auguſtin vor einem Kult toter Menſchen gewarnt und erklärt, die Heiligen ſeien wegen der Nachahmung zu ehren, nicht anzubeten wegen der Religion (De vera relig. 55. 108, MSL 34, 169) — wie denn auch alles Rühmen derſelben Gott gelte, Sermo 313, 2. 3 MSL 38, 1423 — ſo hat ſich doch auch ihm die Fürbitte für die Heiligen bei den euchariſtiſchen Oblationen in ein Sichwenden an die Fürbitte derſelben verwandelt (Sermo 159, 1. MSL 38, 868: cum martyres . . recitantur ad altare Dei, . . non pro ipsis oratur . .; iniuria est enim pro martyre orare, cuius nos debemus orationibus commendari. Ebenſo Sermo 285, 5. MSL 38, 1291). Julian konnte den Chriſten vorwerfen, daß ſie die Verehrung der Götter mit einer ſolchen elender Menſchen vertauſcht hätten (Cyr. Al. opp. ed. Aub. V, 201 E). Jeder Altar ſollte jetzt ſeine Reliquien haben (ſ. d. A.). Einem Paulinus von Nola ſteht, wie ſeine Gedichte zeigen, ſein Schutzpatron Felix von Nola im Mittelpunkt ſeines religiöſen Lebens (vgl. beſ. Trede I, 37 ff.). Die Kranken werden jetzt ebenſo in den Kapellen der Heiligen niedergelegt, um Geneſung zu finden, wie einſt im Tempel Äskulaps. Und wie Tibull gerühmt (I, 3, 27): dea . ., nam posse mederi picta docet templis multa tabella tuis, ſo werden jetzt in den Tempeln der Heiligen Nachbildungen der geheilten Glieder als Weihgeſchenke aufgehängt.

An Widerſpruch hat es freilich nicht gefehlt. Eunomius ſcheint beſonders der Vertreter einer Oppoſition geweſen zu ſein (vgl. Aſterius a. a. O.; Hieron., C. Vigil. 9 und Gennadius, De dogm. eccl. cp. 73). Gegen Euſtathius hat die Synode zu Gangra Can. 20 die Feſte zu Ehren der Märtyrer in Schutz genommen (Mansi II, 1098 f.; Hefele, Konziliengeſch.[2] I, 788 ff.). Vigilantius nannte die Reliquienverehrer Aſchenanbeter und Götzendiener (Hieron., Ep. 109 ad Ripar., 1). Hat Hieronymus den Vigilantius leidenſchaftlichſt bekämpft, ſo wendet ſich gegen dieſen offenbar auch des Fauſtus (?) Tractatus de symbolo 9 (vgl. Caſpari, Alte u. neue Quellen z. Geſch. d. Tauff. u. d. Glaubensreg. S. 273). Ein Hemmnis hat jener vereinzelte Widerſpruch dem Heiligenkult nicht zu bereiten vermocht. Bald trug man „Reliquien und andere Erinnerungszeichen der Heiligen als Amulette und rühmte deren heilſame Wirkung. Man flehte um ihren Beiſtand zu der beab-

ſichtigten Reiſe, ſtellte das Schiff unter ihre Obhut, brachte ihnen ihre Portion an der Tafel der Paſſagiere dar und teilte zum Danke für die glücklich vollbrachte Fahrt aus der für den Heiligen erſammelten Büchſe den Armen ein Almoſen aus“ (Grüneiſen in der 2. Aufl. V, 710). Bei manchen Heiligen läßt ſich noch deutlich erkennen, welche Gottheit ſie ablöſten; ſo beim hl. Martin, Antonius, Nikolaus und Elias. Die einzelnen Länder erhalten ihre Schutzpatrone, die etwa, wie St. Jakob in Spanien bei den ſpäteren Kämpfen gegen die Mauren, die Führer im Streit waren, und die wie der hl. Dionys in Frankreich nun in eine Linie mit den Apoſteln gerückt wurden. Nicht minder gilt das von den einzelnen Berufsarten: Lucas wird der Schutzpatron der Maler, Johannes und Auguſtinus die der Theologen, Ivo der Juriſten, Cosmas und Damian der Ärzte, Criſpin der der Schuſter. Ganz analog heidniſcher Zuweiſung der Hilfe in beſonderen Fällen an beſtimmte Gottheiten wird bald auch für einzelne Nöte und Gebrechen bei beſtimmten Heiligen Hilfe geſucht.

Seine Sanktionierung hat der Heiligendienſt in der griechiſchen Kirche mit der der Bilderverehrung auf dem 2. nicäniſchen Konzil gefunden. Zwar unterſchied dasſelbe die den Heiligen zu erweiſende *δουλεία* und *προσκύνησις* von der Gott allein gebührenden *λατρεία*, aber es gab jener zugleich eine definitive Grundlage. — Während aber im Gegenſatz zu jener Synode die karoliniſchen Bücher den Bildern religiöſen Wert abſprechen, erkennen ſie die Pflicht der Heiligenverehrung an (II, 21. MSL 98, 1085 f. Solus Deus colendus . .; cuius etiam sanctis, qui . . cum eo regnant, . . veneratio exhibenda est) und ebenſo die ihrer Reliquien (III, 16). Doch war Karl d. Gr. kein Freund der Verehrung der Heiligen; er hat ſich gegen die Translationen ihrer Gebeine ausgeſprochen (Kap. 72, 7, S. 163; vgl. Hauck, KG Deutſchl. II, 683) und die Synode von Frankfurt von 794 ſich gegen die Verehrung neuer Heiligen erklärt (Kap. 28, 42). Aber die mit dem Chriſtentum überkommene Heiligenverehrung hatte ſofort bei den germaniſchen Völkern Wurzeln geſchlagen. Selbſt ein Chlotachar wallfahrtete zum Grab des hl. Martin (Greg., Hist. Franc. IV, 21), und einem Chilperich erſcheint Kirchen und Kapellen der Heiligen zu erbauen als vornehmſter Erweis der Frömmigkeit (Hauck a. a. O. I [4], 181; über die Heiligen der Merovingerzeit vgl. Kruſch, MG Script. rer. Merov. III [1896]; charakteriſtiſch iſt übrigens, wie z. B. ein Leodegar ein Heiliger wurde). Obwohl ein Alcuin vor verkehrter Verehrung der Reliquien warnte, hat er ſich doch ſelbſt ſolche aus Italien erbeten (ep. 5. 101), und unter Ludwig dem Frommen ſtanden Translationen an der Tagesordnung (Hauck II, 684 ff.). Immerhin ließ der Kampf gegen die Bilderverehrung einen Claudius von Turin und Agobard von Lyon (beſ. Gegen den Aberglauben der Bilderverehrer 17. 30) auch vor die Anbetung Gottes beeinträchtigender Verehrung der Heiligen warnen (die Stellen bei Gieſeler, KG II, 1 [4] 100—106). Die Wunder der Heiligen wurden zunächſt als Thaten Gottes beurteilt, aber doch auch als eigene Thaten der Heiligen (Hauck I [3], 199. II, 689). An gelegentlicher ſcharfer Kritik von Mißbräuchen bei der Verehrung von Heiligen und ihrer Reliquien fehlte es allerdings nicht; vgl. Guibert, ſeit 1104 Abt von Nogent-ſous-Coucy, De pignoribus sanctorum Cl. IV, Opp. ed. d'Achery. Aber das prinzipielle Recht jener Verehrung wurde deshalb nicht angetaſtet (vgl. Reuter, Geſch. d. Aufkl. im Mittelalter I, 151). Wie in der thebaiſchen Legion (ſ. d. A. Mauritius) ſchon im 5. Jahrhundert die Sage von einer Schar, die gemeinſam das Martyrium erlitten, aufgekommen war, ſo gelangte wohl im 12. die von der hl. Urſula und ihren 11000 Genoſſen (ſ. d. A.) zur vollen Ausbildung. Manchen hervorragenden Perſönlichkeiten, wie dem hl. Bernhard oder Franziskus ward ſchon bei Lebzeiten eine Verehrung wie Heiligen zu teil, ſo daß man in Aſſiſi voll Freude über des letzteren bevorſtehenden Tod war; „denn ein echt katholiſches Volk hält noch mehr auf tote als lebendige Heilige“ (Haſe, Werke V, 1 S. 99). Sehr charakteriſtiſch iſt auch die Erzählung der Vita Romualds von Petrus Damiani c. 13, wie man dieſen Heiligen in Catalonien von der Rückkehr nach Italien zurückhalten will und beſchließt, ut eum missis interfectoribus . . perimerent, quatenus quia eum non poterant retinere viventem, haberent pro patrocinio terrae vel cadaver exanime.

Zunächſt vollzog ſich auch durch die Stimme des Volks die Kanoniſation (ſ. d. A.), Ulrich von Augsburg ward zuerſt vom Papſt heilig geſprochen. Nicht ſelten aber hat es auf des Meſſers Schneide geſtanden, ob jemand als ein Heiliger zu verehren oder als ein Ketzer zu verurteilen ſei. Die Scholaſtik aber lieferte die dogmatiſche Begründung für die Verehrung der Heiligen als der Freunde Gottes und Vertreter und Fürſprecher vor ſeinem Thron. Man unterſchied dabei auch hier zwiſchen Latria und Dulia (Petrus Lombardus, Sent. III. Dist. 9 A. Thomas, Summa P. II, 2 Quaest. 103 Art. 3 [Bd 3,

375. Parma 1853] Dulia, quae debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est a Latria, quae exhibet debitam servitutem divino dominio), über welche letztere sich dann wieder die der heiligen Jungfrau als Gottesmutter zu erweisende Hyperdulie erhebt (Thomas II, 2 Quaest. 103. Art. 4). In 6 Klassen geteilt — als Patriarchen und Propheten, als Apostel, Märtyrer, Bekenner und heilige Frauen resp. Jungfrauen — werden sie beim Meßopfer angerufen. Bestimmte Attribute kennzeichnen die einzelnen Heiligen (s. darüber Cahier, R. Pfleiderer).

Eine Zurückweisung der Heiligenverehrung findet innerhalb der Kirche des Mittelalters nirgends statt. Wohl aber warnte Wikliff (s. d. A.) davor, sich der Fürbitte der Menge der Heiligen zu empfehlen, da dadurch die Seele zerstreut und die Liebe zu Christo geschwächt werde; und auch ein Nikolaus von Clemanges (s. d. A. Bd IV, 140, 25) konnte sich unbefangen gegen die übergroße Zahl der Heiligenfeste und dagegen erklären, über den Geschichten der Heiligen die Schrift zu vergessen. Gerade in der Zeit des ausgehenden Mittelalters nahm der Dienst verschiedener, zum Teil neuer Heiligen einen besonderen Aufschwung. In Deutschland wird jetzt der heiligen Anna, der Mutter Mariä, ein besonderer Kult gewidmet (E. Schaumkell, Der Kultus der hl. Anna am Ausgang des Mittelalters, Freib. 1893; dazu Bossert, ThLB 1893, 37). Seit 1284 läßt sich der Kult der vierzehn Nothelfer mit Sicherheit nachweisen (Weber im kathol. Kirchenlexikon 9, 518), während Uhrigs Vermutung (ThQS 1888 Heft 1) eines wesentlich älteren Ursprungs und Zusammenhangs mit jener Umwandlung des Pantheons in eine Kirche der hl. Jungfrau und aller Märtyrer mindestens unerweislich bleibt. Die Verehrung der Heiligen mußte so lange die beliebteste Äußerung der Frömmigkeit sein als die Geltung vor Gott von der menschlichen Leistung abhängig gemacht wurde, und es daher von höchstem Werte war, sich der Gunst solcher zu erfreuen, deren dinglich geschätzten Verdienste den Mangel des sich an sie Wendenden erstatten und so Gott zu einem nachsichtigen Urteil bestimmen konnten.

Erst die Reformation mit ihrer Umprägung des religiösen und sittlichen Ideals beseitigte die Wurzel der Heiligenverehrung. Die im Glauben an Christus gewonnene Heilsgewißheit machte nicht nur die Vermittelung Heiliger entbehrlich, sie schloß dieselbe auch aus, weil im Widerspruch stehend mit der einigen Mittlerschaft Christi. Eben dies hebt die Augustana Art. 21 hervor: memoria sanctorum proponi potest, ut imitemur fidem eorum et bona opera iuxta vocationem . . Sed scriptura non docet invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis, quia unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorium, pontificem, intercessorem. Ganz ebenso will zwar auch die Apologie ein Ehren der Heiligen, aber für eine Anrufung derselben vermißt sie jeden Schriftgrund, und indem dieselbe die Heiligen zu Mittlern mache, obscurat officium Christi et fiduciam misericordiae debitam Christo transfert in sanctos (Apol. 9, 15 S. 225 ed. Müller). Nicht der Heiligen, sondern allein Christi Verdienst bringt uns das Heil (ebd. 22. 29. 31). Zugleich aber wird hier (Apol. 9, 32) wie in Schriften Luthers (z. B. im Groß. Katech. S. 387 ed. Müller; bes. in der Ausleg. der 10 Geb., Walch Bd III, 1729 ff.) auf die heidnische Wurzel jener Anschauung hingewiesen, daß von den einzelnen Heiligen die Hilfe in bestimmten Fällen zu erhoffen sei. Luthers Schmalkaldische Artikel aber behandeln auch die Anrufung der Heiligen unter den „endechristischen Mißbräuchen", welche die Erkenntnis Christi austilgen. Im wahren Christen erblickte Luther einen Heiligen, und einen Stand besonderer Heroen der Frömmigkeit gab es für ihn nicht mehr. — Gegenüber dieser scharfen Kritik der Reformatoren hat das Tridentinum nur vorsichtig die Anrufung der Heiligen als „gut und nützlich" zu lehren gewagt, unter freilich viel bestimmterer Abweisung der Verwerfung derselben (Sess. 25 [Docent.], sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare et ob beneficia impetranda a Deo per filium eius Iesum Christum, qui solus noster redemtor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero, qui negant, sanctos aeterna felicitate in caelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare, vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam vel pugnare cum verbo Dei adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, vel stultum esse in caelo regnantibus voce vel mente supplicari, impie sentire. Daher urteilt auch die heutige katholische Theologie (J. A. Becker im kathol. Kirchenlex.[3] V, 1624): „Die Verehrung der Heiligen ist nicht heilsnotwendig necessitate medii, die Kirche hat sie an sich auch nicht necessitate praecepti angeordnet", und vermittelt sich das Verständnis ihres Beistandes durch die Erklä-

rung (ebd. 1626): Gott . . offenbart den Heiligen unſere Schickſale und unſere Anrufungen". Aber boten ſchon die Aufſtellungen des Tridentinums einem M. Chemnitz guten Grund zu ſcharfer Polemik (Exam. conc. Trid. III, 4), ſo gewinnt doch in der Praxis die Heiligenverehrung noch eine ſehr andersartige Geſtalt. In beſonders illuſtrierender Weiſe zeigen dies Tredes „Bilder aus dem religiöſen und ſittlichen Leben Süditaliens" (ſ. o.). Er gelangt zu dem Ergebnis I, 31: „Die heutigen Chriſten Süditaliens huldigen durchweg dem ausgeprägteſten Polytheismus. Man wandere von Kirche zu Kirche, um zahlloſe gedruckte Gebete als kleine Tafeln befeſtigt zu ſehen und ſich zu überzeugen, daß ſie ausnahmelos zu göttlichen Gewalten niederen Grades, Heiligen und an Madonnen, nie an Gott gerichtet ſind". In Neapel behauptete ſich Virgil unter den chriſtlichen Heiligen bis ihn der hl. Januarius, deſſen Kult den vorzüglichſten Teil der Religion des Bewohners von Neapel bildet (Trede I, 142 ff.), zurückgedrängt hat. Anderwärts tritt die ſuperſtitiöſe Art des Heiligenkults nicht ſo deutlich zu Tage, aber die Unterſchiede bleiben doch zumeiſt nur quantitative. — Auch in der griechiſch-orthodoxen Kirche (vgl. Gaß, Symbolik der griech. Kirche S. 310 ff.) erklärt die Conf. orthod. III, 52 ἐπικαλούμεθα αὐτοὺς (τοὺς ἁγίους) οὐχὶ ὡς θεούς τινας, ἀλλ' ὡς φίλους αὐτοῦ (θεοῦ); Altäre werden den Heiligen nicht errichtet und in der Meſſe wird nur zu ihrem Gedächtnis geopfert. Aber praktiſch wendet der Chriſt ſich neben der Gottesmutter beſonders an ſeinen Namensheiligen, und der heil. Nikolaus iſt in Rußland Gott bedenklich nahe gerückt. Die Feſttage der Heiligen haben die Sonntagsfeier ſehr zurückgedrängt. Zu den von der griechiſchen Mutterkirche überkommenen haben ſich in der ruſſiſchen Kirche zahlreiche Heilige hinzugeſellt, freilich ohne die charaktervolle Mannigfaltigkeit der Heiligen des Abendlandes (vgl. Leroi-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Ruſſen III, 133 ff.). Doch findet nirgends in der anatoliſchen Kirche ein eigentlicher Kanoniſationsprozeß ſtatt. Das vornehmſte Merkmal der Heiligkeit iſt das Ausbleiben oder doch die Verzögerung des Verweſungsprozeſſes, daneben auf den Heiligen zurückgeführte Wunder. Doch hat in Rußland das Verbot des Zaren das Aufkommen neuer Heiliger zeitweilig verhindert; der hl. Tichonius beſaß ſchon um 1840 die Anwartſchaft auf die Anerkennung ſeiner Heiligkeit, aber erſt unter Alexander II. konnte er ſie erlangen. Im Kult der Heiligen herrſcht auch im ruſſiſchen Volk „unter der chriſtlichen Hülle" der „Geiſt des Polytheismus" (Leroi-Beaul.), wie andererſeits die Bildniſſe des hl. Nikolaus in den Hütten der heidniſchen Burjäten angetroffen werden (ebd. S. 36). In der Theologie der anatoliſchen Kirche aber empfängt jene Verehrung der Heiligen dadurch ihre Legitimation, daß, wie durch die kirchliche Hierarchie und ihre Weihehandlungen göttliche Kräfte in die Menſchheit eingeſenkt werden, ſo in den Heiligen der der Kirche innewohnende Geiſt ſich unmittelbar wirkſam erweiſt, ſie daher den Zuſammenhang mit der himmliſchen Hierarchie vermitteln. **Bonwetſch.**

Heiligenſchein. — Litteratur: Ludolf Stephani, Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunſt; Mémoires de l'Académie des Sciences de St.-Pétersbourg, VI. Série. Sciences politiques, histoire, philologie, T. IX (St. Petersburg 1859) p. 361–500; auch ſeparat erſchienen. Didron, Iconographie chrétienne. Histoire de Dieu, Paris 1843 p. 4 sqq; De Waal und Fr. X. Kraus in Kraus, Real-Encyklopädie der chriſtlichen Alterthümer 2. Bd S. 496 ff.

1. Namen. Um die Perſonen der Trinität und ihre Sinnbilder, die Geſtalten aus der bibliſchen und Heiligengeſchichte und ihre etwaigen Symbole ſowie Kaiſer, Könige u. ſ. w. auszuzeichnen, verwenden ſeit dem 4. Jahrh. zahlreiche chriſtliche Künſtler eine runde oder eckige lichte Scheibe, einen oder mehrere bald breitere, bald ſchmälere Streifen, Strahlen u. dgl., die hinter oder über den Köpfen der dargeſtellten Figuren erſcheinen. Während man dieſe Attribute heutzutage gewöhnlich unter der Bezeichnung Heiligenſchein zuſammenfaßt, ſprach man in der altchriſtlichen Zeit und im MA nach dem Vorgang klaſſiſcher Autoren, wie des Vergil, von Nimbus, ſo Iſidorus von Sevilla, orig. 19, 31: Nam et lumen, quod circa angelorum capita fingitur, nimbus vocatur, licet et nimbus sit densitas nubis.

2. Geſchichtliches. Der Nimbus iſt keine chriſtliche Erfindung; vielmehr hat er Vorläufer in einer Reihe von alten Religionen, ſo im Brahmanismus, Buddhismus, im ſlaviſchen Heidentum, beſonders aber in der griechiſchen und römiſchen Religion. Speziell die Kunſt der Antike kennt und verwendet den Nimbus, aber auch den Strahlenkranz und die Strahlenkrone, die drei nur graduell verſchiedene Ausdrucksweiſen für die nämliche Sache, den leuchtenden Glanz, ſind. Frühere Annahme war, Nimbus und Strahlenkranz ſeien eine Eigentümlichkeit lediglich der Lichtgottheiten. Jetzt darf aber nach den Unterſuchungen

Stephanis als erwieſen gelten, daß auch nicht ſideriſchen Göttern, Heroen, bevorzugten Menſchen, wie den Kaiſern u. dgl., ja ſelbſt Tieren jene Attribute beigelegt wurden, um ihren größern Vorzug und ihre höhere Würde zu charakteriſieren. Aus der griechiſch-römiſchen überkam die junge chriſtliche Kunſt Nimbus, Strahlenkranz- und Krone, freilich nicht um die Tradition ſklaviſch fortzuſetzen, ſondern um ſie in wichtigen Stücken zu ändern und eine neue Entwickelung anzubahnen. Da die Antike neben dem Nimbus von Strahlenkranz- und Krone ausgiebigen Gebrauch machte, ſo muß es auffallen, daß dieſe in der altchriſtlichen und frühmittelalterlichen Kunſt ſelten begegnen. Werden doch hier damit kaum andere Figuren geſchmückt, als ſolche, die die beiden Attribute ſchon früher beſaßen, ſo der Sonnengott, auf Sarkophagen (Garrucci, storia della arte crist. t. 296, 4; 307, 1), auf Miniaturen (Garr. t. 119, 1 und v. Hartel-Wickhoff, Die Wiener Geneſis Taf. 29; Garr. t. 139, 2; 148, 1; 152, 2) und auf einer Terrakottalampe (Garr. t. 474, 2; weitere Beiſpiele ſ. Piper, Mythologie der chriſtlichen Kunſt 2. Abt. S. 126 ff.; vgl. auch das vielbeſprochene Fresko in S. Calliſto, Garr. t. 5, 4 und de Roſſi, Roma sott. vol. II t. 16, 1), und der Phönix auf Moſaiken (Garr. t. 253; 286; 292; weitere Beiſpiele ſ. Piper a. a. O. 1. Abt. S. 456 ff.). Dagegen greift die Verbreitung des Nimbus auf den chriſtlichen Kunſtwerken weit um ſich.

Zunächſt iſt es allerdings nur als eine unmittelbare oder mittelbare Fortſetzung früherer Übung zu betrachten, wenn der Maler der Joſuarolle die Perſonifikationen der Städte Ai und Gibeon, Frauengeſtalten, mit dem Nimbus auszeichnete, — in dieſer Handſchrift ſind übrigens keineswegs alle Ortsperſonifikationen nimbiert — und nicht nur Kaiſer, Kaiſerinnen und kaiſerliche Prinzen auf zahlreichen Münzen (Beiſpiele ſ. bei Stephani S. 132 ff.) Konſtantin d. Gr., Juſtinian, Theodora und Leo VI (?) überdies noch auf Moſaiken (Ciampini, de sacris aedibus a Constantino Magno constructis t. 2, 4; Garr. t. 264; Salzenberg, Alt-chriſtliche Baudenkmale von Conſtantinopel Bl. 27), Konſtantius II. und Konſtantius Gallus in einer Handſchrift (Strzygowski, Die Calenderbilder des Chronographen vom Jahre 354 Taf. 9. 24 f.), Honorius auf einem Diptychon (Molinier, Histoire générale des arts etc. I Pl. 2) u. ſ. w., ſondern ſelbſt altteſtamentliche und jüdiſche, ägyptiſche, babyloniſche, fränkiſche und georgiſche Könige und Fürſten den Heiligenſchein erhielten. Hierher gehören u. a. Melchiſedech auf einer Miniatur (Garr. t. 143, 3), David und Salomo auf Miniaturen (Garr. t. 130, 2; 146, 1), Zedekia auf einer Miniatur (Garr. t. 148, 1), Herodes auf einer Miniatur (Garr. t. 130, 2 [?]) und auf Moſaiken (Garr. t. 213; 214), Pharao auf einer Miniatur (Buonarruoti, Vetri antichi p. 82), Nebukadnezar auf Lampen (Garr. t. 476, 6 u. 8), Merodach auf einer Miniatur (Garr. t. 148, 1). Zu den fränkiſchen und georgiſchen Beiſpielen vgl. Stephani S. 134 f.

Indeſſen war es ein völlig Neues, als die Künſtler ſeit dem 4. Jahrhundert je länger deſto häufiger die bedeutſamſten Geſtalten der Bibel, die Engel, die Heiligen der Kirchengeſchichte und Legende ſowie ihre etwaigen Sinnbilder und andere Perſonen mit dem Nimbus geſchmückt darſtellten. Die Wahl gerade dieſes Attributs kann auffallen, weil man es nach den Schilderungen der Gottes- und Engelerſcheinungen im AT und der Erſcheinungen Chriſti und ſeiner Jünger im engern und weitern Sinn, wie ſie das NT, die Apokryphen und die patriſtiſche Litteratur darbieten, nicht erwartet. In Licht, aber auch in Wolken, Feuer und Blitz werden Gott und die Engel dem Menſchen ſichtbar (1 Moſ 15, 17; 2 Moſ 3, 2; 13, 21 f.; 19, 16. 18; 34, 5; 4 Moſ 9, 15 f.; 14, 14; 5 Moſ 4, 12. 33. 36; 5, 4 f. 19 ff.; 9, 3. 15; Ri 13, 20 ff.; Pſ 104, 4 u. ſ. w.). Bei der Verklärung Jeſu wird das ſonnengleiche Leuchten ſeines Angeſichts und die Klarheit, in der Moſes und Elias erſcheinen, hervorgehoben (Mt 17, 1 ff.; Mc 9, 2 ff.; Lc 9, 28 ff.), aber weder hier, noch ſonſt im NT eine Andeutung über einen Lichtglanz nach Art des Heiligenſcheins gegeben. Ähnlich iſt das Reſultat, das die altchriſtliche kirchliche und außerkirchliche Litteratur gewinnen läßt (vgl. ob. IV. Bd S. 63 f.; 77, 55 ff. und jetzt auch von Dobſchütz, Chriſtusbilder 1899). Am meiſten erinnert noch der Vergleich ὥσπερ ἴριες ἐν ἀέρι in der Petrusapokalypſe, den dieſe aber in Verbindung bringt mit dem Haar der „gerechten Brüder, die aus der Welt gegangen" (Dieterich, Nekya S. 2 f.) an den Nimbus. In Anlehnung an die erwähnten oder ähnliche Berichte über Gottes-, Chriſtus- und Engelerſcheinungen ſtellte auch ſchon die altchriſtliche und frühmittelalterliche Kunſt Gott bezw. die Hand Gottes in Wolken bei der Opferung Iſaaks, der Geſetzgebung auf dem Sinai und in Flammen im brennenden Buſch, Chriſtus in der Aureole und ſpäter in der ſog. Mandorla, die Engel in Wolken, ſo ſicher auf der Lipſanothek zu Brescia (Garr. t. 443), in der Aureole u. ä. dar. Daneben bildete ſie aber in noch

größerer Anzahl die Figuren Gottes, Chriſti und ihrer Sinnbilder, der Engel u. ſ. w. mit Nimbus, und dies ohne direkte Bezugnahme auf bibliſche oder patriſtiſche Ausſagen. Daß aber jene und dieſe Klaſſe ſtreng zu ſcheiden ſind und nicht etwa der Nimbus nur als eine Reduktion des den ganzen Körper umſtrahlenden Lichtglanzes oder als ein Erſatz der Wolke u. dgl. betrachtet werden darf, geben ſchon einige der älteſten nimbierten Bilder zu erkennen, wo die Figur Jahwes vom Lichtglanze umfloſſen iſt und die Gottes in einer Wolke erſcheint, trotzdem aber noch den Heiligenſchein tragen, (Garr. t. 215, 3; 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3).

Offenbart ſich auch in der Entſtehung und Verwendung des Nimbus das Weſen der altchriſtlichen Volkskunſt, die mehr iſt als eine bloße Illuſtration der bibliſchen Texte und die, unbekümmert um kirchliche Autoritäten, ihre eigenen Wege geht (vgl. auch oben IV. Bd S. 77, 35 ff.), ſo muß andererſeits das Modell für die urſprünglichſte Form des Heiligenſcheins da geſucht werden, wo ſich auch die Vorbilder beiſpielsweiſe für die Gewandung der älteſten chriſtlichen Perſonen-Darſtellungen finden, im Bereich der antiken Kunſt. Da dieſe indeſſen den Nimbus nicht nur Göttern, Heroen u. ſ. w., ſondern auch Kaiſern und ihren Angehörigen beilegte, ſo entſteht ſofort die bisher freilich noch nicht einmal aufgeworfene, geſchweige denn gelöſte Frage, ob die chriſtlichen Künſtler das Attribut von jenen oder von dieſen entlehnt haben. Formell betrachtet, mag die Stellung dieſer Frage gleichgiltig erſcheinen, weil ja die diskusartige Geſtalt des Nimbus bei Götter- und Heroenbildern u. dgl. ſowie bei Kaiſerbildern in gleicher Weiſe begegnet; aber um ſo ſchwerer wiegt das hier in Betracht kommmende ſachliche Intereſſe. Bei der Beantwortung dieſer Frage muß ich mich freilich hier auf einige Bemerkungen beſchränken. Hätten die altchriſtlichen Künſtler bei der Nimbierung der ſpezifiſch chriſtlichen Perſonen und Sinnbilder auf die Göttergeſtalten u. ä. zurückgegriffen, ſo bliebe es völlig unverſtändlich, daß ſie nur in dem oben bezeichneten engen Rahmen Strahlenkranz und -Krone berückſichtigten, dagegen dieſe beiden Formen, die doch ſo häufig bei Zeus, Serapis, Dionyſos, Apollo u. ſ. w. entgegentreten, für Gott, Chriſtus, die Engel u. ſ. w. niemals verwendeten. Weiter wäre es bei der Annahme einer Übernahme des Heiligenſcheins aus der antiken Götter- und Heroenwelt u. ſ. w. mehr als auffällig, daß die altchriſtliche Kunſt einen ſolchen Schritt bis ins 4. Jahrhundert hinausgeſchoben, während ſich ihr doch ſchon in den Jahrhunderten vorher unzählige Exemplare von nimbusgeſchmückten Göttern u. dgl. als Muſter geradezu aufdrängen mußten. Leitet man dagegen den chriſtlichen Nimbus aus dem ſeit Konſtantin d. Gr. zu großer Bedeutung gelangten bildlichen Kaiſerideal her, ſo begreift man ſofort, daß nur er allein für die neuen Zwecke der chriſtlichen Kunſt dienſtbar gemacht wurde und daß er gar nicht früher eingeführt werden konnte. Nachdem nämlich die vorkonſtantiniſchen Kaiſer nur in ſeltenen Fällen mit Nimbus und Strahlenkranz ausgezeichnet worden waren, wurde ſeit Konſtantin in Konſtatinopel „der Nimbus zu einem der wichtigſten und beſonders häufig angewendeten Abzeichen kaiſerlicher Würde, nicht nur für die Kaiſer ſelbſt, ſondern auch für die Kaiſerinnen und allmählich ſelbſt für die kaiſerlichen Söhne, während der Strahlenkranz für Glieder der kaiſerlichen Familie gar nicht mehr in Anwendung kam“ (Stephani).

Die gerade in Oſtrom ſeit Konſtantin bemerkbare Vorliebe für den Nimbus als kaiſerliches Attribut einerſeits und das gänzliche Fehlen des Nimbus in der vorkonſtantiniſchen und konſtantiniſchen chriſtlichen Kunſt andererſeits berechtigen aber noch zu dem weitern Schluß, in der Einführung des Heiligenſcheins eine der erſten Lebensäußerungen der byzantiniſchen Kunſt zu erkennen. An ſicheren Anhaltspunkten für dieſe meine Anſicht fehlt es nicht. Es iſt bezeichnend, daß die nach Hunderten zählenden altchriſtlichen Sarkophagreliefs, deren Heimat Rom und Italien iſt, auch noch im 5. Jahrhundert den Nimbus völlig verſchmähen, während umgekehrt die entfernt nicht ſo zahlreichen in Ravenna und damit unter byzantiniſchen Einflüſſen gearbeiteten Skulpturen ihn in verhältnismäßig vielen Fällen darbieten (Garr. t. 311, 2; 332, 2. 4; 336, 1. 4; 344, 1; 345, 1; 346, 2; 355). Ebenſo wird der Heiligenſchein von einem im byzantiniſchen Reich wirkenden Künſtler, Rabula, dem Urheber der bekannten ſyriſchen Handſchrift, deſſen Arbeit im Jahre 586 abgeſchloſſen wurde, bevorzugt (Garr. t. 128—140); und die koptiſchen Weber und Sticker verwenden ihn ſogar, wo es nur immer möglich iſt (Forrer, Gräber- und Textilfunde in Achmim-Panopolis Taf. 14—16; Römiſche und Byzantiniſche Seidentextilien aus dem Gräberfelde von Achmim-Panopolis Taf. 14; 16 f.; Forrer und G. A. Müller, Kreuz und Kreuzigung Taf. 3). Daß aber wirklich die Anfänge des chriſtlichen Nimbus im Morgenlande zu ſuchen ſind, dafür ſprechen ſelbſt auch die Malereien in den römiſchen Katakomben und Kirchen. Mit Vorliebe und auch zuerſt machten die Künſtler da von dem Heiligenſchein

Gebrauch, wo ſie Chriſtus als Lehrer und Geſetzgeber darſtellten, alſo jene Gruppen- und Einzelbilder ſchufen, deren repräſentatives und ceremonielles Gepräge ſchon längſt in Verbindung gebracht wurde mit dem im Orient heimiſchen Hofceremoniell. Um an dieſer Stelle nur einen charakteriſtiſchen Beleg zu geben, ſo erinnert das Chriſtusbild der Apſis in S. Pudenziana zu Rom (Garr. t. 208) unmittelbar an eines der drei Kaiſerbilder, Konſtantius II., im Chronographen vom Jahre 354 (Strzygowski a. a. O. Taf. 24). Beide Figuren ſitzen majeſtätiſch auf einem Thron, auf dem ein ſchwellendes Polſter liegt, und beide tragen den Nimbus. Die Verſchiedenheit beider betrifft nur die Kleidung, bei Konſtantius II. das übliche Prunkgewand, bei Chriſtus die gewohnten Tunika und Pallium, den Gegenſtand in der linken Hand, dort ein Scepter, hier ein Buch, und den Geſtus der rechten, bei jenem befehlend, bei dieſem redend erhoben.

Um die Sprache zu verſtehen, die die altchriſtlichen Künſtler durch den Heiligenſchein zum Ausdruck brachten, muß auch hier als Ausgangspunkt gewählt werden die vor- bezw. außerchriſtliche Kunſt. Da der Nimbus gerade ſeit Konſtantin und ſeinen Nachkommen und Nachfolgern ſich beſonders bemerkbar macht, ſo kann er im 4. Jahrhundert unmöglich als eine Äußerung des alten römiſchen Kaiſerkultus betrachtet worden ſein. Denn daß ihm der Gedanke der Apotheoſe zu Grunde liegen ſollte, darf ſchon für Konſtantin nicht mehr angenommen werden; hätte dieſer doch ſonſt als nimbierter Kaiſer das chriſtliche Gefühl, das ſich gerade gegen den Cäſarenkultus beſonders heftig ſträubte, brüskiert. Auch berichtet Euſeb (vita Constantini IV, 16), daß der Kaiſer von einer gottesdienſtlichen Verehrung ſeines Bildes nichts mehr wiſſen wollte. So kann denn der Heiligenſchein der chriſtlichen Kaiſer u. ſ. w. nur als Attribut zur Andeutung ihrer Hoheit, Majeſtät u. dgl. gewertet werden. Nicht weſentlich anders geſtaltet ſich das Reſultat, wenn man die Wurzel des Heiligenſcheins außerhalb des Kaiſerideals finden will. Erhielten doch in der antiken Kunſt nicht nur Götter, ſondern auch Heroen und Menſchen, wie Äneas, Priamus, Dido u. ſ. w., den Nimbus, die durch den übernatürlichen Glanz über gewöhnliche Menſchen hinausgehoben werden ſollten. Die außerchriſtliche Formenſprache zuſammen mit der Wahrnehmung, daß auf chriſtlichem Gebiete neben Gott und Chriſtus auch die Engel, Apoſtel u. ſ. w. den Heiligenſchein erhielten, laſſen erkennen, daß auch bei der Nimbierung Jeſu die Künſtler nicht etwa die Abſicht leitete, ſeine Gottheit zu betonen, ſondern daß ſie ihm und den ſonſt in Betracht kommenden Perſonen und ihren etwaigen Sinnbildern durch den Heiligenſchein das Gepräge größerer Bedeutung, Würde und Hoheit aufdrücken wollten. Der Nimbus iſt ſomit der Ausdruck eines Hoheitsideals, ähnlich dem ziemlich zu gleicher Zeit aufkommenden Bart (vgl. oben Bd IV S. 78 f.).

Wie allerſeits anerkannt iſt, war die erſte Figur des chriſtlichen Bilderkreiſes, die den Heiligenſchein erhielt, Chriſtus, was an ſich nicht auffallen kann, was aber auch direkt ſich erklärt, wenn man in den Scenen mit dem thronenden Herrn eine Übertragung entſprechender ceremoniell und repräſentativ gehaltener Kaiſerdarſtellungen erkennt. Hatte Chriſtus einmal den kaiſerlichen Thron erhalten, ſo war es faſt von ſelbſt gegeben, ihm auch das Attribut der Kaiſer, den Nimbus, beizulegen. Von ihm hatte aber die Reflexion keinen weiten Weg mehr zu den Apoſteln und ſonſtigen Heiligen. Sucht man nach Brücken, die die Verbindung vermittelten, ſo kann teils daran erinnert werden, daß auch die Kaiſerinnen und kaiſerlichen Prinzen im oſtrömiſchen Reich den Nimbus führten, teils an das beſondere Verhältnis Jeſu zu ſeinen Apoſteln und Jüngern überhaupt gedacht werden, das ihm noch höher ſteht als verwandtſchaftliche Bande (Mt 12, 46 ff.; Mc 3, 31 ff.; Lc 8, 19 ff.). Daß aber auch die Engel mit dem neu übernommenen Attribut geſchmückt wurden, erklärt ſich aus ihrer Stellung in der Heilsökonomie; wohl ſind ſie wie die Menſchen geſchaffen, aber als geiſtige Weſen ſtehen ſie zwiſchen Gott und den Menſchen.

Für eine Geſchichte des Heiligenſcheins im chriſtlichen Altertum gewinnt man die zuverläſſigſten zeitlichen Maßſtäbe aus den Moſaiken, die ja in den meiſten Fällen datiert oder wenigſtens datierbar ſind. Freilich iſt ihr Darſtellungskreis nicht reichhaltig genug, ſo daß man gezwungen iſt, neben ihnen auch noch andere Kunſtgebiete heranzuziehen, um ein vollſtändiges Bild zu erhalten. Die zwei Figuren des erhöhten Chriſtus in den beiden Niſchen zu S. Coſtanza in Rom (Garr. t. 207, 1. 2) mit ihren runden hellblauen Nimben, von denen der eine mit einem, der andere mit zwei dunkelblauen Streifen umrahmt iſt, wären die älteſten Belege für das Vorkommen des Heiligenſcheins, wenn dieſe Moſaiken mit denen im Umgang des ehemaligen Mauſoleums gleichzeitig wären. Da dies jedoch mit Recht beſtritten iſt, ſo kommt als erſtes ſicheres Beiſpiel der thronende Chriſtus und ſein Symbol, das Lamm, in S. Pudenziana zu Rom aus dem letzten Jahrzehnt des

4. Jahrhunderts in Betracht. Der Herr iſt mit einem runden goldenen und grüngeränderten, das Lamm mit einem blauen Heiligenſchein ausgezeichnet (Garr. t. 208). Schon vorher iſt freilich der Chriſtusnimbus aus Katakombenbildern zu belegen, ſo Garr. t. 67, 1, einer Darſtellung, die aus ſtiliſtiſchen und ikonographiſchen Gründen nicht über die Damaſianiſche Zeit herabgerückt werden kann. Zeigt dieſes Gemälde den einfachen runden Heiligenſchein bei Chriſtus, ſo auch bei Petrus und Paulus, die auf Moſaiken zum erſtenmale einen bläulichen Nimbus auf dem Triumphbogen in S. Paolo vor den Mauern zu Rom, aus der Zeit Leos d. Gr. ſtammend, tragen (Garr. t. 237). Bedeutſam für die Geſchichte des Nimbus ſind die muſiviſchen Darſtellungen im Mittelſchiff von S. Maria Maggiore in Rom, die nach de Roſſis u. a. begründeter Annahme ſchon aus der Zeit des Liberius ſtammen. Denn hier begegnet der runde Heiligenſchein in goldener Farbe bei Gott (Garr. t. 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3), in weißer Farbe mit grünlichem Rand bei den drei Gäſten Abrahams, 1 Moſ 18, 2 ff., (Garr. t. 215, 3), in grüner Farbe bei dem „Fürſt über das Heer des Herrn", Joſ 5, 13 ff., (Garr. t. 221, 1). Ein Irrtum iſt es indeſſen, wenn der Zeichner de Roſſis (Musaici) auf der Scene Garr. 216, 3 auch der Rahel anſtatt des Schleiers einen Nimbus giebt. Da der Fürſt, der Joſua erſcheint, Michael iſt, ſo iſt damit auch das Vorkommen von nimbierten Engeln ſchon für das 4. Jahrhundert ſichergeſtellt, die in größerer Anzahl auf dem Triumphbogen der genannten Kirche, der Zeit Sixtus III. angehörig, vorkommen (Garr. t. 211—214). Auffallenderweiſe fehlt Maria mit dem Nimbus auf Denkmälern, deren Entſtehungszeit mit Beſtimmtheit ins 4. Jahrhundert geſetzt werden kann. Indeſſen wird man dieſer Thatſache keinen zu großen Wert beimeſſen dürfen, da die Mutter Jeſu überhaupt in S. Pudenziana, auf den Moſaiken im Mittelſchiff von S. Maria Maggiore ſowie auf den ſonſtigen muſiviſchen Bildern des 4. Jahrhunderts gar nicht dargeſtellt iſt. Die Einführung der Evangeliſtenſymbole in die chriſtliche Kunſt vollzog ſich, ſo weit die Denkmäler erkennen laſſen, erſt gegen das Ende des 4. Jahrhunderts. In S. Pudenziana (Garr. l. c.) ermangeln ſie noch des Heiligenſcheins, in S. Paolo vor den Mauern (Garr. l. c.) tragen ihn in runder Form und goldener Farbe mit blau und weißem Rand wenigſtens die noch urſprünglichen Markus und Johannes. In mehreren Fällen, von denen die alte Peterskirche und S. Cosma und Damiano zu Rom (Garr. t. 253) die älteſten ſind, iſt nur das Matthäusſinnbild nimbiert, wahrſcheinlich um es vor den drei anderen auszuzeichnen. Nicht vor dem 5. Jahrhundert machten die Künſtler mit der Nimbierung der noch nicht erwähnten Geſtalten der Bibel ſowie der Heiligen der alten Kirche den Anfang. Während die 7 Heiligen in S. Fauſta zu Mailand (Garr. t. 235 sq.) noch den Nimbus vermiſſen laſſen, findet er ſich bei Johannes d. T. im orthodoxen Baptiſterium und bei Laurentius (?) im Grabmal der Galla Placidia zu Ravenna (Garr. t. 226; 226, 1; 233, 1), um von da an immer häufiger zu werden. Große Ausbeute an nimbierten Geſtalten aus dem A und NT liefert unter den altchriſtlichen Quellen die Handſchrift des Rabula, worin außer den genannten Perſonen noch Moſes, Aaron, Hiob, Elias, die großen und kleinen Propheten, abgeſehen von Jonas und Daniel, ſowie Zacharias, der Vater Johannes d. T., und Joſeph nimbiert erſcheinen (Garr. t. 128—140).

Als am Ende des 6. Jahrhunderts in Rom und ein Jahrhundert ſpäter in den Provinzen die Geſchichte der abendländiſchen Kunſt ihren Abſchluß erreichte, hatte zwar der Heiligenſchein große Verbreitung erlangt, wurde aber keineswegs damals ſchon in allen Fällen den in Betracht kommenden Perſonen und ihren etwaigen Symbolen beigelegt. Auch in der byzantiniſchen Kunſt macht ſich dieſes Schwanken geltend, wenn auch hier eine noch größere Vorliebe für den Heiligenſchein als in der abendländiſchen zu Tage tritt. So übernahm denn das MA einen unfertigen Zuſtand, frei von feſten Regeln und Geſetzen. Jedenfalls iſt aber das MA diejenige Epoche, welche am ausgiebigſten ſich des Heiligenſcheins bediente. Freilich auch in ihm ſpielen Subjektivismus, Künſtlerlaune, Schule, Ort und Zeit, wohl auch Kunſtgattung, eine große Rolle, ſo daß neben vielen nimbierten Darſtellungen noch zahlreiche nimbusloſe begegnen. Bei dem Geſamtcharakter der neuern Kunſt kann es nicht Wunder nehmen, wenn ſich ſeit der Renaiſſance eine gewiſſe Abneigung gegen den Heiligenſchein verzeichnen läßt.

3. Form und Farbe. Die nachweisbar älteſten Beiſpiele des chriſtlichen Heiligenſcheins entfernen ſich in ihrer Form nicht von den am meiſten gebräuchlichen Nimben der vor- und außerchriſtlichen griechiſch-römiſchen Kunſt. Eine bald größere, bald kleinere runde Scheibe umrahmt die Köpfe, ſo daß dieſe ſich wirkungsvoll von ihr abheben. Entweder iſt die Scheibe als ein Ganzes behandelt und weiſt in dieſem Falle nur eine Farbe auf, oder ſie ſetzt ſich aus mehreren Teilen zuſammen, für die verſchiedene Farben verwendet ſind. Auf den Moſaiken findet man ſo gewöhnlich außer der großen Grundfläche

noch einen ſchmalen Rand, in der Regel aus einer oder zwei Linien, einer dickern und einer dünnern, beſtehend. Wenn auf einem Katakombengemälde früher eine Ausnahme von dieſer Regel zu notieren war, inſoferne als hier der Nimbus aus drei ſehr breiten Streifen gebildet erſchien, ſo iſt dieſe auf eine Nachläſſigkeit der Zeichner zurückzuführen (Garr. t. 59, 2; Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen S. 73 f. Taf. 2, 1). Dagegen iſt es als wirkliche Ausnahme im Bereich der altchriſtlichen Kunſt zu bezeichnen, daß der Verfertiger des Triumphbogenmoſaiks in S. Paolo vor den Mauern (Garr. t. 237) die blau und weißen Ränder des Heiligenſcheins Chriſti noch mit neun weißen Strahlen verſah, die ſelbſt über konzentriſche Kreiſe in den Regenbogenfarben hinausreichen. Während man das Haupt Jeſu und ſeines Symbols, des Lammes, anfänglich nur mit einer der ſoeben beſchriebenen einfachen Nimbusformen ſchmückte, wurde weiterhin ſein Nimbus noch ausgeſtattet mit einem ☧ oder ✝, manchmal flankiert von *A Ω*, oder aber mit einem Kreuz; und die letztere Form bürgerte ſich nach und nach auch bei den zwei übrigen Perſonen und Symbolen der Trinität ein, wofür es im MA zahlreiche Beiſpiele giebt. Nur ganz gelegentlich erhielten den monogrammatiſchen und Kreuznimbus auch ſonſtige Figuren, wie Januarius, Petrus und Paulus (Garr. t. 102, 2; 435, 2 und oben Bd I S. 10, 55 ff.). Die Entſtehung des monogrammatiſchen Nimbus, des älteren der beiden, hat Darſtellungen zur Vorausſetzung, die ☧ und ✝, mit oder ohne *A Ω*, auf oder hinter den Kopf Chriſti oder des Lammes, gelegentlich freilich auch des Laurentius und Ovinius Gallicanus geſetzt, aufweiſen (Garr. t. 499, 5; 330, 5; 342, 3; Jelić, Bulić e Rutar, Guida di Spalato e Salona p. 192; Garr. t. 189, 1; 448, 9). Hierher gehören mittelbar auch zwei Malereien in den römiſchen Katakomben, wo das Haupt Chriſti ein Nimbus ſchmückt, das eine Mal von Monogrammen, das andere Mal von *A Ω* flankiert (Garr. t. 17, 2; 58, 1). Indem nun das ſog. konſtantiniſche und das Stabmonogramm, mit oder ohne *A Ω*, mit einem Heiligenſchein eingerahmt wurde, entſtand der monogrammatiſche Nimbus. Eine gleiche Entwickelung führte zum Kreuznimbus. Auf dem Diptychon des Juſtinus vom J. 540 ſieht man das Bruſtbild des bärtigen Chriſtus in einen Medaillonrahmen eingeſtellt, und hinter deſſen Haupt ein breitſchenkeliges Kreuz (W. Meyer, Zwei antike Elfenbeintafeln der K. Staatsbibliothek in München Taf. 1). In meinem Beſitze befindet ſich eine Terrakottalampe mit einem Lamm, das durch ein Kreuz auf ſeinem Kopfe als Sinnbild Chriſti gekennzeichnet iſt. Wurden Darſtellungen wie dieſe in einen Heiligenſchein gefaßt, ſo war der Kreuznimbus fertig. Jedenfalls iſt für die Entwickelungsgeſchichte des monogrammatiſchen und Kreuznimbus feſtzuhalten, daß Monogramme und Kreuz zeitlich vorangingen und der Heiligenſchein nachfolgte und deshalb vom Standpunkte dieſer Geſchichte nicht eigentlich davon geredet werden kann, dieſe Zeichen ſeien in den Nimbus „eingefügt" worden. Damit werden aber auch ganz von ſelbſt die Annahmen hinfällig, welche in dem Kreuznimbus eine „gewiſſe Abundanz" oder eine „Art Pleonasmus" erkennen wollen, wie auch die Schwierigkeiten beſeitigt, die bei der bisher üblichen Erklärungsweiſe ſich geltend machten. Formell betrachtet, ſind die Bilder mit dem bärtigen Chriſtus auf einem Knochenmedaillon und mit dem Jeſusknaben am Triumphbogen von S. Maria Maggiore (Garr. t. 447, 7; 211—214; de Roſſi, Musaici) als unmittelbare Vorläufer des Monogramm- und Kreuznimbus anzuſehen. Denn hier erſcheint ✝ auf bezw. über dem Haupt des Herrn und zweimal ein kleines goldenes Kreuz auf dem Köpfchen des Jeſusknaben, überall mit einem Nimbus umrahmt. Wenn an dem erwähnten Triumphbogen in der Scene mit der Darſtellung Jeſu im Tempel ein Kreuzchen nicht unmittelbar über dem Köpfchen, ſondern über dem Heiligenſchein ſichtbar iſt, ſo wird man darin nur eine künſtleriſche Variante erkennen dürfen, ähnlich derjenigen auf einem Katakombenbild, das Chriſtus mit einem einfachen runden Nimbus und einem roten ☧ darüber veranſchaulicht (de Roſſi, Bullettino 1876 p. 49). Indem die Künſtler weiterhin das Kreuz vergrößerten, hinter dem Kopf ihrer Figuren anbrachten und ſeine Arme bis zum Rand des Heiligenſcheins ausdehnten, erhielten ſie den ausgeſprochenen Kreuznimbus, deſſen Kreuz namentlich die Maler oft noch mit Linien, bunten Edelſteinen, weißen Perlen u. dgl. einrahmten und ſchmückten. Eine Durchmuſterung der altchriſtlichen Monumente läßt viele Beiſpiele von Monogramm- und Kreuznimbus ermitteln, freilich nicht in allen Kunſtzweigen und Gegenden in gleichem Maße. Auf den römiſchen und italiſchen Sarkophagen fehlt wie der einfache Heiligenſchein, ſo auch der mit Monogramm und Kreuz ausgeſtattete. Galliens Reliefſkulptur bietet wohl den einfachen Heiligenſchein dar, nicht aber den Monogramm- und Kreuznimbus (Le Blant, sarcophages chrét. de la Gaule pl. 11, 1; 12, 4; 17, 4; p. 50 sqq.; Étude sur les Sarcophages chrét. da la ville d'Arles pl. 19. Garr. t. 341, 4 hat nur in dieſer Zeichnung einen Heiligen-

ſchein, nicht jedoch bei Le Blant, Sarcophages p. 35 sq.). Dagegen verwenden den Monogrammheiligenſchein, auch mit *A Ω*, die Sarkophagbildner in Ravenna mit Vorliebe (Garr. t. 311, 2; 332, 2. 4; 336, 4; 344, 1; 345, 1; 355; hierher rechnet auch t. 346, 2, wo ☧ durch ✳ vertreten wird). Von ſonſtigen Denkmälern notiere ich noch das muſiviſche Bild in S. Aquilino zu Mailand (Garr. t. 234, 1). Weit zahlreicher als die Belege für den Monogrammnimbus ſind diejenigen für den Kreuznimbus, zumal dieſer jenen, wie die Denkmäler erkennen laſſen, nach und nach ganz verdrängte, um im MA das gebräuchlichſte Attribut des Herrn zu werden. An dieſer Stelle kann es nur darauf ankommen, ſolche ältere Erzeugniſſe der Kunſt namhaft zu machen, die beſonders gerne und häufig dieſe Form des Heiligenſcheins verwendeten, ſo ſpätere Katakombenmalereien (Garr. t. 58, 1, wo in den Kreuznimbus noch *A* ☧ Ω aufgenommen iſt; 85, 1. 2; 86, 1. 2; 87, 1; 89, 4; 91; 94; 105; 105 B, 5), Moſaiken (Garr. t. 209, 3; 222, 3; 238 (?); 240, 1; 248—252; 254, 1; 258 sq.; 265, 1. 2; 267, 2; 271; 274, 2; 281—294 mit wenigen Ausnahmen), und Gegenſtände der Kleinkunſt in Monza, die aber aus dem Orient ſtammen (Garr. t. 433—435). Die Aufnahme des Monogrammnimbus, ſo weit wenigſtens ☧ in Betracht kommt, kann von der chriſtlichen Kunſt noch am Ende des 4. Jahrhunderts bewirkt worden ſein; dagegen iſt der Kreuznimbus erſt eine Erfindung des folgenden Jahrhunderts.

Erſt ſeit dem 6. Jahrhundert wird auf chriſtlichen Denkmälern ab und zu ein rechteckiger Nimbus angetroffen, ſo in einer Katakombe zu Alexandria (Garr. t. 105 B, 5). Hier trägt der Apoſtel Andreas einen ſolchen Heiligenſchein von bläulicher Farbe. Die ſonſt bekannten Nimben dieſer Art fanden bezw. finden ſich in kirchlichen Gebäuden. Gregor d. Gr. ließ ſich zu ſeinen Lebzeiten damit in dem Atrium des Andreasklоſters zu Rom darſtellen (J. Kurth, Die chr. Kunſt unter Gregor d. Gr., Heidelb. Doktor-Diſſ. 1897 S. 29 u. ö.). Auch die Päpſte Johann VII., Leo III., Paſchalis I. und Gregor IV., Karl d. Gr. und die Mutter des Papſtes Paſchalis wurden auf gleichzeitigen Malereien mit rechteckigen Nimben geziert (Garr. t. 279; 282, 4. 5; 283, 1a. 3—5; 286 (?); 290; 292; 294). Zweifelhaft bleibt die Deutung des Fürſten mit der nämlichen Nimbusform Garr. t. 283, 2. Wäre auch hier wirklich Konſtantin d. Gr. dargeſtellt, ſo würde doch dieſes Bild mit dem aus Alexandria ſtammenden nur die Minderheit bilden gegenüber der Mehrheit, auf denen der rechteckige Heiligenſchein die betreffenden Perſonen als noch am Leben charakteriſiert. Papſt Johann (Garr. t. 279) hat einen goldfarbenen Nimbus mit dünner ſchwarzer Einfaſſung, während in den übrigen Fällen Nuancen von blau mit ſchwarz und weißen oder weißen Rändern angetroffen werden. Über ſpätere Darſtellungen mit dem viereckigen Nimbus ſ. de Waal-Kraus.

In Italien und Griechenland, auch in Deutſchland, wurde in der Epoche der neuern Kunſt häufig Gott-Vater mit einem dreieckigen Heiligenſchein, der Strahlen ausſendet, ausgezeichnet. Für Italien iſt als Attribut der Kardinaltugenden der ſechseckige Nimbus bezeugt. Über weitere ähnliche Formen ſ. Didron. Noch im MA eignete ſich die chriſtliche Kunſt eine Form des Heiligenſcheins an, die an den alten Strahlenkranz erinnern kann. Von den Köpfen der dargeſtellten Figuren gehen Strahlen aus, die ſo angeordnet ſind, daß ſie eine Art Sonne oder auch ein Kreuz, letzteres namentlich bei Chriſtus, formieren. Dieſe Neubildungen waren vorbereitet durch Nimben, wie ſie auf gotiſchen Schnitzwerken ſo häufig begegnen, wo nämlich zur Erhöhung des Glanzes in die diskusartige Scheibe noch Strahlen eingefügt ſind. Um hier den Strahlen-Heiligenſchein zu erhalten, brauchte man nur den bisherigen Rand zu beſeitigen. Da die Kunſt ſeit der Renaiſſance vor allem das Edel-Menſchliche bei ihren Darſtellungen auch der hl. Perſonen zum Ausdruck zu bringen bemüht war, ſo ließ ſie entweder den Nimbus ganz in Wegfall kommen oder begnügte ſich damit, ihn nur als ſchmalen lichten Streifen zu behandeln, der das Haupt umſchwebt.

Ohne an dieſer Stelle abſchließende Unterſuchungen liefern zu können, erübrigt es mir, wenigſtens noch einiges über die Farbe des Heiligenſcheins zu bemerken, zumal auch in dieſer Hinſicht die bisherige einſchlägige Litteratur völlig im Stich läßt. Nach den Angaben von Schultz, Bullettino dell' Istituto di corrispondenza archeologica 1841 p. 102 sqq. und Stephani kommen auf den Fresken in Herkulanum und Pompeji folgende Nimbus-Farben vor: weiß bei Zeus, Demeter (?), Artemis, Aphrodite und Selene, blau bei Zeus, Dionyſos, Apollo, Demeter (?), Aphrodite, Selene, Leda und den Najaden, gelb bei Apollo, zum Teil blau, zum Teil rot bei Poſeidon. Weiß, blau und gelb bezw. gold begegnen auch bereits in der altchriſtlichen Zeit, daneben aber noch grün bezw. blaugrün, und dies ſchon in den Katakomben zu Rom und Syrakus bei Chriſtus und einem Engel (Wilpert,

Die gottgeweihten Jungfrauen S. 74; derſ. RQS 3. Jahrg. S. 296; Führer, Forſchungen zur Sicilia sotteranea S. 105). Zu dieſen Farben geſellte ſich, wenn nicht etwa ſchon früher, ſo ſicher im MA rot, was ebenſo wie blau und grün z. B. von den Glasmalern für die Heiligenſcheine oft herangezogen wurde. Um eine annähernde Vorſtellung von den auf den alten und frühmittelalterlichen römiſchen Moſaiken angewandten Nimben zu geben, wähle ich die Bilder Garr. t. 207, 1. 2; 208; 212—222, 2; 237; 238; 252, 2; 253; 271; 274, 1. 2; 286; 292; 284 aus, deren Farben ich nach de Roſſis Musaici mitteile. Dabei bleiben die Kreuze in den Kreuznimben unberückſichtigt. Einen goldenen Nimbus haben der Engel der Verkündigung 212, 1; der Jeſusknabe 213; Gott 215, 1; 217, 1; 219, 3. 4; 221, 3; mit ſchwarzem Rand Chriſtus 274, 2; mit blauem Rand der Jeſusknabe 214, Chriſtus 253; mit grünem Rand Chriſtus 208; mit weißem Rand die Taube 294; mit rotem und weißem Rand 2 Heilige 274, 2; 5 Heilige 286; Chriſtus, Petrus, Paulus und 3 Heilige 292; Chriſtus, 3 Heilige und das Lamm 294; mit blauem und weißem Rand Chriſtus und 2 Evangeliſtenſymbole 237; St. Agnes 274, 1; Chriſtus 286; Petrus, Paulus und 2 Heilige 294; mit ſchwarz und weißem Rand Chriſtus, 2 Apoſtel und 3 Heilige 271. Blauen Heiligenſchein tragen das Jeſuskind 212, 2; Petrus und Paulus 237; das Lamm 238; mit dunkelblauem Rand Chriſtus 207, 2; 3 Engel 212, 2; mit zwei dunkelblauen Randſtreifen Chriſtus 207, 1; mit weißem Rand 4 Engel 213; 4 Engel und das Matthäusſymbol 253; 4 Engel und die 4 Evangeliſtenſymbole 286; das Lamm 292; das Matthäusſymbol 294. Ein weißer Nimbus findet ſich bei dem Lamm 253; mit blauem Rand bei 3 Engeln 214 und dem Lamm 286; mit grünlichem Rand bei den 3 Männern bei Abraham 215, 3; mit hellbraunem Rand bei 4 Engeln 212, 1; mit rotem Rand bei Herodes 213; 214. Einen grünen Nimbus hat Michael 221, 1. Die Miniaturhandſchrift des Rabula (Garr. t. 128—140) bietet dar, ſoweit dies aus Garruccis Angaben zu erkennen iſt, einen goldenen Heiligenſchein bei David und Salomo 130, 2; Hoſea und Joel 131, 1; Amos und Obadja 131, 2; mit rotem Rand bei Chriſtus 139, 2; mit hellblauem Rand bei Chriſtus, einem Engel und Maria Magdalena 131, 1; der Madonna 139, 2. Einen weißen Nimbus hat Chriſtus 132, 1; mit rotem Rand Chriſtus 137, 1; Maria 140, 1; mit hellblauem Rand die Apoſtel 140, 1; mit grünem Rand Moſes, Elias und Chriſtus (?) 133, 1. Einen grünen Heiligenſchein trägt ein Engel 130, 1. Die koptiſchen Webereien und Stickereien weiſen gelbe, grüne und violette Nimben mit dunkeln Rändern auf (vgl. Forrer a. a. O.). In einem Fall kommt dabei für Chriſtus am Kreuz auch eine Form in Betracht, die ſich aus grünen und gelben Horizontalſtreifen zuſammenſetzt (Röm. und byzant. Seidentextilien T. 14). Unter allen Farben überwiegt bei dieſen Textilien die gelbe, und es iſt nicht zu verkennen, daß Gold am häufigſten von den Moſaikkünſtlern ſowie auch von Rabula verwendet wurde. Namentlich waren es aber Chriſtus, der oft mit einem goldenen Nimbus geſchmückt wurde, und die Engel und Evangeliſtenſymbole, die mit blauen Heiligenſcheinen geziert wurden. Jedenfalls lehrt eine Vergleichung der in der antiken Freskomalerei gebräuchlichen Nimbenfarben mit den von den chriſtlichen Künſtlern und Handwerkern gewählten, daß dieſe die alte Überlieferung nicht einſeitig fortſetzten. Wenn bei den Chriſtusbildern ſo häufig ein goldener Nimbus begegnet, ſo kommt die entſprechende Farbe, gelb, auf den unteritaliſchen Wandgemälden nur bei Apollo vor. Indeſſen kann vor einem etwaigen Verſuch, die Farbe bei Chriſtus von der bei Apollo abzuleiten, ſchon der Umſtand bewahren, daß auch bei den kaiſerlichen Bildern, deren Nimbusfarben bekannt ſind, bei Juſtinian, Theodora und Leo VI. (ſ. oben), nur Gold angetroffen wird. Ehe abſchließende Unterſuchungen vorliegen, muß die Frage als offene behandelt werden, ob und in wieweit die verſchiedenen Farben der Nimben durch feſte Regeln und Geſetze beſtimmt wurden, oder ob hier Subjektivismus und Zufall wirkſam waren. Da bei Chriſtus die goldfarbenen, bei den Engeln und Evangeliſtenſymbolen die blauen Heiligenſcheine vorwalten und bei den noch lebenden Perſonen die blauen Nimben das numeriſche Übergewicht haben, ſo wird man freilich ſchon jetzt von einem bloßen Spiel des Zufalls bei der Farbengebung nicht ſprechen dürfen.

Nikolaus Müller.

Heiliger Geiſt-Orden ſ. Bd IV S. 457, 50—460, 23.

Heiligkeit Gottes im AT. — Litteratur: Menken, Schriften Bd III S. 305 ff., Bd VI S. 46 ff.; Bähr, Symbolik des Moſaiſchen Cultus Bd I², 1874, S. 48 ff. 430 ff., Bd II¹ 1839, S. 20 ff. 173 ff.; Caſpari in ZlThK 1844 S. 92 ff.; Achelis, in ThStK 1847, S. 187 ff.; Joh. Matth. Rupprecht, ebenda 1849, S. 684 ff.; v. Hofmann, Schriftbeweis I², 1857, S. 81 ff.; Dieſtel in JdTh 1859, S. 3 ff.; Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott II, S. 237 ff.;

Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung II[1], 1889, S. 89 ff.; Duhm, Theologie der Propheten, S. 169 ff.; von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, S. 1 ff.; M. Robertson Smith, The prophets in Israel p. 224 ff. 422, und desselben Relig. of Semites[2] 91. 140 ff. Dazu die Lehrbücher der alttestam. Theologie, besonders Schultz, Smend, Dillmann und Marti und die Kommentare zu Jes 6, 3 ff., sowie die beiden früheren Auflagen dieser Encyklopädie ([1] Öhler, [2] Franz Delitzsch) und Schenkels Bibellexikon und Cremers bibl.-theol. Wörterbuch. — Außerdem zur Etymologie, besonders noch Lagarde, Uebersicht S. 104 und Nöldecke in LCB 1897, S. 361, sowie Gerber, Die Verba denominativa, S. 238 ff.

Zunächst handelt es sich hier lediglich um die Anwendung des Begriffes der Heiligkeit auf Gott innerhalb des ATs. Dieselbe kann aber nicht gewürdigt werden, ohne daß zugleich der Begriff der Heiligkeit überhaupt, wie er sich im alttestamentlichen Sprachgebrauch darstellt, ins Auge gefaßt wird.

1. Hören wir zunächst die Etymologie, so zeigt sich bald, daß sie uns hinsichtlich der Bedeutung des Wortes keine zuverlässige Auskunft geben kann. Heiligkeit heißt im Hebräischen קֹדֶשׁ, heilig קָדוֹשׁ. Das zu beiden gehörige, zweifellos denominative Verbum ist קדשׁ; die Sprache des ATs gebraucht dasselbe im Kal, Piel, Nifal, Hifil und Hithpael. Aber es ist schwer, ja wohl unmöglich, mit voller Bestimmtheit zu sagen, welches etwa die sinnliche Grundbedeutung des Stammes קדשׁ gewesen sein möge. Wo wir den Stamm in den anderen semitischen Dialekten treffen, besitzt er ebenfalls jene spezifisch-religiöse Bedeutung, die wir deutsch mit „heilig" bezeichnen.

Nun hat man allerdings versucht, einen Schritt weiter zurückzugehen, um eine gemeinsame Wurzel mit sinnlicher Grundbedeutung zu ermitteln, aber mit nicht allzuviel Erfolg. Zwei Erklärungsweisen stehen sich gegenüber. Die eine bringt קדשׁ mit einem im Hebräischen ungebräuchlichen (die Ableitung von קרקר Scheitel ist unsicher und kaum mit diesem קדד zusammenzustellen) Verbalstamm קדד = abschneiden, abscheiden in Zusammenhang. Sie ist unter den Neueren besonders vertreten von Fleischer, Fr. Delitzsch, v. Baudissin. Die sprachliche Möglichkeit läßt sich nicht bestreiten, wenngleich sich auch nicht mehr als sie behaupten läßt. Aber befremdlich ist, sobald man auf die Sache sieht, sofort der Umstand, daß hiermit etwas rein Negatives und Formales als wesentlicher Inhalt in den Grundbegriff des Heiligen gelegt zu sein scheint. Demgemäß erklären denn auch die Anhänger dieser Etymologie gerne קדוש für einen ursprünglich lediglich negativen Begriff: er enthalte zunächst nur das Abgesonderte und gewinne erst in zweiter Linie einen positiven Inhalt. Schon dies giebt zu denken. Ist es wahrscheinlich, daß die Grundbedeutung des Wortes „heilig" im Semitischen lediglich den Begriff der Absonderung enthielt, so daß die Hauptsache an dem Begriffe des Heiligen: nämlich wovon, für was oder wen abgesondert? außerhalb der Bedeutung des Wortes blieb und somit erst hinzugedacht bezw. nachträglich in den Begriff hineingenommen werden mußte? Man wende nicht (z. B. Baudissin, Stud. II, 22) die Analogie von בר rein ein, das, von ברר abschneiden herkommend, die natürliche Verbindung der Begriffe: schneiden, scheiden und: rein, heilig erhärte. Denn nach dem Arabischen und Assyrischen ist „scheiden" mindestens nicht die einzige Bedeutung des Stammes ברר (vgl. bes. ass. barâru glänzen). Die weitere Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs selbst wird diese Ableitung immer fraglicher erscheinen lassen.

Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß die andere unter Neueren besonders von Dillmann (zu Jes 6, 3 und Alttest. Theol. 254) bevorzugte Etymologie die allein richtige wäre. Sie denkt an den dem Arabischen und Äthiopischen bekannten Verbalstamm קדא (קדו) rein, hell sein, wobei sowohl an das assyrische kuddušu im Sinne von glänzend, als an das hebräische חדשׁ neu, glänzend erinnert werden darf. Zweifellos besitzt diese Ableitung vor jener den Vorzug, daß sie, während sie sprachlich mindestens gleich gut begründet ist, einen positiven, für sich selbst schon deutlichen Inhalt des Begriffes darbietet, von dem aus der Übergang zu dem Gedanken an Gott und göttliche Dinge sich ohne Schwierigkeit vollziehen läßt. Immerhin ist auch ihr gegenüber der Umstand zu bedenken, daß קדשׁ im AT selbst nie im Zusammenhang mit dem Glänzenden an sich vorkommt. Im geschichtlichen Sprachgebrauch des ATs hat nun einmal der Stamm קדשׁ immer schon seine ganz bestimmte religiöse Bedeutung, und so wird man überhaupt besser thun, für den Zweck biblisch-theologischer Untersuchung, d. h. zum Behuf der Ermittelung des Sinnes, den קדשׁ im hebräischen Sprachgebrauch des AT besitzt, von der Etymologie abzusehen und den thatsächlichen Sprachgebrauch zu hören. Dieser Weg empfiehlt sich umsomehr, als, wie Franz Delitzsch in der 2. Aufl. dieser Encyklop. V, 714 richtig sagt, der „alttestament-

liche Wortbegriff weder von dem Etymon noch der außerisraelitiſchen Verwendung des Wortes zu entnehmen iſt, ſondern . . . von der altteſtamentlichen Gottesidee oder, wie wir auch ſagen können, durch die Offenbarungsreligion einen eigentümlichen, volleren, höheren Inhalt empfangen hat".

2. Von hier aus ſcheidet ſich die Unterſuchung von ſelbſt in die Doppelfrage: was verſteht das AT unter heilig da, wo der Begriff auf Dinge und Perſonen außer Gott, und was da, wo der Begriff auf Gott ſelbſt angewandt wird?

a) Dinge, Gegenſtände, Zeiten u. dgl. heißen heilig, wenn ſie der Gottheit gehören, für ſie beſtimmt, ihr geweiht ſind. Deshalb gelten ſie nicht als חֹל, profan, ſondern als קָדוֹשׁ und ſind infolge davon vom gewöhnlichen, profanen Gebrauch ausgeſchloſſen und der Menge der übrigen ſonſt gleichartigen Dinge, Räume, Zeiten entnommen. So heißen der Tempel oder die Stiftshütte und ihre Vorhöfe und Geräte heilig, vgl. z. B. Le 6, 9 ff. 19, ſo auch der Sabbath und die Feſte, vgl. auch Jeſ 58, 13, ebenſo der Himmel als Gottes Wohnſtätte Jeſ 57, 15. Schon hier iſt es ganz deutlich, daß dieſe Dinge nicht deshalb, weil ſie von anderen abgeſchieden ſind, heilig genannt werden, ſondern umgekehrt deshalb, weil ſie heilig ſind, von anderen abgeſchieden werden. Das Erſte im Begriff des Heiligen iſt hier das Poſitive (ſei es nun urſprünglich das „Glänzende" oder was ſonſt immer, ſ. o.) und erſt das Zweite, Sekundäre das Negative, das Element der Ausſcheidung, Abſonderung, Exkluſivität oder Transſcendenz. Könnte man bei den irdiſchen Räumen, den heiligen Geräten, Opfertieren u. dgl. noch hieran zweifeln, ſo wird, ſobald wir auf den Tempel oder den Berg Zion als heilige Stätte oder gar den Himmel als Gottes heiligen Wohnort achten, jeder Zweifel beſeitigt. Der Tempel und der Zion heißen doch augenſcheinlich heilig nicht, weil ſie abgeſchieden ſind, ſondern weil ſie Gottes Stätte ſind, בֵּית יְהוָה und הַר יְהוָה. Und vollends giebt es keinen anderen Himmel als den heiligen, der Gott gehört. Heilig alſo heißt er und heißen überhaupt Dinge, weil und wenn ſie zur Gottheit in Beziehung ſtehen, ihr gehören; und weil dies der Fall iſt, ſo ſind ſie von ſelbſt den anderen nicht mehr gleichartig und dem alltäglichen Gebrauch und Weſen entnommen, ſie erhalten etwas Transſcendentes und Exkluſives. Aber das Weſentliche, Primäre iſt nicht das Transſcendente und Exkluſive, ſondern das Gottartige.

b) Dies Ergebnis beſtätigt ſich an den irdiſchen Perſonen (zunächſt abgeſehen vom Volke Israel), ſofern ſie heilig heißen. Hier iſt beſonders lehrreich Nu 16, 5. 7. „Morgen wird Jahwe kund thun, wer ihm angehört und wer [deshalb] heilig iſt" heißt es hier in V. 5. Die Prieſter und prieſterlichen Perſonen ſind alſo deutlich darum heilig genannt, weil ſie Gott gehören, zu ihm in einem beſonders nahen Verhältnis ſtehen — alſo wiederum nicht als die Abgeſonderten, von anderen Geſchiedenen ſondern als die Gottgehörigen. — Zugleich tritt aber hier ein weiteres Moment ein, das eine Bereicherung des Begriffes verheißt: die Heiligkeit iſt hier bereits nicht mehr bloßer Verhältnisbegriff, es bleibt nicht bei der bloßen Zugehörigkeit zu Gott, ſondern dieſelbe zieht ihre Konſequenzen. Die Heiligkeit wird zugleich Zuſtand, perſönliche Qualität. Wer zu Gott in beſonders nahem Verhältnis ſteht, muß auch, das erfordert das Weſen und die Würde deſſen, dem er angehört, derartig beſchaffen ſein, wie es einem Gottgehörigen zukommt. Dieſe im Begriffe der Heiligkeit, wo er auf Perſonen Anwendung findet, liegende, perſönliche Qualität kann nun verſchiedener Art ſein; bald iſt ſie bloß äußerliche levitiſche Heiligkeit, bald iſt ſie innerlich ſittlicher Art. Das erſtere tritt zu Tage in Stellen wie Nu 6, 5 ff., wo die Beſchaffenheit des Naſiräers, der als ein Gott Geweihter heilig iſt, beſchrieben wird, und mit beſonderer Deutlichkeit in 1 Sa 21, 6 einer viel erklärten Stelle, für die, wie mir ſcheint, Max Löhr in ſeinem Kommentar (im kurzgef. Exeg. Handb. 1898) die befriedigendſte Deutung giebt. Nach ihm antwortet David auf des Prieſters beſorgte Frage; ob die Männer, denen er das heilige Brot giebt, auch rein ſeien: „Nein (לֹא = לוֹ) (ſei unbeſorgt), vielmehr Weiber ſind uns verſagt geblieben in letzter Zeit, ſeitdem ich auszog; auch waren die Geräte der Leute heilig (nicht verunreinigt), und es war doch nur ein gewöhnlicher Weg (keines heiligen Zweckes wegen unternommen); wie viel mehr wird es (das Brot) jetzt heilig ſein im Gerät?" Letzteres iſt das Reiſegerät der Leute, alſo Körbe, Taſchen u. ſ. w., in denen ſie das Brot mit ſich führen werden. Und das Ganze iſt ein Schluß a minori a majus. Sind die Leute nicht verunreinigt, und ſind die Geräte ſchon bei einem profanen Unternehmen rein — wie viel mehr jetzt, wenn die Leute wiſſen, daß heiliges Brot im Gerät iſt?

Deutlich beſteht hier die Heiligkeit der Knappen Davids, die der Heiligkeit des Gottesbrotes entſpricht, lediglich in ihrer levitiſch-kultiſchen Reinheit. Beiſchlaf beiſpielsweiſe, der kultiſche Unreinheit nach ſich zieht — aus welchem Grunde immer, mag hier auf ſich be-

ruhen — oder Berührung mit Toten u. dgl. oder unreine Speiſe im Geräte würde ſie unheilig d. h. nicht kultusfähig und damit unfähig machen, das heilige Brot mit ſich zu führen. — Dem entſpricht es denn auch, daß nach Le 21, 6ff. von den Prieſtern erwartet wird, daß ſie in beſonderem Maße in ihrem äußeren Auftreten und Gebahren die Heiligkeit Gottes in ſich abſpiegeln. Weil ſie קדוש ſind, dürfen ſie ſich nicht an einer Leiche verunreinigen, dürfen ſich keine Glatze ſcheren, dürfen keine Hure oder Geſchwächte zur Frau nehmen (ſ. dazu noch unter 3c).

Für die andere Art der Heiligkeit von Perſonen bietet ein Beiſpiel Jeſ 4, 3. Nach dieſer Stelle ſollen in der Zeit der Errettung, der meſſianiſchen Zukunft, die in Zion übrig Gebliebenen „heilig“ heißen. Dazu gehört aber, daß erſt der Unflat der Weiber Jeruſalems abgewaſchen und Zions Blutſchuld abgethan iſt. Auch hier kann קדוש nicht ein bloßer Verhältnisbegriff ſein: Gott gehörig oder ihm geweiht — damit wäre nichts geſagt. Sondern nach V. 4 iſt ק hier von einer ſittlichen Gottähnlichkeit zu verſtehen; was Jeſ in 1, 26 für Zion in Ausſicht genommen hatte, daß ſie Stadt der Gerechtigkeit heißen werde, das wird hier in Anlehnung an 6, 3 und 6, 13 erfüllt geſchaut, womit bereits der Übergang zur nächſten Gedankenreihe gewonnen iſt. Denn die Erretteten in Zion ſind im Grunde nicht anderes als die Gemeinde der Zukunft.

c) Derſelbe Sachverhalt wie hier tritt nun auch beim Volke als Ganzem, wo es heilig genannt wird, zu Tage. „Die ganze Gemeinde iſt heilig“ heißt es Nu 16, 3, genau in demſelben Sinne, in dem die Prieſter ebenda V. 5 heilig hießen. Sie gehört Jahwe an (V. 5), weil er ſich zu ihr bekennt (V. 7) oder unter ihr weilt (V. 3), — d. h. die Geſamtgemeinde iſt heilig, weil ſie ebenſogut wie die Prieſter zu Gott in beſonders nahem Verhältnis ſteht, ſein Eigentum iſt und darum dasſelbe Recht hat, Gott zu nahen (V. 5) und ihm prieſterliche Dienſte zu thun. Äußerlich angeſehen berührt ſich dieſe Stelle mit Ex 19, 1ff., ſofern auch hier vom allgemeinen Prieſtertum Israels die Rede iſt. Aber der Sinn jener Stelle (ſ. unten) geht doch noch weiter. — Iſt alſo hier zunächſt ק, auch wo es vom Volke Israel gilt, lediglich Verhältnisbegriff, die Gottangehörigkeit ausdrückend, ſo iſt freilich damit auch hier, wie ſich erwarten läßt, der Inhalt des Begriffes nicht erſchöpft. Auch dem Volke eignen, eben weil es in dieſem beſonders nahen Verhältnis zur Gottheit ſteht, gewiſſe Qualitäten bezw. es kommen ihm gewiſſe Pflichten zu.

So drückt die Heiligkeit auch hier einen Zuſtand und eine Forderung zugleich aus; und zwar wiederum ſowohl äußerlich kultiſcher als innerlich ſittlicher Art. Für beides iſt typiſch das ſog. Heiligkeitsgeſetz in Le 17ff. Hier werden die an Israel geſtellten Anforderungen mehrfach unter den Geſichtspunkt geſtellt: „Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig, Jahwe, euer Gott“, vgl. beſ. Le 19, 2; 20, 7; 21, 8f. 23; 22, 9. 31f. Aber auch wo dies nicht ausdrücklich geſchieht und nur etwa geſagt iſt: „denn ich bin Jahwe“, ja ſelbſt, wo auch dieſes fehlt, iſt nach dem ganzen Zuſammenhang der Sinn derſelbe. Dasſelbe gilt von den dem Heiligkeitsgeſetz nahe verwandten Speiſe- und Reinheitsvorſchriften in Le 11ff., die (vgl. beſ. 11, 44f.) ebenfalls unter jenem Geſichtspunkt ſtehen. Nun enthalten jene Geſetze Vorſchriften beiderlei Art, ſowohl rein äußerlich ritueller und gottesdienſtlicher als innerlich ſittlicher; und beide ſtehen unter demſelben Geſichtspunkt. Die Doppelſeitigkeit des Begriffes קדוש tritt damit von ſelbſt ins Licht. Auf der einen Seite darf Israel, weil es Jahwes Heiligkeit in ſich abbilden d. h. ſeinem Weſen entſprechend ſein ſoll, gewiſſe Tiere nicht genießen, gewiſſe Dinge nicht anrühren, bezw. muß es, wenn trotzdem die Berührung mit ihnen nicht zu vermeiden war, gewiſſe reinigende Maßregeln ergreifen (Le 11, 29ff. 44f.); oder es darf, um ſich als „heilig“ zu bethätigen, Opferfleiſch nicht bis zum dritten Tage aufheben oder ſein Feld nicht mit zweierlei Samen beſäen und ſein Kleid nicht aus zweierlei Fäden wirken Le 19, 6f. 19 — hier iſt Israels Heiligkeit lediglich eine äußere Qualität, mit ritueller Reinheit nächſt verwandt. Auf der anderen Seite aber ſoll Israel als heiliges Gottesvolk Vater und Mutter ehren, Lug und Trug meiden, Unrecht im Gericht laſſen, Barmherzigkeit gegen Geringe oder Unglückliche üben, Ehebruch und Unzucht verabſcheuen u. ſ. w. (Le 19, 3. 11ff. 15ff. 20, 7ff. 10ff.) — hier iſt Israels Heiligkeit ebenſo deutlich eine durchaus ſittlich geartete Beſchaffenheit, die ſittliche Reinheit und Unanſtößlichkeit ſeines Lebens und Handelns. Woher im Grunde dieſe Doppelſeitigkeit rührt, wird ſich ſpäter (vgl. unter 3e) zeigen müſſen.

Demgemäß liegt dann in der bekannten Stelle Ex 19, 5f., wo Israel, wenn es Jahwes Gebote hält, die Annahme als Gottes beſonderes Eigentum und die Benennung als Reich von Prieſtern und als heiliges Volk verheißen wird, die Zuſammenfaſſung des Begriffes קדוש nach ſeinen verſchiedenen Seiten. Es entſpricht das durchaus dem Charakter jener Stelle als der Einleitung zur ganzen nachfolgenden Geſetzgebung. Hält Israel

Gottes Gebot, entſpricht es alſo jener Heiligkeitsforderung nach ihren verſchiedenen Seiten, ſo hat es das Recht, ſelbſt heilig zu heißen: d. h. Gott angehörig und ſein Eigentum, und darum äußerlich ihr angemeſſen, ſo daß jeder einzelne das iſt, was ſonſt von den Prieſtern erwartet wird, und zugleich innerlich ſeiner Reinheit und Heiligkeit entſprechend.

Blicken wir zurück, ſo bedeutet nach dem Bisherigen der Begriff heilig bei Dingen und Menſchen zunächſt das Göttliche, Gottgehörige; von hier aus weiterhin das Gottartige, Gottgemäße ſowohl im äußerlich gottesdienſtlichen als im höheren ſittlichen Sinn; und alles das ſowohl für ſich bezw. in ſeinem Verhältnis zu Gott, als in ſeiner Abſonderung von anderen Dingen und Menſchen. Hierdurch erhält der Begriff allerdings, aber in ſekundärer Weiſe, ein negatives Element: das der Exkluſivität.

3. Die Anwendung des Begriffes auf Gott und ſomit der Sinn der Heiligkeit Gottes im AT muß ſich nunmehr ohne Schwierigkeit ermitteln laſſen. Schon aus dem Geſagten wird ſich ergeben, was von der auch bei v. Baudiſſin (Stud. II, 18) gelegentlich noch vorgetragenen und allerdings ſeiner Etymologie entſprechenden Anſchauung zu halten iſt: קדוש in der Anwendung auf Gott ſei ein durchaus negativer Begriff. Iſt er es bei Dingen und Menſchen nicht an und für ſich, ſondern nur in zweiter Linie, und iſt die hierauf zielende Etymologie des Wortes (ſ. oben) keineswegs erwieſen, ſo wird er es auch bei Gott nicht ſein. Vielmehr muß das Bisherige den Weg weiſen, der wohl früher mehrfach ſchon betreten, aber nicht konſequent eingehalten worden iſt. Bedeutete ק bei Dingen und Menſchen das Gottgehörige, Gottartige, ſo wird es bei Gott ſelbſt erſt recht zunächſt und ganz weſentlich das Gottartige, Göttliche bedeuten, das, was Gott als Gott bethätigt und ihn als Gott ausweiſt, und zugleich das in und an Gott, was Gottes würdig iſt (vgl. beſonders das häufige כי אני יהוה im Heiligkeitsgeſetz, ſowie Ez 39, 7 a. E., auch Am 4, 2 verglichen mit 6, 8).

Was iſt aber das? und wie kommen wir über das rein Formale im Begriffe hinaus zu einer materiellen Beſtimmung? Dieſe Frage fällt, wenn die bisherige Ausführung richtig iſt, zuſammen mit der Frage: was iſt das eigentümlich Göttliche? Die Antwort lautet: das eigentümlich Göttliche, das Weſen der Gottheit, läßt ſich im AT nicht in eine kurze Formel faſſen, die für alle Stufen der Entwickelung der altteſtamentlichen Gottesidee gleichmäßige Geltung hätte. Vielmehr iſt es je nach dem Fortgang der Erkenntnis Gottes innerhalb des AT ſelbſt ein Wechſelndes. Auf dieſe Weiſe erklärt ſich von ſelbſt die längſt ins Auge gefallene große Verſchiedenheit der unter dem Begriff der Heiligkeit Gottes zuſammengefaßten Erſcheinungen. Sie alle finden ſchließlich ihre Deutung in der geſchichtlichen Entwickelung der Vorſtellung von Gott ſelbſt. In der älteren Zeit und beſonders in der aus ihr herübergenommenen volkstümlichen Anſchauung iſt das eigentümlich Göttliche und damit auch die Heiligkeit Gottes ein vorwiegend naturhaft Furchtbares und Unnahbares; auf der Höhe der israelitiſchen Religion und überall, wo ſie in ihrer Reinheit heraustritt, wie beſonders bei den Propheten des 8. Jahrhunders, iſt es ein ſtreng Sittliches; im Geſetz und was mit ihm zuſammenhängt iſt das Sittliche zwar nicht aus dem Gottesbegriff und damit aus dem Begriff der Heiligkeit Gottes entlaſſen, wohl aber hat ſich neben ihm in bedeutſamer Weiſe die Transſcendenz und Überweltlichkeit als Ideal des gottesdienſtlich und ritual Normalen in den Begriff eingemengt.

a) Jene erſtere, mehr volkstümliche Anſchauung tritt beſonders deutlich heraus in Stellen wie 1 Sa 6, 20; Le 10, 2 f. In der volkstümlichen Auffaſſung Israels von Gott iſt der aus der heidniſchen Naturreligion ſtammende Gedanke, als wäre Gott eine vernichtende Naturgewalt, ein verzehrendes Feuer noch keineswegs vollſtändig überwunden. Wenn demgemäß in den genannten Stellen Jahwe als der Heilige diejenigen vernichtet, die ihm (ohne dazu berechtigt zu ſein oder nicht in der richtigen Weiſe) nahe kommen, ſo bedeutet das nichts anderes, als daß Jahwe eben als Gott der Heilige heißt. Seine Heiligkeit erweiſt ſich damit von ſelbſt hier als eine die Kreatur abſtoßende, den Menſchen vernichtende Macht, denn das Weſen Gottes iſt eben hier die furchtbare Unnahbarkeit, vgl. noch Nu 1, 51. 53; 3, 10. 38; 2 Sa 6, 6 ff. Fragen alſo beiſpielsweiſe in 1 Sa 6, 20 die erſchreckten Israeliten: „wer mag in der Nähe Jahwes, dieſes heiligen Gottes, beſtehen?“ ſo heißt das ſoviel als: wer mag Jahwe, der in der That als Gott, das iſt als vernichtende, übermächtige Gewalt ſich erwieſen hat, nahen oder in ſeiner Nähe weilen? — Einem ſolchen Weſen kann man natürlich nur mit der größten Vorſicht nahen, und wer es wagt, muß ſich beſonderen Riten der Weihung unterziehen. So etwa begründet ſich die Heiligkeitsforderung bei Menſchen (ſ. o.) in der älteren Zeit, vgl. 1 Sa

21, 5 ff. Daß auch der Prieſterkodex ſie hat, beweiſt nur, daß er z. T. uralte Vorſtellungen feſtgehalten hat.

b) Aber jene erſte Seite iſt doch nur eine, und zwar weſentlich eine in der volkstümlichen Anſchauung betonte Seite der göttlichen Heiligkeit. Sobald Gottes Weſen als ſittliches Weſen erfaßt war, und überall wo dies der Fall war, alſo vor allem bei den Propheten, iſt Jahwe heilig als der ſittlich Gute, Reine — oder beſſere: als der das ſittlich Böſe und Unvollkommene Abſtoßende, Verzehrende. Nicht etwa weil קדוש an ſich = rein oder makellos wäre (ſo z. B. Franz Delitzſch: labis expers) oder weil die göttliche Heiligkeit ſchlechthin die abſolute Lebensvollkommenheit bedeutete (ſo Öhler, auch Dieſtel), ſondern weil Gott heilig = göttlich, gotteswürdig iſt und weil das Göttliche als ein in ſeinem innerſten Weſen Sittliches erkannt iſt.

So ſchildert Amos (2, 6. 7) das freventliche Treiben der Leute von Israel: Bedrückung und Ausbeutung der Geringen und Notleidenden, und beſonders ſchändliche Unzucht (vielleicht angeblich im Namen und zur Ehre Jahwes) als ein Thun, das dazu dient, Jahwes heiligen Namen zu entweihen. Es widerſpricht dem Begriffe der Gottheit, ſo wie ihn Amos kennt, daß man derartig Widerſittliches vor ſeinen Augen und vollends in ſeinem Namen thut. Der „heilige“ Name Jahwes iſt ſein Name und ſein Weſen als Gott Israels und der Welt; und weil dieſes Weſen als ein ſittlich geartetes erkannt iſt, ſo iſt auch ſeine Heiligkeit hier durchaus als eine ſittliche, als ſittliche Reinheit gedacht. Demgemäß wenn Jahve Am 4, 2 bei ſeinem קָדְשׁוֹ ſchwört, ſo iſt es ſchwerlich richtig, zu überſetzen: „bei ſeiner Majeſtät“ (ſo z. B. bei Kautzſch, ſowie Nowack, kleine Proph.). Eher könnte man überſetzen: bei ſeiner Gottheit, ſeinem Gottſein; denn 6, 8 ſchwört er in demſelben Sinn bei ſich ſelbſt. Aber was iſt für Amos ſeine Gottheit? Jedenfalls nicht bloße Majeſtät, ſondern mindeſtens ſittliche Majeſtät und Erhabenheit. Und wenn er mit ihr den Schwur bekräftigt, ſo verbindet er damit ſchwerlich den Sinn: daß ſeine Macht die Kraft habe, ihn zu halten, ſondern daß ſeine Wahrheit ihn hierzu nötige. קָדְשׁוֹ bedeutet ſomit hier die ſittliche Hoheit und Wahrhaftigkeit, ſomit eben das, was wir nach dem NT unter „Heiligkeit“ zu verſtehen gewohnt ſind.

So verſichert bei Hoſea (11, 9) Jahwe, daß er Gott ſei und kein Menſch, „in deiner Mitte heilig und nicht ein Menſch (?)“. Wäre er das nicht, ſo würde er Israel um ſeiner Sünden willen ſchonungslos preisgeben gleich Adma, es machen wie Seboim (V. 8). Weil aber ſein Mitleid entbrannt iſt, will er ſeinen Zorn bannen und Ephraim nicht verderben. Hier iſt zunächſt wiederum die Gleichung „heilig“ und „Gott“ deutlich in die Augen ſpringend. Was aber den Inhalt des Begriffs anlangt, ſo kann auch hier über den ſittlichen Charakter desſelben kein Zweifel aufkommen. Dem Menſchen „würde es entſprechen, ſich vom Zorn und der Erregung des Augenblickes leiten zu laſſen, nicht aber Gott, der als קדוש . . . d. h. als von allen menſchlichen Unvollkommenheiten freier in Israels Mitte weilt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß קדוש hier eine ethiſche Färbung hat“ (Nowack, kleine Proph. 69). Ein Grund V. 8 und 9 teilweiſe für ſpäteren Zuſatz zu halten, liegt nicht vor.

So findet denn auch der bekannte locus classicus für die göttliche Heiligkeit Jeſ 6, 3 ff. nur darin ſeine befriedigende Deutung, daß der Prophet als ſündiger Menſch fürchten muß, von Gott dem Heiligen d. h. dem wahren Gott, der als ſolcher für Jeſaia die Sünde abſtoßen muß, verzehrt zu werden. Nicht überhaupt weil er ſich Gott genaht oder weil er den Allgewaltigen geſchaut hat, fürchtet er zu ſterben, ſondern weil er als ſündiger Menſch dem ſittlich Reinen und Erhabenen nahe und in ſeinen Geſichtskreis gekommen iſt. Die Vorſtellung von der Unnahbarkeit Gottes iſt geblieben, aber ſie iſt vergeiſtigt und ſo zu etwas total Anderem geworden: nicht weil er Menſch iſt, kann er ohne Sühne vor Gott nicht beſtehen: — der Heilige iſt nicht der Allgewaltige, Unnahbare an ſich, ſondern weil er Sünder iſt: — der Heilige iſt der ſittlich Unnahbare. Daß nur die Lippen genannt ſind und nicht der ganze Menſch und das ganze Volk (V. 5), und demgemäß nur des Propheten Lippen vom Saraf entſündigt werden, darf nicht befremden; denn des Propheten Beruf iſt eben das Reden, ſeine Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit tritt ihm daher, da es ſich um ſein prophetiſches Reden handelt, ganz beſonders als Unreinigkeit der Lippen nahe. Auch darf das bekannte Sarafwort: alle Lande ſind ſeiner Ehre voll (V. 3 b) nicht dazu verleiten, קָדוֹשׁ und כָּבוֹד Gottes unmittelbar ineinander fallen zu laſſen. Wie enge ſich beide auch für Jeſaia berühren, zeigt neben unſerer Stelle überhaupt das Buch Jeſaia (vgl. 8, 13 zuſammen mit 2, 9 ff. und Dillmann, Jeſ 6, S. 57; auch Smend, Religionsgeſch. S. 335). Aber damit ſind die Begriffe noch nicht einander kongruent. Das „Heilig Heilig Heilig“ heißt nichts anderes als: der wahre, allein den

Namen Gott verdienende Gott ist Jahwe (s. u. bei קדוש ישראל). Als der Heilige d. h. als wirklicher Gott ist Jahwe nun freilich immer der Erhabene und Majestätische und somit voll von כבוד, darum haben die Sarafe allen Grund, den Heiligen als den Herrlichen zu preisen; — aber seine Erhabenheit ist hier sittlich geartet und als solche nennt sie Jesaia קָדֹשׁ (vgl. 6, 13; 5, 16). Überhaupt aber bezeichnet קדש eben etwas Anderes als כבוד. Es denkt an das innere Wesen der Gottheit, während כבוד die äußere Erscheinungsweise derselben ins Auge faßte. Hieraus muß jener Unterschied von selbst klar werden. כבוד ist dadurch von selbst immer lediglich natürlicher, sittlich indifferenter Art, ein metaphysisches, kosmisches Prädikat Gottes (Majestät), wogegen קדש entweder selbst sittlich ist oder wenigstens immer die Tendenz zum Sittlichen und die nächste Verwandtschaft mit ihm besitzt.

Dem entspricht auch der bei Jesaia so beliebte Name für Jahwe: der Heilige Israels, קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Würde der Prophet Jahwe nach seiner äußeren Majestäts- und Machterscheinung bezeichnen wollen, etwa wie er in der Wüste in der Wolken- und Feuersäule Israel sich kundthat, oder wie er in Ps 18 in der Theophanie sich verherrlicht, so hätte er den Namen כְּבוֹד יִשְׂרָאֵל die Herrlichkeit Israels, die bei ihm persönlich gewordene (himmlische) Majestät, gewählt. קדוש ישראל hingegen bezeichnet Jahwe nach seinem inneren göttlichen Wesen: es ist der Gott Israels, der als solcher wahrhaftig den Namen קדוש: Gottwesen verdient. Alle anderen sind scheinbare קדושים, er ist allein wirklich קדוש. Da nun Jahwes Gottwesen, wenn es nach außen tritt, sich stets mächtig und herrlich offenbaren muß, so kann קדוש ישראל wohl auch gelegentlich den Schein erwecken, als hieße es: der Mächtige in Israel. In der That heißt es weder der Mächtige, noch der sittlich Reine an sich, sondern der Gott Israels als wahrer Gott. Da aber für Jesaia, den Schöpfer jenes Namens, ein Grundzug des Wesens Gottes das Sittliche ist, so führt der Name von selbst leicht eine unmittelbar sittliche Färbung, so z. B. gleich Jes 1, 4, welche Stelle in dieser Hinsicht ganz nach Analogie von Am 2, 7 (s. o.) zu verstehen ist.

Andererseits ist es auch wohl begreiflich, daß auf einer minder hohen Stufe der Gotteserkenntnis die Begriffe קָדֹשׁ und כָּבוֹד sich noch näher berühren als bei Jesaia. Am bezeichnendsten dafür ist Le 10, 3 „an denen, die mir nahe stehen [den Priestern] erweise ich mich als heilig (אֶקָּדֵשׁ) und gegenüber dem ganzen Volke erzeige ich mich herrlich (אֶכָּבֵד)". Doch ist auch hier, soweit man überhaupt einen derartigen rhythmischen Volksspruch zu Definitionen verwenden darf, deutlich ein Unterschied. Von den Priestern ist mehr gesagt als vom Volke, darum auch mehr gefordert (vgl. V. 2). Jedenfalls also enthält auch hier die Heiligkeit ein Mehreres und Höheres als die Herrlichkeit. Das Volk sieht den Abglanz Jahwes, die Wolkensäule u. dgl., die Priester treten Jahwe näher und spüren seine Gottheit in der Nähe; sie empfinden so das innere Wesen Gottes selbst und bedürfen auch erhöhter Reinheit.

c) Seitdem man nun in Israel begann, den Gottesbegriff wieder mehr äußerlich zu fassen als die energische Betonung des geistigen und sittlichen Wesens Jahwes bei den Propheten des 8. Jahrhunderts und bis auf Jeremia es zugelassen hatte, seitdem trat naturgemäß auch eine Weiterbildung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit in diesem Sinne ein. Entsprechend der kräftigeren Betonung der Erhabenheit und transcendenten Unnahbarkeit Gottes bei Ezechiel und im Priesterkodex gewinnt auch diese Seite im Begriff der Heiligkeit die Oberhand, und Gottes Heiligkeit wird demgemäß das Ideal und das Urbild nicht mehr bloß der sittlichen, sondern zugleich auch der äußerlich kultischen und rituellen Reinheit des Menschen.

Hieraus erklärt sich jenes oben schon erwähnte eigentümliche Nebeneinander äußerlich ritueller und streng sittlicher Vorschriften im Heiligkeitsgesetz, die gleicherweise unter den Gesichtspunkt gestellt werden, daß Israel der Heiligkeit seines Gottes gemäß sein soll (s. oben unter 2 c). Die Heiligkeit Gottes ist hier in der That doppelseitig geworden. Auf der einen Seite ist das Sittliche, nachdem es einmal als der Gottesidee wesentlich erfaßt war, nicht mehr aus derselben und damit aus dem Begriff der göttlichen Heiligkeit ausgeschieden worden — eine so tiefgreifende Errungenschaft konnte nicht einfach verloren gehen. Auf der anderen ist aber die strenge Erfassung und Durchführung der Idee des Monotheismus die Quelle der Betonung von Gottes Überweltlichkeit geworden. Mit ihr wird von selbst die Gottheit dem Menschen fernergerückt und damit ist die Vorstellung der Erhabenheit, Majestät und Transcendenz mit dem Gottesgedanken verbunden: heilig scheint dann geradezu soviel als transcendent und exklusiv zu sein.

Das Gesagte mag zeigen, wieweit Smend im Rechte ist, wenn er (Altteſt. Religionsgesch. 336 f.) die göttliche Heiligkeit auf dieser Stufe lediglich unter den Gesichtspunkt der

Exklusivität stellt. So sehr derselbe eine wichtige Rolle spielt, so einseitig ist jene Deutung. Was Smend zur Erklärung der sittlichen Gebote in diesen Zusammenhängen (s. das Nähere oben unter 2°) vorbringt, kann in der That nicht ausreichen. Die Heiligkeit des Menschen ist vielmehr hier gedacht als die dem göttlichen Wesen (d. h. der göttlichen Heiligkeit) nach seinen (ihren) verschiedenen Seiten entsprechende und ihrer würdige Beschaffenheit des Menschen bzw. des israelitischen Volkes. Sie spiegelt die göttliche Heiligkeit ab bzw. ist ihr gemäß sowohl im äußeren Habitus, in dem man dem Erhabenen, Einzigen zuliebe alles fernehält, was ihm als heidnisch, dämonisch oder sonstwie ihm widerlich mißfällt, als auch im sittlichen Handeln, indem man dem Reinen und Vollkommenen zuliebe alles meidet, was er als unsittlich abstößt. Im ersteren liegt zweifellos ein starkes Moment der Exklusivität, wie ja z. B. Le 20, 26 geradezu sagt, gewisse Tiere dürfen nicht genossen werden, denn „ich habe euch abgesondert von den Heiden", vgl. 11, 45. Aber weder ist es hier, noch vollends ist es beim eigentlich Sittlichen alleinherrschend. Nicht weil Mißachtung der Eltern und ähnliches heidnisch ist, ist sie verboten, sondern weil sie unsittlich ist.

Derselbe Sachverhalt zeigt sich bei Ezechiel, wenn auch nicht mit derselben Deutlichkeit. Auch hier kann nicht kurzweg gesagt werden, daß Jahwes Heiligkeit „nichts als seine Herrlichkeit und Macht" bedeute, „denen er in der Welt Anerkennung erzwingt, nachdem er in der Zerstörung Jerusalems, die ihn vor den Heiden ohnmächtig erscheinen ließ, seinen Namen entheiligt hat" (Smend, Altteſt. Religionsgesch. S. 336). Allerdings steht bei Ezechiel die Gottesidee und damit die Heiligkeit zunächst unter diesem Zeichen; und zweifellos bedeutet in Stellen wie 38, 14—16; 36, 20 ff. das Entheiligen und Heiligen des göttlichen Namens zunächst die Mißachtung und das wieder zur Geltung Bringen des Ansehens Jahwes bei den Völkern. Aber daß der Gedanke an das Heiligen Gottes in der Belebung des Glaubens an seine Macht sich nicht erschöpft, zeigt vollkommen deutlich 36, 25 ff. Hier wird die Reinigung von allen Unreinigkeiten und die Erneuerung des Herzens durch Gottes Geist als Bestandteil jener heiligenden Thätigkeit Gottes genannt. Man wende nicht ein, daß gerade diese Seite des göttlichen Thuns nicht mehr als ein Heiligen seines Namens bezeichnet werde, sondern nur das in V. 20 ff. Genannte. Denn da das Walten Gottes in V. 25 ff. keinen anderen Zweck haben kann, als den, jenes Thun zum Abschluß zu bringen, so tritt thatsächlich diese sittliche Erneuerung unter den Gesichtspunkt, daß sie für Ezechiel Bestandteil der Heiligung seines Namens, also der Geltendmachung seiner Heiligkeit ist. Auch darf man nicht sagen, Ezechiel denke mit V. 27 nicht an das Sittengebot, sondern nur an das Ceremonialgesetz. Er denkt natürlich an das Gesetz als Ganzes, nach seinen beiden Teilen, Sitten- und Ritualgesetz.

Ziehen wir das Ergebnis, so ist die Heiligkeit Gottes für das AT deutlich nicht eine Eigenschaft neben andern, überhaupt nicht eine einzelne Seite am göttlichen Wesen, vielmehr ist sie die zusammenfassende Bezeichnung für den Gesamtgehalt des göttlichen Wesens in seinem Verhältnis zur Außenwelt. Während קָבוֹד lediglich die äußere Erscheinungsweise Jahwes im Auge hat, denkt קָדֹשׁ an jede Art der Äußerung und Bethätigung Gottes; es ist somit der weitere Begriff, dem כבוד unterstellt ist: קדש ist das Gottsein überhaupt, כבוד die göttliche Majestät im besondern; immer aber bleibt diese ein wesentlicher Bestandteil des Ganzen, weshalb die Hoheit und Erhabenheit immer ein wesentliches Element des göttlichen קָדֹשׁ ist. Des weiteren ist eine kurze Formel für den Inhalt des Begriffes der göttlichen Heiligkeit ebenso wenig möglich, wie für den der Gottesidee; er wechselt mit jenem von unvollkommenen volksmäßigen Vorstellungen zur höchsten Höhe sittlicher Reinheit sich erhebend und dann wieder zu einer teilweisen Veräußerlichung zurücksinkend.

R. Kittel.

Heiligsprechung s. Kanonisation.

Heiligung. — Im gemeinchristlichen Sprachgebrauch versteht man darunter die Lösung des Personlebens von der Macht der Sünde in uns und über uns in Kraft des heiligen Geistes, welche zu stande kommt durch treue Bewahrung und Bewährung des Glaubens und ernstliche Bekämpfung aller Versuchung, Reizung und Lockung, abzutreten von dem lebendigen Gott, und durch Übung in der Gottseligkeit, um ähnlich zu werden dem, der uns berufen hat. In der wissenschaftlichen Sprache wird darunter die Wirkung der heilzueignenden Gnade verstanden, welche in der Heilszueignung den Menschen ergreift und nötigt, sich lösen zu lassen und sich zu lösen von der Macht der Sünde, und ihn befähigt, in seinem Fühlen und Wollen, Denken, Reden und Thun Gott ähnlich zu werden

und den Willen Gottes zu vollbringen. Dieſe Zurückführung der Heiligung auf die heilzueignende Gnade bezw. auf den heiligen Geiſt iſt zwar auch dem gemeinchriſtlichen Sprachgebrauch nicht fremd, aber die durch die Gnade hervorgerufene Thätigkeit des Subjektes ſteht für ihn ſo ſehr im Vordergrunde, daß er meiſt die Selbſtheiligung, alſo Heiligung im reflexiven Sinne darunter verſteht.

Der Begriff entſtammt der heiligen Schrift, welche den Chriſten daran erinnert 1 Th 4, 3. 7; 2 Th 2, 13; Rö 6, 19. 22; 1 Ti 2, 15; Hbr 12, 14, ihn mahnt, ſich Chriſtum zur Heiligung gereichen zu laſſen 1 Ko 1, 30 und die Heiligkeit im Wandel zu bethätigen 1 Pt 1, 15. 16; vgl. 1 Ko 7, 24; Eph 1, 4; 5, 27; Kol 1, 22; Apk 14, 12; 19, 8; 22, 11; 2 Ko 7, 1; 2 Ti 2, 21. Dieſe Heiligung wird dann als Werk des „Chriſtus in uns" angeſehen, für welchen Terminus man ſich fälſchlich auf Kol 1, 27 beruft. Insbeſondere iſt es der Hebräerbrief, welcher das göttliche Heilswerk an uns als Heiligung bezeichnet Hbr 2, 11; 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29. Es iſt aber zu bemerken, daß es kein eigentlich dogmatiſcher Begriff mit feſt umgrenzter Begriffsſphäre iſt; in der katholiſchen Theologie erſcheint er eingeſchloſſen in den der Rechtfertigung; die proteſtantiſchen Dogmatiker ließen ihn darauf folgen, reden aber dabei gewöhnlich von der Erneuerung und den guten Werken.

Nach römiſch-katholiſcher Lehre iſt es zwar auch die heilzueignende Gnade, welche in der Heiligung wirkſam iſt, aber ſie iſt weder etwas auf die Rechtfertigung logiſch Folgendes, noch überhaupt ſachlich von ihr Unterſchiedenes. Entſprechend der mittelalterlichen und römiſch-katholiſchen Rechtfertigungslehre iſt es die Heiligung, welche die Rechtfertigung d. i. „die Wiedergeburt vom Tode der Sünde zu einem übernatürlichen gottverbundenen Leben, die übernatürliche Kindſchaft Gottes und darin zugleich ein Anrecht auf das ewige Leben oder die himmliſche Seligkeit" wirkt (Simar, Lehrb. der Dogmatik § 118). Die Gnade tilgt die Sünde im Menſchen und ſtattet ihn aus mit übernatürlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit durch die Rechtfertigung oder Gerechtmachung, durch die infusio iustitiae, die Begabung mit übernatürlicher Tugendkraft. Sie iſt alſo als heiligende Gnade die Urſache, ihre Wirkungen der Inhalt der Rechtfertigung, durch welche dem Menſchen die von Chriſto erworbene Erlöſung von der Sünde zugewendet wird.

Im Gegenſatz dazu bezeichnet die Konkordienformel die Heiligung als der Rechtfertigung folgend III, 28: similiter et renovatio seu sanctificatio, quamvis et ipsa sit beneficium mediatoris Christi et opus spiritus sancti, non tamen ad articulum aut negotium justificationis coram Deo pertinet, sed eam sequitur, quia propter carnis nostrae corruptionem in hac vita imperfecta est et nondum omnibus numeris absoluta. cf. 41: cum vero persona jam est justificata, tum etiam per spiritum sanctum renovatur et sanctificatur; ex ea vero renovatione et sanctificatione deinceps fructus h. e. bona opera sequuntur. cf. ibid. 21. 2, 34. 35. 38. Hiermit weicht die Konkordienformel allerdings bedeutend von Luther ab, der im großen Katechismus II, 3, 27 die Heiligung als das Amt und Werk des das durch Chriſti Leiden, Tod und Auferſtehung beſchaffte und vorhandene Heil uns zueignenden heiligen Geiſtes erklärt, welches er ausrichtet durch die Gemeinſchaft der Heiligen oder die chriſtliche Kirche, die Vergebung der Sünden, Auferſtehung des Fleiſches und das ewige Leben, „d. i. daß er uns erſtlich führt in ſeine heilige Gemeine und in der Kirchen Schoß leget, dadurch er uns prediget und zu Chriſto bringet", vgl. §§ 54—59. Der Unterſchied ſcheint weniger ein ſachlicher als formeller zu ſein, indem die Konkordienformel unter Heiligung etwas anderes, anſcheinend nur einen Ausſchnitt von dem verſteht, was Luther darunter verſtand. Aber wenn König, Hollaz u. a. unterſcheiden zwiſchen sanctificatio late et stricte dicta, ſo treffen ſie damit die eigentliche Sachlage nicht. Denn es liegt Luther fern, aus der Heiligung, welche ihrerſeits wieder die guten Werke bewirkt, ein beſonderes Werk des heiligen Geiſtes zu machen, der die Gerechtfertigten erneuert, wie Joh. Gerhard ſagt: imputata justitia prior est inchoata, et donatio spiritus sancti initium seu causa efficiens renovationis et vivificationis est, ita ut nemo domicilium et templum spiritus sancti esse possit nondum coram Deo justificatus. Im Gegenteil, Luther kennt nur die Erneuerung oder Heiligung, die durch die im Glauben ergriffene Gnade, durch die tägliche Hinnahme der Vergebung zu ſtande kommt. Er ſieht zwar wie die ſcholaſtiſche bezw. römiſche Theologie das ganze Werk der Heilszueignung als Heiligung an, weicht aber grundlegend von ihr ab in der Beſtimmung deſſen, was unter Heilszueignung zu verſtehen iſt, nämlich nicht infusio iustitiae, Verleihung von Tugendkraft, ſondern Bewirkung des Glaubens, der nichts will, hat und vermag, als leben aus Gnaden. Wenn dagegen die Konkordienformel und die ſpätere

lutherische Dogmatik von einer besonderen auf die Rechtfertigung logisch folgenden erneuernden oder heiligenden Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Gerechtfertigten reden und somit wenn auch nur logisch Zusammengehöriges von einander trennen, so ist zwar die Betonung der justificatio als eines actus forensis durch die Behauptung, daß es der Gerechtfertigte oder Begnadigte sei, in dem der heilige Geist solches wirke, noch ein dankenswertes Erbe der Reformation; ob es aber zu halten ist, ist die Frage. Es ist nicht mehr der Sünder, sondern der Gerechte, der geheiligt, mit der Kraft zu einem neuen Leben ausgestattet wird. Warum dann nicht wenigstens zwischen justificatio prima und secunda unterschieden und schließlich alles Gewicht auf die justificatio secunda gelegt wird, ist nicht abzusehen.

Zwar hat zunächst diese Beschränkung des Begriffs der Heiligung den Pietismus, der sie betonte, doch bei der Wahrheit der Rechtfertigung allein durch den Glauben erhalten, wenngleich dieselbe gegenüber der Forderung der Wiedergeburt bezw. der als Kennzeichen des Gnadenstandes gefaßten Heiligung in den Hintergrund trat. Erst der Rationalismus hat der Sache, nicht dem Namen nach auf die Rechtfertigung allein aus Gnaden und allein durch den Glauben verzichtet und an die Stelle die innere Gesinnung gesetzt, welche den Menschen Gott wohlgefällig machen soll. Demgemäß hat er — wiederum der Sache, nicht dem Namen nach — alles Gewicht gelegt auf die Heiligung im Sinne der Arbeit des Menschen an seiner moralischen Besserung. Dem gegenüber betonte Schleiermacher wieder den Glauben als das eigentlich religiöse Verhalten gegen Gott und seine Offenbarung, als den Gemütszustand des Menschen, welcher sich in der Gemeinschaft Christi zufriedengestellt und kräftig fühlt. Hieraus machten dann die ihm folgenden Theologen den Keim eines neuen Lebens, That der Hingebung an Gott, auf Grund deren das göttliche Urteil sei es proleptisch, dies Endergebnis vorausnehmend, sei es die Wirklichkeit des Glaubensverhaltens angesehen dasselbe als Gerechtigkeit in Anrechnung bringe. Dann ist es der Glaube als das die Heiligung d. i. den Wandel in der Liebe oder die guten Werke bewirkende Moment, welcher dem göttlichen Rechtfertigungsurteil zu Grunde liegt, womit dann die Anschauung von der Ausgleichung unserer Fehler durch den Glauben und seine Anrechnung als Gerechtigkeit nur zu nah zusammenhängt. Dies liegt dann allerdings weit ab von der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Der Gegensatz derselben gegen die römische Lehre veranlaßt die Frage, ob die Gerechtigkeit des Wiedergebornen bleibend auf der Vergebung aus Gnaden oder ob sie auf dem vom Geiste gewirkten neuen Gehorsam beruhe, — eine Frage, welche genauer geredet lauten müßte, ob die Gerechtigkeit eine durch göttliches gnädiges Urteil zugerechnete sei, oder ob sie eine durch göttliches Handeln am Menschen bewirkte Tugend desselben sei. Der letzteren in verschiedenen Wendungen vertretenen Auffassung gegenüber will Ritschl und seine Schule zurückkehren zu Glauben und Lehre der Reformatoren, insbesondere Luthers. Indem er aber das göttliche Rechtfertigungsurteil als in der Gemeinde geltendes faßt, fordert er, daß der einzelne sich erst in die Gemeinde einrechnen muß, um in dasselbe eingeschlossen zu sein. Die Zugehörigkeit zur Kirche geht dem Urteil Gottes vorauf, bedingt dasselbe. Dazu kommt, daß dieses sich einrechnen ein die Gemeinde, die Übereinstimmung mit ihr, mit ihren Motiven und Zwecken als Übereinstimmung mit den Motiven und Zwecken Gottes und Jesu der Glaube sein soll, der zur Gerechtigkeit gerechnet wird, — also im Grunde genommen auch wieder die Heiligung im Sinne der sich vollziehenden und ausgestaltenden Lösung von der Sünde die Basis der Rechtfertigung.

In der reformierten Kirche und Theologie kommt die Heiligung in diesem Sinne in der Lehre von der Beharrung im Gnadenstande bezw. von dem donum perseverantiae zur Sprache. Nach conf. gall. 22 werden wir, die wir von Natur Knechte der Sünde sind, durch eben denselben Glauben, durch den wir d. h. die electi gerechtfertigt werden, auch wiedergeboren zu einem neuen Leben; jedoch wird ausdrücklich betont, daß wir nicht durch die so zu stande gekommenen guten Werke, auch nicht einmal proleptisch gerechtfertigt werden. Wir werden gerechtfertigt ganz umsonst aus Gnaden. Aber es wird nur betont, daß der Gerechtfertigte auch gute Werke leisten muß und daß er dazu befähigt wird durch eine zweite an die Rechtfertigung unter allen Umständen anschließende Gnadenthat Gottes, die Wiedergeburt, welche ihn heiligt. Nun sollte man denken, daß grade die reformierte Theologie auch, um Ernst mit dem Begriff der Wiedergeburt oder der Heiligung zu machen, das Werk Gottes als ein Ganzes in sich Vollendetes und Vollendung schaffendes faßte. Statt dessen sagen aber die can. Dordrac. 5, daß die nach dem Vorsatz Gottes zur Gemeinschaft seines Sohnes berufenen und wiedergebornen zwar von der Herrschaft und Knechtschaft der Sünde, nicht aber vom Fleische und damit vom Leibe der

Sünde in diesem Leben völlig befreit würden, damit sie in der Demut blieben, ihr Fleisch mehr und mehr töteten u. s. w. Es wird also wie in der Konkordienformel betont, daß die Erneuerung oder Heiligung keine Vollendung schafft, und daß deshalb aller Trost auf der Thatsache der Rechtfertigung beruhe. Die Heiligung ist etwas Notwendiges für den Erwählten und Gerechtfertigten, nicht zur Erlangung, sondern zur Bewahrung der Rechtfertigungs- bezw. der Erwählungsgnade und schließt sich mit innerer göttlicher Notwendigkeit an diese an. Justificatio, sagt Maresius, prior est sanctificatione et regeneratione, aber sie fehlt nicht und kann nicht fehlen, wo die Rechtfertigung geschehen ist. Sie ist das unausbleibliche Zeichen der geschehenen Rechtfertigung. Wir verdienen durch sie nichts, denn sie ist Gottes Werk in uns; sie kann nicht fehlen, denn sie gehört zur Ausführung des Willens Gottes an den Erwählten. Ihr Fehlen würde bezeugen, daß überhaupt der Mensch, dem sie fehlt, nicht erwählt sei. Sie dient der Heilsgewißheit, welche Gewißheit der geschehenen Erwählung und Rechtfertigung ist, — aber indem der Mensch, der seines Heiles gewiß sein möchte, an seine Heiligung gewiesen wird, wird er wieder unsicher gemacht in seinem Glauben.

Auch hier ist wie in der lutherischen Theologie im Unterschiede von Luthers Auffassung die Heiligung als ein besonderes, der Rechtfertigung folgendes, durch sie bedingtes Werk des heiligen Geistes gefaßt, welcher uns erweckt, treibt und nötigt zur täglichen mortificatio, damit die tägliche vivificatio erfolgen könne. Der Versuchung zum Rückfall in katholische Anschauungen ist vorgebeugt durch die Betonung der Erwählung und Rechtfertigung als der einzigen Grundlage des Gnadenstandes. Daß diese Betonung thatsächlich der Wirklichkeit des Gnaden- oder Heilsstandes entspricht ist fraglos. Daß aber die Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung, wie sie hier — nicht bei Luther — vorliegt, vielmehr einem polemischen Interesse ihre Entstehung und Ausführung verdankt, ist ebenso fraglos.

Neuerdings hat sich namentlich durch Anregungen von England und Amerika aus (Methodismus, Baptismus, Pearsall Smith, Heilsarmee) eine Lehre von der Heiligung verbreitet, welche zwar nicht wissenschaftlich vertreten wird, aber durch ihre Verbreitung und die Kraft ihres Auftretens die Wissenschaft nötigt, mit ihr zu rechnen. Sie wird nicht bloß — wie dies ja auch die lutherischen ebenso wie die reformierten Theologen thaten — unterschieden von der Rechtfertigung, sondern sie wird — wie dies auch in der Konsequenz dieser Unterscheidung liegt — als diejenige Gnadenwirkung Gottes angesehen, in welcher die eigentliche Tendenz der göttlichen Offenbarung ihren Ausdruck findet. Der Rechtfertigung wird dann, soweit sie noch von ihr unterschieden wird, eine zwar angeblich grundlegende, in Wahrheit aber nebensächliche, in der Wirklichkeit hinter der Heiligung weit zurückbleibende Bedeutung beigelegt. Der Zusammenhang dieser Bewegung mit den gegenwärtig die Theologie bewegenden Streitfragen ist klar. Man will ein sturmfreies Gebiet haben, von dem aus man dann die Gewißheit in betreff der übrigen Fragen zurückerobern kann. Dieses sturmfreie Gebiet ist die Bethätigung des heiligen Geistes an uns in der Heiligung. Es wird zunächst darauf ankommen, was schriftmäßig ist, um dann die Wahrheit festzustellen.

Hier gilt nun vor allen Dingen, daß nicht schriftmäßig die Anschauung der lutherischen wie der reformierten Theologen ist, welche die Heiligung für einen besonderen, von der Rechtfertigung zu unterscheidenden, derselben nachfolgenden Vorgang erklären, für eine besondere zweite, wenn auch mit der ersten, der Rechtfertigung aufs innigste verbundene Wirkung des heiligen Geistes. Ebensowenig ist die Anschauung der Pietisten sowie der neueren Dogmatiker mit Einschluß Ritschls schriftgemäß und noch weniger die Anschauung der neuern „praktischen" Richtung im kirchlichen Leben (Jellinghaus, Paul, O. Stockmayer u. a.), nach welcher die Heiligung wenn auch nicht ein und alles, so doch der eigentliche Zweck der göttlichen Heilsoffenbarung sei. Formal ist schriftgemäß nur die Anschauung Luthers und der mittelalterlichen bezw. römischen Theologie, welche das ganze Werk der Heilszueignung als Heiligung bezeichnet. Von diesen beiden ist inhaltlich wieder nur die Anschauung Luthers schriftgemäß, welcher diese Heilszueignung in der Bewirkung des Glaubens findet. Die Heilszueignung ist Heiligung, weil sie den Menschen löst von der Sünde und der sündigen Welt und ihn versetzt in die Gemeinschaft des heiligen Gottes, des Gottes der Erlösung. Sie ist zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden von dem göttlichen Rechtfertigungsurteil, denn sie ist diejenige Wirkung der Gnade am Menschen, welche ihm den Glauben ermöglicht und erhält, welche ihn in die Gemeinschaft mit Gott versetzt und darin erhält, also darum nicht eine einmalige und erstmalige, in sich abgeschlossene, sondern fort und fort an ihm sich vollziehende Wirkung. Heilig ist Gott in seinem Gegen-

ſatze zur Sünde, wie er ihn in ſeiner Offenbarung bethätigt, nämlich in der Einheit von Gericht und Gnade. Indem er in ſeiner erwählenden Liebe mit uns anknüpft, uns beruft und den Glauben in uns wirkt, läßt er uns dieſen ſeinen Gegenſatz erleben und durchleben und heiligt uns dadurch. Da zu ſolchem Erleben aber die volle Offenbarung dieſes Gegenſatzes, die Offenbarung in Chriſto gehört, ſo kann dieſe Heiligung ihre volle Wirklichkeit auch erſt durch dieſe Offenbarung und auf Grund derſelben gewinnen. Bis dahin beſtand die Verpflichtung und die Verſinnbildlichung durch das Geſetz, welches den Schatten der zukünftigen Güter hat. Seit aber Chriſtus geſagt hat: „ich heilige mich ſelbſt für ſie, auf daß auch ſie geheiligt ſeien in Wahrheit“ (Jo 17, 19), ſeitdem ſind die, die an ihn glauben, ein für allemal geheiligt durch das Opfer des Leibes Chriſti in Kraft des göttlichen Willens (Hbr 10, 10). Durch dieſen auf uns und unſer Heil gerichteten Willen Gottes, dem Jeſus gehorſam geworden iſt bis in den Tod, ſind wir der Gemeinſchaft mit oder der Zugehörigkeit zu der dem Gerichte verfallenen Welt entnommen und in die Gemeinſchaft Gottes aufgenommen, in ſeinen Gegenſatz zur Sünde hineingeſtellt, in welchem wir Gericht und Gnade in ihrer Einheit erleben. Dies iſt die Heiligung, *ἁγιασμός*, welches den Zuſtand des Geheiligtſeins, die an dem Objekt vollzogene Handlung als Zuſtand desſelben bezeichnet, ausgehend bezw. bewirkt durch den das Heil zueignenden heiligen Geiſt 1 Pt 1, 2, vgl. 2 Th 2, 13: *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς — εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*. Genau ſo iſt *ἁγιασμός* gemeint 1 Th 4, 7: *οὐκ ἐκάλεσεν ὑμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀπαρθασίᾳ ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ*, denn der vom heiligen Geiſte ausgehende, an den einzelnen vollzogene und ſich vollziehende *ἁγιασμός* begleitet und kennzeichnet die Berufung in ihrem Gegenſatze gegen die vorhandene Unreinheit. Was der *ἁγιασμός* bezweckt, ſ. V. 3. 4, womit die Bemerkung des Ökumenius zu 1 Th 3, 13 zu vergleichen iſt: *τοῦτο ἀληθῶς ἁγιασμός τὸ παντὸς ῥύπου καθαρὸν εἶναι*. Daß dieſe Bedeutung auch Rö 6, 19. 22 anzuwenden iſt, ergiebt dort der Zuſammenhang. In gleicher Weiſe bezeichnet es auch Hbr 12, 14; 1 Ti 2, 15 nicht ein Verhalten ſondern einen Zuſtand und zwar den Zuſtand derer, welche den erlöſenden Gegenſatz Gottes gegen die Sünde erfahren haben und erfahren und ſich aufgenommen wiſſen bezw. glauben in die Gemeinſchaft dieſes Gottes. In der Stelle 1 Kor 1, 30: *Χριστὸς — ἐγενήθη σοφία ἡμὶν ἀπὸ θεοῦ δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις* iſt ebenfalls eine von Chriſto ausgehende Wirkung gemeint, welche Heiligung genannt und mit *δικαιοσύνη* wegen des Gegenſatzes zur Sünde und Schuld einheitlich verbunden iſt; denn während *δικ.* der Sündenſchuld entgegengeſetzt iſt, iſt *ἁγ.* der Sündenherrſchaft entgegengeſetzt, vgl. Eph 4, 24; Lc 1, 75; 1 Ko 6, 11; Hbr 10, 10. Dies entſpricht der Benennung der Gläubigen als *ἡγιασμένοι* bezw. *ἁγιαζόμενοι* Akt 20, 32; 26, 18; 1 Ko 1, 2, welche namentlich im Hebräerbrief Verwendung findet Hbr 2, 11; 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12; vgl. Rö 15, 16, während ſonſt die Glieder der neuteſtamentlichen Gemeinde Gottes wegen ihrer Gemeinſchaft mit Gott als *ἅγιοι, κλητοὶ ἅγιοι, ἁγ. καὶ πιστοί* bezeichnet werden 1 Ko 1, 2; Rö 1, 7; Eph 1, 1; Kol 1, 2; Akt 9, 13; Apk 20, 6 u. a. Dieſe Gemeinſchaft mit dem Gott unſres Heils und die Feſthaltung dieſer Gemeinſchaft und des Beſitzes des Heiles in derſelben äußert ſich dann in dem *ἐπιτελεῖν τὴν ἁγιωσύνην* 2 Ko 7, 1, in der vollſtändigen Erweiſung der Heiligkeit, weshalb es Apk 22, 11 heißt: *ὁ ἅγιος ἁγιασθήτω ἔτι*. Daß dies nicht eine in göttlicher Kraft bewirkte Umgeburt und Umſchaffung des Menſchen bezeichnet, liegt auf der Hand. Geiſt wirkt auf Geiſt erweckend, ermutigend, läuternd u. ſ. w. oder niederdrückend, beugend, entmutigend. Hier wirkt Gottes heiliger Geiſt auf unſern Geiſt, indem die Aufnahme in ſeine Gemeinſchaft den Menſchen der Herrſchaft des Todes und der Sünde entnimmt und ihm dadurch zugleich ein Verhalten ermöglicht, in welchem er dieſes Entnommenſein bethätigt. So begreift ſich zugleich, weshalb der Geheiligte es noch fort und fort mit der Sünde zu thun hat, die er von ſich ausſcheiden und fernhalten ſoll. Wir werden in dieſem Gegenſatz zur Sünde erhalten durch den Glauben, den Gottes Heilsthat und Heilszueignung in uns bewirkt Jo 17, 17.

Es fragt ſich nun, wie ſich dazu die Wirklichkeit des chriſtlichen Lebens verhält. Dieſelbe beſtätigt, daß wir durch den Glauben in Gemeinſchaft mit dem Gotte unſerer Erlöſung ſtehen und daß wir durch unſere Aufnahme in dieſe Gemeinſchaft und durch unſern Stand in ihr einen Ort inne haben, von dem aus es uns nicht bloß möglich iſt, der Sünde zu widerſtehen, ſondern an dem wir nicht anders ſtehen und bleiben können, als in dieſem Widerſtreit gegen die Sünde und in der Erfüllung des göttlichen Willens, ſeines Liebeswillens. Die Begnadigung, die Vergebung, alſo die Rechtfertigung iſt zugleich unſere Heiligung, denn es giebt keine ſtärkere Löſung von der Sünde als durch die Begnadigung oder Vergebung oder durch den Glauben an die Wirkung ſeiner mächtigen Stärke, durch

den Glauben, den er wirkt. Vgl. Luther, Predigten über Jo 3 u. 4. EA 46, 269 ff. Der „Chriſtus in uns“ iſt nichts Anderes, als der im Glauben ergriffene und feſtgehaltene „Chriſtus für uns“. Unſer Thun, um der Heiligung teilhaftig zu werden, zu ſein und zu bleiben, iſt kein anderes, als dasjenige, durch welches wir der Rechtfertigung teilhaftig werden, und es begreift ſich, daß der Begriff der Heiligung angeſichts der Stellung und Bedeutung der Rechtfertigung nicht notwendig, wenn auch nicht überflüſſig iſt für die chriſtliche Lehre. **Cremer.**

Heilsarmee (Salvation Army). — (George Railton) Heathen England: being a description of the utterly Godless condition of the vast majority of the english nation and of the establishment, growth, system and success of an Army for its salvation consisting of working people under the generalship of William Booth by G. R. London o. J. (1885) 5 ed.; derſ., Twenty one years salvation army, 1886; F. de Booth-Tucker, the life of Catherine Booth, 2 vol. London 1892; Th. Kolde, Die Heilsarmee (the Salvation Army), ihre Geſchichte und ihr Weſen. Zweite ſehr vermehrte Auflage. Erlangen und Leipzig 1899. Eine eingehende religiöſe Beurteilung hat verſucht J. Peſtalozzi, Was iſt die Heilsarmee? Halle 1886.

I. Ausbreitung. Die eigentümliche religiöſe Bewegung, welche unter dem Namen Heilsarmee bekannt geworden iſt, hat zu ihrem Stifter den Rev. William Booth. Derſelbe wurde am 10. April 1829 in Nottingham geboren, erhielt ſeine erſte religiöſe Erziehung in der Staatskirche, wandte ſich aber mit 13 Jahren zu den Wesleyanern, wo er zwei Jahre darauf bekehrt ward. Und ſogleich wurde er ſelbſt ein Bekehrer und durfte ſchon mit 17 Jahren als Laienprediger auftreten. Man wollte ihn in den offiziellen Kirchendienſt ziehen, aber die Rückſicht auf ſeine Geſundheit verbot es einſtweilen, und erſt mit 24 Jahren nahm er ein geiſtliches Amt an und zwar als Mitglied der „Neuen Methodiſten-Vereinigung“ (The Methodist new connexion), einer kleinen, ſich auf breiteſter demokratiſcher Grundlage erbauenden Kirchengemeinſchaft, die ſich am 9. Auguſt 1797 von der Muttergeſellſchaft getrennt hatte (vgl. L. S. Jakoby, Geſch. des Methodismus, Bremen 1870, S. 209). Nach kurzer Zeit hatte er ſich den Ruf eines hervorragenden Erweckers erworben: man ſchickte ihn direkt als Evangeliſten aus, und die Blätter ſeiner Denomination wußten von den großen Erfolgen ſeiner Predigten in den großen Handels- und Induſtrieplätzen, wie York, Sheffields, Leeds, Halifax und anderen zu berichten. Aber das Abſonderliche und Excentriſche, dem der junge Prediger in Nachahmung eines amerikaniſchen Erweckers James Caughey ſchon damals ſeine Erfolge hauptſächlich verdankte, fanden, wie ſeine Spezialgottesdienſte, doch nicht allſeitigen Beifall, man veranlaßte ihn vielmehr, dieſelben aufzugeben, worauf er vier Jahre lang an mehreren Orten paſtorierte. Allein überzeugt davon, gerade als Evangeliſt das Meiſte wirken zu können, bot er ſich noch einmal im Jahre 1861 dazu an und gab, als ihm die Erlaubnis, jene Thätigkeit wieder aufzunehmen nicht gewährt wurde, ſeine Stellung, und ſeinen Lebensunterhalt auf, „um im Vertrauen auf Gott Gottesdienſte zu halten, wo immer eine Thüre ſich ihm öffnen werde“; und nicht nur er allein: ein Jahr, ehe er ſein Amt niederlegte, war auch ſeine Frau, Katharina Booth, damals (zur Zeit, als ihr Mann ſein Amt aufgab), Mutter von vier Kindern unter fünf Jahren, predigend aufgetreten, und ſie blieb fortan auch in dieſem Punkte ſeine Gehilfin, ja bahnte ihm ſpäter vielfach die Wege zu ſeinen Erfolgen, wie denn nach dem Urteile derer, die die Verhältniſſe kennen, die meiſten die Bewegungen charakteriſierenden Ideen auf Frau Booth zurückzuführen ſind.

In Cornwall, wo der Methodismus ſeit den Tagen Wesleys ſich im weiteſten Umfang bis zur Verdrängung der Staatskirche feſtgeſetzt hatte, führten die beiden in den erſten Jahren ein miſſionierendes Wanderleben und wandten ſich ſchließlich im Jahre 1865 nach London. Dieſer Aufenthalt gab dem Leben des W. Booth eine andere Richtung. Auf eine Aufforderung hin war er nach London gekommen, um in Whitechapel, einem der bevölkertſten Bezirke der Millionenſtadt, in einem eigens zu dieſem Zwecke errichteten Zelte Erweckungs-Gottesdienſte zu halten. Mehr als je erhielt er jetzt den Eindruck von der unendlichen Menge von Menſchen, die ſich vorbeidrängten in raſtloſem Getriebe. Und wie viele, ob nicht die meiſten, mochten in Sünde und Laſter dahingehen, ohne Kunde von Gott und ſeinem Evangelium! Dieſe Erwägung ließ ihn den Entſchluß faſſen, fortan allein der Bekehrung derer ſein Leben zu widmen, die ihn nicht einlüden, zu ihnen zu kommen, wie es bisher geweſen, ſondern die eher geneigt wären, ſeine Arbeit zurückzuweiſen. Das „Nötige, ſie hereinzukommen“, war fortan die Maxime ſeines Lebens.

Dazu bedurfte es neuer Formen. Und er fand ſie. Vorerſt galt es, Aufmerkſamkeit zu erregen. Auf einem Stück Land neben einer belebten Straße, neben allerlei Schau-

buden, Quackſalbern ꝛc. nahm er ſeinen Standort. Wie ſeine Nachbarn benutzte er alles und jedes, was die Vorübergehenden heranlocken und in ſein Zelt führen konnte, um mit ihnen von ihren Sünden und dem Sündenheiland zu ſprechen. Und er erreichte, was er wollte. Bald drängte man ſich um den wunderlichen, ſtattlichen Mann, der, unbekümmert um Wind und Wetter und was um ihn vorging, ſein Ziel verfolgte. Im Winter folgte man ihm in einen alten Tanzſalon, dann in eine gewöhnliche Kneipe, ſchließlich als die Räume zu eng wurden, in ein geräumiges Theater, wo die Sünder zur Bußbank geführt wurden. So entſtand die chriſtliche Miſſion für Oſt-London (The East London Christian Mission), ein methodiſtiſches Unternehmen wie andere mehr, nur darin neu, daß es mit keiner kirchlichen Denomination zuſammenhing und ſich mit beſonderer Vorliebe und unentwegter Energie an die roheſten und wildeſten Männer, die gemeinſten Weiber, Diebe und Trunkenbolde wandte und in nie dageweſener Weiſe die methodiſtiſchen Bekehrungsmittel in Anwendung brachte. Dem entſprach der Erfolg, der dem alsbald volkstümlichen Redner Freunde und Helfer eintrug. Und Booth verſtand es, ſogleich die Neubekehrten zu Miſſionaren unter den alten Genoſſen ihres Verbrechens und Laſters auszubilden. Außerhalb London arbeitete Frau Booth in demſelben Sinne, ohne daß das ſchon weitverzweigte Unternehmen eine andere Organiſation aufzuweiſen hatte, als die, welche die faſt ſelbſtverſtändliche Unterordnung unter das Talent und die Herrſcherperſönlichkeit ſeines genialen Stifters von ſelbſt ergab. Während einer Krankheit desſelben im Jahre 1872 begannen einige Evangeliſten, die den verſchiedenſten Denominationen angehörten und die zum Teil nicht geſonnen waren ihr Kirchentum aufzugeben, dem Ganzen ein mehr kirchliches Gepräge und kirchliche Formen zu geben. Das führte zu einer Kriſis, indem W. Booth, angeblich aus Sorge, daß durch kirchliche Formen, die in der Regel ja auch der Gemeinſchaft einen repräſentativen Charakter vindizierten, die Energie und Lebendigkeit des Handelns in Gefahr käme, Loslöſung von jeglicher kirchlichen Befangenheit und jeder Beziehung zur kirchlichen Gemeinſchaft, wie Unterordnung unter den einen Willen, den des Führers, zur Loſung machte. Die Ausführung dieſes Gedankens gelang erſt allmählich; noch im Jahre 1876 beſtanden Lokalkomitees in einzelnen Städten, ſie wurden jedoch damals für immer abgeſchafft, wogegen ſchon ein Jahr früher junge Männer und zum erſtenmal auch junge Mädchen angeſtellt wurden, um die einzelnen Stationen zu kontrollieren. Bis zum Jahre 1878 war die Zahl der Miſſionsſtationen auf 80, die der Evangeliſten auf 127 geſtiegen. Längſt war in die Organiſation durch den allgebietenden Willen des Leiters und durch das Bewußtſein des Kampfes gegen die Widerwilligen etwas Militäriſches gekommen, gebrauchte man militäriſche Ausdrücke und Attituden; ein Evangeliſt namens Cadman in Whitby (an der Oſtküſte Englands) kündigte zuerſt 1877 ſeine Verſammlungen öffentlich als „Krieg in Whitby" an, nannte die Miſſion „Halleluja-Armee" und fand natürlich, als dadurch der beabſichtigte Erfolg, Aufmerkſamkeit zu erregen, erreicht wurde, bald auch anderwärts Nachahmung. In Freundeskreiſen nannte man Booth auch ſchon längſt im Hinblick auf ſein Organiſationstalent und ſeine gebietende Stellung „den General", aber den Namen Heilsarmee bekam die Geſellſchaft wie zufällig. Nach dem Berichte eines der thatkräftigſten Mitglieder, George Railton (Heathen England S. 29), kam die Geſellſchaft zu ihrem weltgeſchichtlichen Namen „Heilsarmee" (Salvation army) auf folgende Weiſe. Im Begriff, eine kurze Beſchreibung des Werkes zu geben, ſuchte man einen Ausdruck, der das Ganze mit einem Worte bezeichnet. Railton ſchrieb: „Die chriſtliche Miſſion iſt eine freiwillige Armee von bekehrten Arbeitsleuten". „Nein," ſagte W. Booth, „wir ſind keine Freiwilligen, denn wir fühlen, daß wir thun müſſen, was wir thun". Er ſtrich das Wort „freiwillige" aus und ſchrieb darüber Salvation, ſo daß die Erklärung nunmehr lautete: „The Christian mission is a Salvation army of converted people". Bald wurde alles auch ſichtlich militäriſch eingerichtet. Der „General" trat offiziell an die Spitze. Eine Kriegsverſammlung (War congress) machte der bisherigen Organiſation ein Ende. Eine den Behörden übergebene Grundakte ſuchte die Neuordnung zu ſichern und legte alle Gewalt in die Hände von William Booth. Im Jahre 1878 erſchienen die Verordnungen und Regeln für die Heilsarmee (W. Booth, Orders and regulations for the salvation army Part I), welche einem militäriſchen Buche des Generals Sir Garnet Wolſeley nachgebildet, das Thun und Treiben und Denken des Heilsſoldaten bis ins Einzelnſte regeln und ihn mit Leib und Seele unter den allmächtigen Willen des Generals ſtellen. Im Jahre 1879 erhielt die Armee ihre Fahne, eine blutrote Flagge mit goldgeſticktem Wappen: die Schlange am Kreuze, worüber ſich zwei Schwerter kreuzen mit der Umſchrift „Blut und Feuer", darüber eine fünfzinkige Krone, darunter auf einem Spruchband „die

Heilsarmee". Aus den Lokal-Miſſionsſtationen wurden jetzt Korps, deren Leitung Offiziere von verſchiedenem Rang übernahmen. Aus den Gebetsverſammlungen in den Hallen, Schuppen, die man jetzt bald Kaſernen (Baracks) nannte, oder auf der Straße, wurden militäriſche Exerzitien, Übungsmärſche, Knieübungen; Anſprachen wurden zu Salven u. ſ. f. Um alles einheitlich durchzuführen, viſitierte der General die einzelnen Korps und hielt Kriegsrat ab, womit große Erweckungsverſammlungen, Gebetsnächte u. ſ. w. verbunden waren. Ein Sohn desſelben, Ballington Booth, fing zuerſt an, beſonders begabte „Soldaten" ſyſtematiſch zu Offizieren auszubilden, was dann zur Einrichtung von „Kadettenſchulen", Traininghomes, führte, die zuerſt im Jahre 1880 zu London in größerem Stile eingerichtet wurden. Und wie wunderbar dieſes militäriſche Treiben auch war, wie vielen Spott es auch herausforderte, ſo war nicht zu leugnen, daß dieſe Miſſionsbewegung mit ihrer Tendenz, um jeden Preis den Menſchen nahe zu kommen, außerordentliche Erfolge erzielte. Die Zahl der Bekehrten, die ſogleich wiederum als Bekehrer, „Soldaten" im Dienſte Chriſti verwendet wurden, beſonders derer, die dem „Trinkteufel" abgewonnen waren, wuchs mit jedem Meeting. Nicht am wenigſten von Belang dafür war das Auftreten der weiblichen Soldaten und die Anſtellung von weiblichen Offizieren (der Hallelujamädchen), die Ende März 1878 das erſte Mal in Wirkſamkeit traten. Von dieſem Zeitpunkt rechnet die Armee ſelbſt die Zeit ihres unaufhaltſamen Siegeslaufes (Twenty-one years Salvat. Army S. 105). Selbſt für das an Manches gewöhnte engliſche Publikum war es doch etwas Neues, Frauen an der Spitze von Gebetsverſammlungen und militäriſch zugeſchnittenen Prozeſſionen auf allen Straßen und Plätzen, oder wo es nur immer ſein konnte, fungieren zu ſehen. Und von da ging man immer weiter in den Extravaganzen, indem man bald alles für erlaubt hielt, was geeignet war, Aufſehen zu erregen. Als Anfang 1880 die Bewegung nach Amerika verpflanzt wurde, nahm man zuerſt eine Art Uniform und Abzeichen an. Die Uniform hat ſich in der Folge dahin ausgebildet, daß die Männer eine feuerrote Jerſeyjacke mit der Inſchrift Salvation oder irgend einem Spruch tragen, dazu eine Mütze mit einem S, welches Abzeichen auch ſonſt am Kragen oder an der Schulter zu erkennen iſt, während die Frauen über einem einfachen dunklen Rock eine dunkle, anliegende, gewöhnlich ſchwarzblaue Jacke tragen und ſich mit einem das Geſicht umſchließenden Hut bedecken und auch ihrerſeits bald hier, bald dort ein S zur Schau tragen. Die „Leibgarde" des Generals trägt ſogar Helme und die höheren Offiziere pflegen bei Prozeſſionen zu Pferde zu erſcheinen, während der General und ſein Stab bei beſonderen Gelegenheiten in einem offenen, mit Armeeſinnbildern gezierten Wagen fährt.

Es iſt begreiflich, daß die Annahme von Uniformen, das ganze Soldatenſpielen, wie die ſonſtigen ſtets wachſenden Excentricitäten vielfach zu Exceſſen führten. Dieſes prinzipiell „aggreſſive Chriſtentum", deſſen Vertreter ſich mit Vorliebe in der Nähe von Branntweinlokalen aufſtellen, um in dieſe „Forts des Satans" ihre Bomben zu ſchleudern, hatte naturgemäß überall die Schankwirte wie ihre Freunde zu Gegnern, die, ſoviel ſie konnten, die Prozeſſionen und die Straßenpredigt zu ſtören ſuchten. Auch ſonſt klagte man vielfach über den wüſten Lärm, den die Leute des Herrn Booth vollführten, beſonders über die Störung der Ruhe am Sonntag. Soweit es die Geſetze zuzulaſſen ſchienen, ſchritt die Polizei ein, unterſagte an vielen Orten wegen Störung des öffentlichen Verkehrs die Prozeſſionen auf den öffentlichen Straßen. Es kam zu zahlreichen Gefängnisſtrafen, die man „um Jeſu willen" um ſo lieber auf ſich nahm, als ſie den erfreulichen Anlaß zu neuen, die Aufmerkſamkeit auf die Heilsarmee lenkenden Demonſtrationen abgaben. Der „Kriegsruf" (War Cry), das Organ der Bewegung, welches im Jahre 1880 an Stelle des von der Miſſionsgeſellſchaft herausgegebenen Magazin wöchentlich erſchien und bald in Hunderttauſenden von Exemplaren auf der Straße verkauft wurde, konnte dann von den Leiden, die man durchgemacht, berichten. Und die öffentliche Meinung war offenbar für die mutigen Evangeliſten. Die Führer der engliſchen Staatskirche, ſelbſt der Erzbiſchof von Canterbury, erblickten in den Heilsſoldaten dankenswerte Helfer. Die Königin beglückwünſchte in einem Briefe den General zu ſeinem Erfolge. Die Times konnten von einer Wolke von biſchöflichen Zeugen für die Verdienſte des General Booth ſprechen, und der höchſte Gerichtshof des Landes entſchied, daß die Armee wie jede andere Geſellſchaft das Prozeſſionsrecht habe. Seitdem erfreute ſie ſich auch des offenbaren Schutzes der Polizei, und was mehr ſagen wollte, die durch die Zuſtimmung der Biſchöfe als berechtigt erſcheinende Sympathie der Frommen brachte ihr ganz koloſſale Summen ein, die natürlich wieder die Propaganda beförderten. Es gelang, für die Unterbringung der „Kadetten" und für die Verſammlungen große Lokalitäten zu kaufen, zu welchem Zwecke man ſich mit

Vorliebe nach ſolchen umſah, die bisher inſonderheit im Dienſte der Sünde geſtanden hatten, und immer weiter über das ganze Land breitete ſich die Armee mit einer in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche geradezu beiſpielloſen Schnelligkeit aus, und dies, obwohl die Sympathie der hochkirchlichen Kreiſe ſeit dem Jahre 1883 zu ſchwinden anfing. Der Grund dieſer letzteren Thatſache war nicht etwa die Einſicht in das Unbibliſche und Unchriſtliche ihrer Grundſätze und Lehren, von denen weiter unten zu reden, ſondern die immermehr zu Tage tretenden Ausſchreitungen und Abſonderlichkeiten, die ein Zuſammengehen unmöglich zu machen ſchienen, obwohl man es für paſſend gefunden hat, unter Adoptierung der weſentlichen Formen eine „kirchliche Armee“ (Church Army) zu gründen, welche der Heilsarmee Konkurrenz machen ſollte aber nur dazu gedient hat, unter Anerkennung der eigenen Ohnmacht den Methodismus in ſeiner extremſten Form in die anglikaniſche Kirche einzuführen (vgl. Th. Kolde, Die engliſche Kirchenarmee. NkZ X [1899] S. 101 ff.). Auch die immer wieder vorkommenden Zuſammenſtöße mit dem Pöbel vermochten den Siegeslauf der Armee einſtweilen noch nicht zu hemmen, auch der Umſtand nicht, daß man wegen des immer kühneren Treibens doch auch wieder mit der Polizei in ſteten Konflikt kam: floſſen doch die Geldmittel, die die Gründung neuer Korps ermöglichten, reichlich genug, und im Kriegsbericht von 1883 (The Salvation War 1883 S. 17) heißt es nach Aufzählung all des Schweren, was über die Armee in den letzten Jahren gekommen iſt: „Wir haben Eimer voll Thränen vergoſſen, aber niemandes Auge iſt darum trüber, niemandes Herz darum trauriger. Gott wiſcht unſere Thränen mit Fünfpfundnoten ab“ (God wipes our tears away with five pound notes).

Und längſt hatte man, wie ſchon erwähnt, auch außerhalb Englands zu miſſionieren begonnen. In den Vereinigten Staaten Nordamerikas, von wo man ſich bald auch nach Kanada wandte, machte man den Anfang. Im Beginn des Jahres 1881 trug man den Krieg in die engliſchen Kolonien, zuerſt nach Adelaide im ſüdlichen Auſtralien. Im Auguſt desſelben Jahres wurde unter Führung der älteſten Tochter des Generals, Katharina Booth, die in der Folge den Titel einer Marſchallin erhielt, das heidniſche Frankreich, vor allem Paris angegriffen. Ende 1882 begann man mit der Eroberung von Schweden. Von größerer Wichtigkeit ſollte es jedoch werden, als es gelang, die Heilsarmeefahne im Jahre 1883 in Britiſch-Indien aufzupflanzen und von Kalkutta aus unter Heiden aller Art auf der ganzen großen Halbinſel, ja bis nach Ceylon hinüber, die neue Religion zu verbreiten. Was die Blätter über die Erfolge und das Wachstum der Bewegung in Nordamerika, Kanada, in den verſchiedenen Kolonien Auſtraliens, ja auch auf Neuſeeland berichteten, ließ alles, was man ſonſt von Erweckungsbewegungen gehört hatte, weit hinter ſich.

Das alles ging freilich nicht ohne ſchwere, zum Teil ſehr handgreifliche Kämpfe vor ſich. Daß Damen auf der Straße den Vorübergehenden ihre religiöſen Schriften aufdrängten, oder an den Eingängen der Theater Hoch und Niedrig an ihre Seele erinnerten, in Tanz- und Konzertſäle zu religiöſen Verſammlungen einluden, wo herzzerreißendes Gebetsringen mit Ausbrüchen einer fanatiſchen Fröhlichkeit wechſelten, war in Paris doch zu auffallend, um nicht den Spott des Pöbels und der Gamins herauszufordern. Es kam zu ſolchen Auftritten, daß die Polizei die Verſammlungen ſchließen mußte. Aber Katharina Booth ließ ſich nicht entmutigen. Sie eröffnete ein anderes Lokal, und nach und nach gelang es ihr, trotzdem, wie begreiflich, die evangeliſche Geiſtlichkeit Frankreichs gegen ihr Eindringen proteſtierte, nicht bloß in Paris, ſondern in einer größeren Zahl anderer Städte, beſonders im Süden, gerade unter den Proteſtanten ſich feſtzuſetzen und ſtehende Korps zu gründen (vgl. darüber Léon Pilatte, Un Coup d'oeil dans le salutisme, Paris 1885).

Als die erſten Sendlinge der Heilsarmee am 19. September 1882 in Bombay eintrafen, wurden ihnen Schwierigkeiten gemacht, weil die engliſche Regierung — es war zur Zeit des beginnenden Kampfes engliſch-indiſcher Truppen gegen den Mahdi im Sudan — die Furcht hegte, daß die Muhammedaner durch das militäriſche Auftreten dieſer neuen Miſſionäre zu dem Verdacht kommen könnten, daß ihnen nunmehr das Chriſtentum mit Gewalt aufgedrängt werden ſollte. Die Demonſtrationen auf offener Straße wurden verboten. Als aber die Heilsſoldaten ſich nicht daran kehrten und dafür Gefängnisſtrafe zu erdulden hatten, war es nicht nur die einheimiſche Preſſe von Kalkutta, welche im Intereſſe der allgemeinen Freiheit gegen das Vorgehen der Regierung proteſtierte, ſondern auch die engliſchen Miſſionare, die ſich mit den Heilsſoldaten ſolidariſch erklärten, ließen entrüſtete Artikel zu Gunſten derſelben erſcheinen. Wichtiger war noch, daß der Hauptführer und Neubeleber der unter den Hindus unter dem Namen Brahma Schamaj (oder Brahma Samadſch vgl. den A. Bd III, 353) entſtandenen theiſtiſchen Bewegung, der am 8. Jan.

1884 verſtorbene Babu Keſhab Shander Sen dafür eintrat, und nach einigen Monaten war die Bewegung in vollem Gange. Die Heilsſoldaten, die mit den unterſten Klaſſen fraterniſierten, ihre Tracht und Lebensweiſe annahmen, berichteten von maſſenhaften „Gefangenen", die ſie gemacht. Und da die dortigen Heiden, gleichviel ob Hindus oder Mohammedaner, wie ein getaufter Chriſt in Europa, nur nötig hatten, ſich an der Plattform als Sünder zu bekennen, um als erlöſte Heilsſoldaten aufzuſtehen, und nach dem offiziellen Berichte ſehr viel Freude an den Trommeln, Tamburins, Flaggen und Prozeſſionen zeigten, ſo iſt die Angabe, daß es in kurzer Zeit gelang, viele Hunderte zu bekehren, ſehr wohl glaublich. Schon Ende 1883 hatte man Stationen in den ſechs großen Städten Bombay, Madras, Kalkutta, Poona, Lahore und Colombo auf Ceylon, auf denen 39 Offiziere wirkten. Bald überſetzte man die Armeegeſänge ins Hindoſtaniſche, Marathiſche und Tamuliſche, während von dem War Cry eine Ausgabe in der Marathi- und eine in der Guſarattiſprache ausgegeben wurde. Ähnlich und zum Teil noch größere Erfolge hatte man aus Auſtralien mit Neuſeeland zu berichten, bald auch aus Südafrika. Schon der Jahresbericht von 1885 erwähnt 17 ſüdafrikaniſche Korps mit 35 Offizieren. Und mit beſonderem Stolz verweiſt die Heilsarmee auf ihre zahlenmäßig allerdings großartigen Miſſionserfolge unter den Heiden namentlich in Indien, bei denen ſie freilich teilweiſe erntet, was andere geſät haben, noch mehr aber in zum Teil ſchamloſer Weiſe mit den verwerflichſten Mitteln eine äußerliche Proſelytenmacherei treibt, die in neuerer Zeit die Entrüſtung aller chriſtlichen Miſſionsgeſellſchaften hervorgerufen hat (vgl. meine Heilsarmee S. 73 ff.).

Das größte Aufſehen machte aber das Eindringen der Armee (armée du salut) in der franzöſiſchen Schweiz (vgl. Th. Kolde, Heilsarmee S. 34 ff.), das auch darum intereſſant iſt, als ſeine Geſchichte den Beweis liefert, wie eine ſinnloſe Verfolgung nur dazu geführt hat, der Bewegung Bahn zu machen. Hier, zumal in den pietiſtiſch gefärbten Kreiſen Genfs und Neufchatels, hatte ſich die Marſchallin Booth, als ſie von Frankreich aus ihren Kampf am 22. Dezember 1882 begann, anfangs der wärmſten Sympathien von ſeite der chriſtlich Geſinnten zu erfreuen, andere, die nicht ſo ſtanden, wollten doch auch dieſen ſonderbaren Schwärmern die Freiheit der Religionsübung und des Verſammlungsrechtes gewahrt wiſſen, aber der Pöbel, der von einem Teil der politiſchen Preſſe unterſtützt wurde, war entſchloſſen, die Saluti̇ſten nicht zu dulden. Als die Marſchallin trotzdem in großer Kühnheit den „Angriff" ankündigte, kam es zu derartigen Unruhen und ſo furchtbaren, ſogar das Leben der Saluti̇ſten bedrohenden Ausſchreitungen, daß die Regierung die Verſammlungen ſuſpendierte, und als ihre Fortſetzung trotzdem verſucht ward, die Ausweiſung der Saluti̇ſten verfügte, was zu diplomatiſchen Verhandlungen führte, im übrigen aber nur dazu diente, die Sympathien der Frommen, denen die Verfolgten als Märtyrer erſchienen, zu erhöhen und ihrer Propaganda vorzuarbeiten. Da veränderte ſich die Stimmung, als eine durch ihre Frömmigkeit wie ihren chriſtlichen Eifer bekannte Dame, die Gräfin Gaſparin unter dem Titel Lisez et jugez, einen Auszug aus des Generals „Orders and Regulations" veröffentlichte und damit die ſchroffſte Verdammung des ganzen ſaluti̇ſtiſchen Treibens verband. Die Erregung wie die Erbitterung gegen die Saluti̇ſten wuchs infolgedeſſen in allen Kreiſen, aber trotzdem es hin und wieder zu den gröbſten Exceſſen kam, gelang es doch mehrere Korps zu gründen. Eine 12tägige Gefangenſchaft, die Miß Booth wegen Geſetzesübertretung in Neuenburg zu beſtehen hatte, und die mit ihrer Freiſprechung endigte, erhöhte nur ihren Glorienſchein. Zwar wurde ſie wie alle fremden Heilsſoldaten aus Neuenburg ausgewieſen, aber da einheimiſche Offiziere an Stelle der auswärtigen traten, konnte dies die Ausbreitung der Heilsarmee in der Schweiz nicht hindern, ebenſowenig der am 9. Juli 1884 gefaßte gemeinſame Beſchluß der Kantone Neufchatel und Waadt, alle öffentlichen Verſammlungen derſelben zu unterſagen, ein Verbot, welches der Berner Regierungsrat in Rückſicht auf die fortwährenden, durch das Auftreten der Heilsarmee verurſachten Ruheſtörungen, welche zeitweilig, wie in Biel am 22. Juli 1884 die Anwendung von Militär gegen den wütenden Pöbel nötig machten, noch in demſelben Monat auf alle Verſammlungen ausdehnte. Da aber die öffentliche Meinung über die Geſetzlichkeit dieſer Maßregeln geteilt war, und die Behörden unter dem Drucke der Preſſe, die zwar allenthalben gegen die Saluti̇ſten auftrat und ſie beſchimpfte, aber doch auch ihnen gegenüber die Religionsfreiheit gewahrt wiſſen wollte, ihre Beſchlüſſe nicht nachdrücklich zur Ausführung brachten, konnte die Heilsarmee ſich auch hier verhältnismäßig großer Fortſchritte rühmen, und es gelang ſogar, eine kleinere proteſtantiſche Gemeinde vollſtändig auseinander zu ſprengen und den Krieg in die deutſche Schweiz hinüberzuſpielen.

Schon längſt war es die Abſicht des Generals geweſen, Deutſchland zu erobern. Einzelne die Armee betreffende Traktate waren bereits in deutſcher Überſetzung erſchienen, ebenſo die Armeegeſänge mit einem Kriegsliede, welches nach der Melodie der „Wacht am Rhein" geſungen werden kann (vgl. m. Heilsarmee S. 54). Bereits im Dezember 1883 ſchritt man zur Bildung eines deutſchen Korps in London, welches den Krieg vorbereiten ſollte. Indeſſen in Anbetracht des Umſtandes, daß Deutſchland vorausſichtlich von allen Nationen den meiſten Widerſtand entgegenſetzen würde, beſchloß man, vorerſt die deutſchen Schweizer zu bekehren. Der Führer jenes erſten Londoner deutſchen Korps, der „Stabshauptmann" Fritz Schaaf, begann mit ſeiner Frau den Kampf in Schlieren, zwei Stunden von Zürich an der Bahnlinie nach Olten und Baſel, und zwar in einem Hauſe, in welchem ſich eine Hundedreſſuranſtalt befand. Da in dieſer ausſchließlich landwirtſchaftlichen Gemeinde aber alles ruhig blieb und ſich kein rechter Kampf und Lärm, ohne welchen die Heilsarmee wie ſcheint nicht exiſtieren kann, entwickelte, verlegte man am 28. Juli 1885 die Exercitien nach Hottingen, einer Außengemeinde Zürichs. Das hatte den Vorteil, daß der ſtädtiſche Pöbel, unterſtützt von der ſtudentiſchen Jugend, den Kampf alsbald aufnahm, d. h. die Verſammlungen teils aus Neugierde, teils um ſie unmöglich zu machen, beſuchte. Dabei wurden die neuen Sektierer in der roheſten Weiſe beſchimpft, gelegentlich auch überfallen und gemißhandelt. Wie überall mußte auch hier die Polzei einſchreiten, um die öffentliche Ruhe aufrecht zu halten. Das Statthalteramt in Zürich glaubte die Sache kurzer Hand damit erledigen zu können, daß es die „religiöſen Exercitien" als Schauſtellungen charakteriſierte, die nach dem Geſetz einer Bewilligung der Juſtiz- und Polizeidirektion bedürften, und da dieſe „Schauſtellungen nicht nur an ſich völlig intereſſe- und wertlos ſind, ſondern auch ungeachtet ihres religiöſen Deckmantels durch Profanation religiöſer Gebräuche, zum Beiſpiel durch Abſingen religiöſer Lieder nach Bänkelſängermelodien, tief verletzen und überhaupt nur dazu angethan ſind, die Kolportage wertloſer Schriften und das Einſammeln von Geldſpenden zu ermöglichen, mit einem Worte dem Bettel zum Vorwande dienen", ſo ſei, wie erklärt wurde, die Bewilligung nicht zu geben, vielmehr Schaaf für ſeine bisherige Übertretung des Markt- und Hauſiergeſetzes in eine Strafe von 100 Franks zu verfällen. Anders urteilte aber das Züricher Bezirksgericht, nachdem der Anwalt der Heilsarmee entgegen dem Verhalten im Prozeß der Katharina Booth in Neufchatel, wo man ſich darauf ſtützte, daß die Heilsarmee keine religiöſe Körperſchaft ſei (vgl. Th. Kolde, Die Heilsarmee S. 38), hier den religiöſen Charakter der Gemeinſchaft auf das Entſchiedenſte hervorgehoben hatte. Indem man dies wie das Recht der Glaubens- und Gewiſſensfreiheit anerkannte, wurde das Urteil des Statthalteramtes kaſſiert und hiernach der Heilsarmee Duldung zugeſprochen, wenn ihr auch Abhaltung von öffentlichen Exercitien unterſagt wurde. Damit war man im Lande jedoch kaum allerſeits einverſtanden. Die Fanatiker der Religionsfreiheit beklagten die Einſchränkung auf Privatgottesdienſte. Andere, die zwar auch für alle die Religionsfreiheit gewahrt wiſſen wollten, leugneten den religiöſen Charakter der Heilsarmee und ſchritten fort, in Rückſicht auf die erhebliche induſtrielle Thätigkeit der Armee (vgl. meine Heilsarmee S. 42) und den großen Gewinn, den ſie durch den Verkauf von allerlei Lebensbedürfniſſen zu erringen weiß, ihr in erſter Linie gewerbliche Zwecke zu vindizieren, oder man machte darauf aufmerkſam, daß alle Gelder in die Hände des Generals nach London fließen, der niemandem darüber Rechenſchaft zu geben habe, der ein unbeſchränktes militäriſch organiſiertes Regiment über die Korporation übe, gegenüber welchem niemand die Garantie übernehmen könne, daß ſie nicht das gefügige Werkzeug irgend einer ſtaatsfeindlichen Bewegung werden könnte (Schweizeriſches Proteſtantenbl. 1885 Nr. 43). Andere verlangten ihre definitive Ausweiſung um des öffentlichen Friedens willen. Und daß derſelbe bei der Entſchloſſenheit des Pöbels, die Heilsarmee nicht zu dulden, und dem feſten Willen der Salutiſten, den Widerſtrebenden nun erſt recht ihre Erlöſung aufzudringen, nicht aufrecht zu erhalten war, konnte man jeden Tag erfahren. Es kam zu rohen Exzeſſen gegen die Heilsarmee, in denen alle Beſſergeſinnten eine Schande für die Schweiz ſahen und daraufhin ſtrenge Beſtrafung der Excedenten forderten, die auch nach einem Aufſehen erregenden Prozeß (am 6. Februar reſp. 11. März 1886) erfolgte, indem man von neuem die Heilsarmee als religiöſe Körperſchaft anerkannte und Störung ihrer Verſammlungen als Religionsſtörungen qualifizierte. Da auch die Beſchränkung auf Privatlokale und das Verbot ihre Schriften öffentlich zu verkaufen (vgl. m. Heilsarmee) bald aufgehoben wurde, ſo gelang es der Heilsarmee im Lauf der Zeit nicht wenige Korps zu gründen. Und obwohl die Kämpfe noch lange Zeit fortdauerten (vgl. m. Heilsarmee S. 62 ff.) und in Genf erſt im Dezember 1898 öffentliche Verſammlungen erlaubt wurden, hat die Heilsarmee, nachdem man ſich an ſie

gewöhnt hat, auch in der Schweiz, wo man sie am schärfsten bekämpft hat, sich festgesetzt. Bei weitem größer waren die Erfolge auf anderen Gebieten und seitdem (seit 1886) die Eroberung der Welt von der Heilsarmee systematisch in Angriff genommen worden ist, ist es ihr gelungen, in der That fast überall ihre Fahne aufzupflanzen, sind doch ihre Reihen sogar den Goldgräbern nach Alaska gefolgt (für das Einzelne, was hier nicht dargethan werden kann, meine ausführliche Mitteilungen in Heilsarmee S. 45 ff.), und abgesehen von den Balkanhalbinseln, Rußland (aber in Finnland), Spanien und Österreich giebt es heute kein europäisches Land, wo es den Heilssoldaten nicht gelungen wäre, festen Fuß zu fassen, so daß man im März 1898 nicht weniger als 6226 Korps (1886: 1552) und 14 919 Offiziere (1886: 3602) gezählt hat.

Endlich ist die Heilsarmee auch in Deutschland seßhaft geworden. Hier war es Stuttgart, wo die Heilssoldaten zuerst Mitte November 1886 ihre Fahne hißten (vgl. m. Heilsarmee S. 59) und von wo aus es ihnen gelang, einige andere kleine Korps in Württemberg zu errichten, die aber teilweise keinen Bestand hatten (vgl. ebenda S. 109). Im Norden war es Kiel, wo sie sich zuerst trotz des anfänglichen Widerstandes der Polizei festsetzten. Der erste Versuch, Berlin zu erobern (Februar 1888) mißglückte, und in den evangelischen Landeskirchen gab man sich, wenn man nicht überhaupt die ganze Bewegung unbeachtet ließ oder nur bespöttelte, der Hoffnung hin, daß der gesunde Sinn des deutschen Volkes gegen dieses undeutsche und unevangelische Wesen geschützt sein werde. Dieses Urteil schien eine Zeit lang berechtigt zu sein, denn obwohl man in aller Stille vordrang, und schon im Jahre 1890 21 Korps mit 68 Offizieren in zwanzig Orten hatte, ja im Sommer 1890 in Berlin festen Fuß faßte und dorthin das deutsche Hauptquartier, welches eine Zeit lang in Hamburg gewesen war, verlegte und einzelne Korps, was zeitweiliges Aufsehen erregte, bis in den äußersten Osten (Insterburg, später Königsberg und Memel) vorgeschoben wurden, so hörte man doch im allgemeinen sehr wenig von der Heilsarmee. Aber die zeitweilige Zurückhaltung der Armeeleitung entsprang lediglich dem Bedürfnisse, erst eine genügende Anzahl speziell für Deutschland ausgebildeter Offiziere zu haben, womöglich aus den Reihen der bekehrten Deutschen selbst. Und die alsbald in Berlin errichtete Kadettenschule konnte über Erwarten schnelle Resultate verzeichnen. Wie überall gelang es, namentlich Frauen für den Dienst der Armee zu gewinnen, und seit 1896, wo man durch Einteilung Deutschlands in fünf Divisionen zur planmäßigen Eroberung überging, hat die fremde Sekte nicht zu unterschätzende Fortschritte gemacht, und was besonders erwähnt zu werden verdient, die Opferwilligkeit ihrer Anhänger und Freunde ist eine solche, daß nicht nur die nicht unbeträchtlichen Kosten dadurch gedeckt werden, sondern schon seit einigen Jahren nicht unbedeutende Summen an das Hauptquartier nach London abgeführt werden können. Im Jahre 1897 hatte man 52 Korps, ihre Zahl betrug Ende 1898 schon gegen 100, darunter allein in Berlin 15, in Breslau 8, und findet man sie in beinah allen deutschen Gebieten außer in Baiern, besonders auch in den rheinischen und westfälischen Industriebezirken, aber auch in Sylt (vgl. die Aufzählung m. Heilsarmee S. 107). Ist auch die Zahl der Mitglieder der einzelnen Korps noch eine geringe, so daß diese mehr als Missionsstationen angesehen werden müssen, so ist eine stetige Zunahme, weniger unter den Katholiken als unter den Protestanten nicht zu verkennen und ist der Einfluß ihres sonderbaren Christentums ein größerer als man denkt, indem sich zu ihren Versammlungen Leute aus allen Ständen, namentlich aus dem kleinen Mittelstand halten, und der in etwa 20 000 Exemplaren verbreitete „Kriegsruf" berichtet jede Woche von mehr oder minder zahlreichen Bekehrungen an der Bußbank. Kommt es auch ob ihrer Excentricitäten noch immer oft genug dabei zu ärgerlichen Auftritten, so hat sich doch das Publikum, da, wo sie seßhaft geworden, z. B. auch in Berlin an sie gewöhnt, und sind sogar durch eine schwerverständliche Reichsgerichtsentscheidung vom September 1898 ihre Versammlungen als gottesdienstliche anerkannt worden (ebenda S. 111).

Die großartige Ausbreitung der Heilsarmee über die ganze Welt, wie der Umstand, daß sie in England, trotzdem, daß zu Zeiten sich große Abneigung gegen ihr Treiben in den ihr früher zugewandten Kreisen geltend machte, immer wieder das Feld behauptet, ja von religiös sehr wenig influierter Seite große Unterstützung erhält, erklärt sich nun zum Teil daraus, daß sie seit 1885 d. h. ungefähr seit derselben Zeit, in der sie ihre Hauptthätigkeit in die Eroberung des Auslands verlegte, dem Zuge der Zeit folgend eine sociale, später entschieden socialistische Richtung einschlug. Man begann mit besonderen Vorkehrungen zur Fürsorge für die entlassenen Strafgefangenen (Prison-Gate-Brigade), für die gefallenen Mädchen wurden Rescue-homes errichtet und solche wie besondere Maßregeln zum Schutze der weiblichen Jugend in allen größeren Städten geplant. Großes Aufsehen erregten die

in der Pall-Mall-Gazette Juli 1885 veröffentlichten Enthüllungen (Maiden Tribute of Modern Babylon) über den ſchändlichen Mädchenhandel und die furchtbare Laſterhaftigkeit in der engliſchen Metropole, und wurde auch die Heilsarmee wegen der Art, wie ſie ſich das Material verſchafft, in einen häßlichen Skandalprozeß verwickelt, ſo hatte ſie doch den Triumph, ſich als Macht erwieſen und die Annahme eines Geſetzes, welches die Schutzgrenze für Mädchen bis zum 16. Jahre hinausſtreckt, erzwungen zu haben (vgl. S. 46 ff.). Im Intereſſe der durch die Arbeitgeber gedrückten Hausinduſtrie, der Beſchäftigungsloſen, aber auch der Erzielung neuer Mittel erweiterte ſie ihre induſtrielle Thätigkeit ins Große, billige Aſyle und Suppenanſtalten ſorgten für die Obdachloſen u. ſ. w. Aber wohin das Ganze hinaus wollte, zeigte ein Buch, welches der General mit Hilfe ſeiner im Sterben liegenden Frau — ſie ſtarb am 4. Oktober 1890 (über die einzigartige Beerdigungsdemonſtration vgl. m. Heilsarmee S. 83 ff.) und des bekannten Journaliſten Stead ſchrieb und im Oktober 1890 herausgab: In darkest England and the way out. Es enthüllte einen bis ins Einzelnſte gehenden, zum Teil auf reichen Beobachtungen beruhenden aber in den Zielen phantaſtiſchen ſocialen Plan zur Rettung des „verſunkenen Zehntels" The submerged Tenth, der Verlaſſenen, Verkommenen, Verarmten, der Laſterhaften, der wirklichen und halben Verbrecher, zunächſt in England, enthält aber zugleich den Anſpruch, mit ſeinem in drei Stadien verlaufenden Rettungswerk, der unter der Leitung der Armee und nach ihren Prinzipien geregelten Stadtkolonie, Ackerbaukolonie und der überſeeiſchen Kolonie den einzigen richtigen Weg, die ſociale Frage zu löſen, gezeigt zu haben. Obwohl Kundige die Undurchführbarkeit und das ungenügende Studium der Frage kennzeichneten, ſcharfe Gegner wie der Socialethiker und Phyſiologe Th. H. Huxley (Social diseases and worse remedies, London 1891) den „autokratiſchen Socialismus" des Generals „der nur durch ein theologiſches Exterieur verhüllt werde" aufdeckten und das ganze „korybantiſche Chriſtentum" desſelben geißelten, ſo hatte das Buch doch einen beinah beiſpielloſen Erfolg. Nach kurzer Zeit waren 200 000 Exemplare abgeſetzt. D. Farrar, der Archidiakonus von Weſtminſter, ſtellte in der Predigt W. Booth den größten Reformatoren der Kirche, ja einem Paulus an die Seite, und ebenſo traten die hervorragendſten Diſſenterprediger für ſeinen Plan ein, ſo daß die große Summe, die der General, um beginnen zu können, gefordert hatte, 2 000 000 Mark, ſchnell gezeichnet war. Man hat dann auch alsbald mit umfaſſenden ſocialen Unternehmungen begonnen, nicht nur die Stadtkolonie eine große Zahl von Aſylen, Faktoreien ꝛc., ſondern auch eine große Landkolonie in Hadleygh an der Mündung der Themſe errichtet, in der etwa nach denſelben Prinzipien, nur alles in größerem Stile, gearbeitet wird, wie in unſeren deutſchen Arbeiterkolonien — Einrichtungen, die dann auch von der Heilsarmee in anderen Ländern, namentlich in Auſtralien gleichfalls eingeführt wurden. Vor allem aber iſt die Armeeleitung dazu fortgeſchritten, einesteils in der Abſicht, den Unbeſchäftigten Arbeit zu verſchaffen, anderenteils um immer neue Geldquellen zu erſchließen, die fabrikmäßige Herſtellung von allem und jedem zu unternehmen, und, abgeſehen von eigentlichen Schmuckſachen, giebt es kaum einen Gebrauchsartikel, von den „Hallelujaſtreichhölzern" bis zum Halleluja-Klavier und -Fahrrad, mit deſſen Fabrikation, oder mit deſſen Vertrieb ſich die Heilsarmee nicht beſchäftigte; und ihre Mittel, die Größe ihrer Warenhäuſer, die große Zahl der ihnen ſicheren Abnehmer in der Armee und der von ihr abhängigen Leute, machen die Heilsarmeeleitung für England zu einem wichtigen Faktor für die Preisbeſtimmung namentlich in der Kolonialwarenbranche, worunter die kleinen Geſchäftsleute, die von ihr erdrückt werden, viel zu leiden haben. Auch ſonſt klagt man natürlich vielfach über das immer mehr zu Tage tretende „Geſchäftschriſtentum", mit ſeinen Verſicherungsanſtalten, Bankgeſchäften ꝛc., und in England werden ſoviele Hunderte von „Offizieren", die urſprünglich doch alle als „Bekehrer und Evangeliſten" arbeiten ſollten, davon in Anſpruch genommen (1898 waren im „internationalen Stab" in der Handels- und Socialabteilung in London 1263 Offiziere beſchäftigt), daß die Evangeliſationsarbeit zum Schmerz der alten Genoſſen im Mutterlande offenbar immer mehr in den Hintergrund tritt. Auf der andern Seite leiſten die Heilsſoldaten aber wirklich auf ſocialem Gebiete in der Bekämpfung der Trunkſucht, der Unzucht und des Pauperismus, wenn auch der „ſociale Plan" nicht zum kleinſten Teil verwirklicht werden konnte, ſoviel, daß ihnen als kaum noch entbehrlichen Helfern in der Heimat neuerdings mehr als je Geld und Sympathie, nicht zwar wie früher des Mittelſtandes aber der Großen und der mit Sorge in die Zukunft blickenden Reichen ſich zuwenden. Und ähnliche Beobachtungen kann man in andern Ländern machen. Auch in Deutſchland hat z. B. ihr Kampf gegen die Unzucht, der Mut, mit dem die weiblichen Offiziere den gefallenen Mädchen in der Nacht auf der Straße nachgehen, die Einrichtung von Magdalenenhäuſern, Wöch-

nerinnenheimen, Kinderheimen u. ſ. w. ihr viele Freunde verſchafft, die dabei über das Unevangeliſche ihrer Methode und Lehre hinwegſehen.

II. Prinzipien und Methode. Die Heilsarmee bezeichnet die äußerſten Ausläufer des Methodismus. Der Grundgedanke, von dem W. Booth und ſeine Frau, um ihr eigentümliches Unternehmen zu rechtfertigen, ausgehen, iſt dieſer. Unſere Umgebung überzeugt uns von der Thatſache, daß Millionen ohne Gott, unbekehrt in ihren Sünden zum Teufel fahren. Iſt dies nach einer mehr als 1800 jährigen Wirkſamkeit der Kirche der Fall, ſo erklärt ſich dies nur daraus, daß die Predigt des Evangeliums nicht den rechten Weg eingeſchlagen hat. Die Aufgabe der Chriſtenheit iſt nach Mc 16, 15, alle Kreatur Chriſto zu unterwerfen. Da aber niemand ſich freiwillig unterwerfen will, ſo muß man, um die Maſſen für Chriſtus zu erobern, was das allen Predigern geſtellte Problem iſt, ſie nötigen hereinzukommen. Man darf ihnen keine Ruhe laſſen, bis ſie ſich unterwerfen und ihre Seelen gerettet werden; das Chriſtentum muß, wie Mrs. Booth beſonders in ihrem Traktat „Aggressive Christianity“ ausführt, aggreſſiv werden. Aus dieſer Grundpoſition ergiebt ſich eigentlich alles andere. Zunächſt, daß dieſem von Gott gewollten Hauptzwecke alles andere untergeordnet werden muß. Gegenüber den Maſſen ſind ſolche Mittel in Anwendung zu bringen, die eben auf die Maſſe wirken. Was Erfolg hat, das iſt angebracht. Das iſt das durchgehende Prinzip: wodurch am meiſten erreicht wird, das iſt das beſte Mittel, gleichviel ob es gegen alle kirchlichen Gewohnheiten iſt, vielen Chriſten anſtößig iſt oder nicht. Es giebt keine ewig bindende Formen, die im NT vorgeſchrieben wären. Man muß endlich einmal die Sentimentalität aufgeben und anfangen praktiſch zu werden, auch in der Religion die Geſchäftsprinzipien anzuwenden (C. Booth, Business principles in religion, vgl. meine Heilsarmee S. 122 ff.). „Man wirft uns den Lärm und Eklat vor, aber wenn man das Objekt anſieht, wird man erkennen, daß ſie unvermeidlich ſind, weil wir diejenigen erreichen wollen, die auf andere Weiſe nicht zu erreichen ſind“. Durch Lärmen, Singen, Trommeln, Fahnen und Reklame ſind ſie zu erreichen, warum ſoll man dann dieſes Mittel nicht anwenden?

Soll ſie dauernd unterworfen werden, muß die Welt in derſelben ſyſtematiſchen Weiſe bekämpft werden, wie weltliche Armeen es thun, d. h. nach abſolut gleicher Methode unter dem Befehl eines allein herrſchenden Willens: „Wenn wir große Erfolge erreichen wollen“, ſchreibt Frau Booth in dem Traktat Adaption of measures S. 2, „ſo müſſen wir die Sache ſo einrichten, daß Seine Macht uns zu der größtmöglichſten Ausdehnung verhilft. Mit Leuten, auf deren Dienſt Er nur hier und da rechnen kann, kann Er beinahe gar nichts thun (next to nothing). Und da Er von Perſon zu Perſon wirkt, ſo folgt daraus, daß Er nur durch ſolche Perſonen ſein Beſtes wirken kann, die in der vollkommenſten und ununterbrochenſten Unterordnung unter denjenigen ſich befinden, die Er zu ihrer Leitung erwählt hat“. (And as He works by one person upon another this implies that He can only do His utmost by persons who are in the most perfect and continual subjection to those, whom He has chosen to lead them.). Dadurch, daß die Kirchen und beinahe alle kirchlichen Körperſchaften, auch die Methodiſten, durch Annahme von Repräſentativverfaſſungen von dieſem Syſtem, welches durch die ganze Geſchichte der Welt „Gottes Ideal“ geweſen, abgewichen, ſind ſie für das große geiſtliche Werk der Befreiung des Volkes von Sünde und Tod unbrauchbar geworden. Einzig und allein vermöge militäriſcher Prinzipien, durch eine Armee kann das Ziel erreicht werden, weil einzig und allein dadurch abſolute Gewalt über die Menſchen ermöglicht und diejenige gleichmäßige Regelung erzielt werden kann, die zu dem Evangeliſationswerke nötig iſt. Es muß alles in dem gleichen Stile arbeiten. Wie zwei gleiche Fabrikationsartikel denſelben Prozeß durchzumachen haben, ſo müſſen auch zwei Evangeliſten, die einander auf derſelben Station folgen ſollen, in derſelben Weiſe ausgebildet werden, und dieſe Ausbildung muß eine ſolche ſein, daß der Heilsſoldat in jedem Moment wiſſen muß, was er zu thun hat.

Dieſe Ausbildung wird dem zukünftigen Evangeliſten oder Heilsoffizier in der Regel in eigens eingerichteten, militäriſch geregelten Kadettenanſtalten zu teil. Nur diejenigen werden daſelbſt aufgenommen, welche die beſte Empfehlung von ihrem Heimatskorps aufzuweiſen (näheres darüber meine Heilsarmee S. 163 f., auch J. Peſtalozzi, Die Heilsarmee S. 52 f.) und ſich ſchon als tüchtige Sprecher und Bekehrer erwieſen haben.

Bedenkt man, daß die Mehrzahl derſelben erſt vor kurzem dem wüſteſten Leben als Trinker, Ehebrecher, Diebe, Proſtituierte ꝛc. entriſſen wurden, manche nie einen Religionsunterricht erhalten haben, ſo würde man erwarten, daß der religiöſen Erziehung die größte Aufmerkſamkeit geſchenkt werden würde. Das iſt jedoch nicht der Fall. Obwohl der weiter unten noch zu erwähnende Katechismus für die Kadetten geſchrieben iſt, ſo läuft

die religiöſe Erziehung doch weſentlich darauf hinaus, ihnen klar zu machen, daß man theologiſche Fragen ſo viel als möglich vermeiden müſſe, die Schriftwahrheiten, deren Kenntnis bei den „Erlöſten“ vorausgeſetzt wird, aufzufriſchen und ihre Gedanken zu organiſieren, das heißt ihre Verwertung für die Armeezwecke zu lehren. Dieſem Zweck dient beſonders ein thatſächlich an die Stelle der Bibel tretender Bibelauszug (The Salvation Soldiers Guide being a Bible Chapter for the morning and evening of every day in the year together with Fragments for mid-day reading, London 1882), indem durch die Kapitelüberſchriften (z. B. Bergpredigt: Christs open air sermon, Jo 19, 1. Christs first soldiers. Lc 10. Jesus Christs Cadets. Act. 6: seven salvation officers etc., vgl. meine Heilsarmee S. 165) immer, wo es nur irgend angeht, auf die Heilsarmee hingewieſen wird, was bei dem ungebildeten Heilsſoldaten die Vorſtellung erwecken muß, daß die Heilsarmee und ihre Einrichtungen ſchon längſt in der Schrift vorgebildet waren, was an einzelnen Stellen auch direkt behauptet wird. Im übrigen beabſichtigt die ganze Erziehung, den Kadetten dadurch, daß ihnen Gelegenheit geboten wird, die großen Koryphäen im „Hauptquartier“ zu hören und ſie „kommandieren“ zu ſehen, und durch Übungen an dem hauptſtädtiſchen Pöbel den rechten Armeeſtil zu lehren, ſie nach jeder Beziehung für die Armeezwecke abzurichten, die etwa aus der Heimat noch mitgebrachte Neigung zur Selbſtſtändigkeit oder zu ſelbſtgenügſamem Grübeln zu brechen und ſie zu blindlings gehorchenden, dem General mit Leib und Seele ergebenen, kampfesfreudigen Werkzeugen zu machen. Denn das Regiment des Generals iſt abſolutiſtiſcher als das des Papſtes oder eines Jeſuitengenerals. Wie das ganze Vermögen der Heilsarmee auf ſeinen Namen eingetragen iſt, er allein, ohne Rechenſchaft ablegen zu müſſen, darüber zu verfügen hat, ſo beſetzt er alle Chargen nach eigenem Gutdünken, entſcheidet über Heiraten oder Nichtheiraten (vgl. die Beſtimmungen in meiner Heilsarmee S. 129 f.), dirigiert, ohne daß ein Widerſpruch oder eine Vorſtellung dagegen geſtattet iſt, ſeine Offiziere über Länder und Meere, verſetzt ſie oder entläßt ſie ganz nach ſeinem Belieben. Diejenigen, die nach ihrer Ausbildung in den Kadettenanſtalten „des Felddienſtes“ oder „Evangeliſtendienſtes“ für würdig erachtet werden, geraten dadurch in die größte Abhängigkeit. Ihren bürgerlichen Beruf, ihre Arbeit haben ſie aufzugeben; aber durch den Eintritt in den Dienſt der Armee erlangen ſie nicht die geringſten materiellen Rechte, denn bevor ſie eine Stelle antreten, müſſen ſie einen Revers ausſtellen, daß ſie keine geſetzlichen Anſprüche an das Hauptquartier oder an irgend eine Autorität in der Armee in Bezug auf Gehalt und Belohnung haben. Und auch das geringe, kaum für die allernotwendigſten Lebensbedürfniſſe genügende wöchentliche Einkommen (vgl. ebenda S. 129) iſt keineswegs geſichert, da erſt alle anderen lediglich aus Kollekten zu beſtreitenden Bedürfniſſe befriedigt ſein müſſen, ehe an Gehalt für den Offizier zu denken iſt, und er für den Fall, daß er keinen Erfolg aufzuweiſen hat, nach einer gewiſſen Verſuchszeit ſeine Anſtellung verliert.

Wie nun Erfolge zu erzielen ſind, welche Maßnahmen ergriffen werden müſſen, um denjenigen das Evangelium zu bringen, die davon nichts wiſſen wollen, das lehren des Generals Orders and Regulations vom Jahre 1878, denen 1886 die noch für die Öffentlichkeit geſchriebenen über 600 Seiten ſtarken Orders and Regulations for Field officers of the Salvation Army an die Seite getreten ſind. (Über das Verhältnis der beiden Ausgaben zu einander vgl. m. Heilsarmee S. 131). Das erſtere, obwohl neuerdings aus der Öffentlichkeit zurückgezogene, keineswegs aber außer Giltigkeit geſetzte Buch, das eigentliche Brevier der Heilsſoldaten, giebt unter Heranziehung aller nur denkbaren Möglichkeiten eine äußerſt ſchlaue, allerwegen an jeſuitiſche Maßnahmen erinnernde Anleitung zur Ausbreitung der Armee, welche die Menſchenkenntnis und das ſeltene Organiſationstalent des Generals im hellſten Lichte zeigt. Es kann in dieſem Artikel nur auf die wichtigſten Punkte hingewieſen werden.

Es iſt ſchon erwähnt worden, daß es weſentlich zwei Gedanken ſind, welche die Methode der Heilsarmee bedingen. Es ſollen und müſſen alle bekehrt werden und zweitens, da die Meiſten nicht bekehrt werden wollen, ſo müſſen ſie dazu gezwungen werden; weil dies aber mit offener Gewalt nicht angeht, ſo bedarf es der — Liſt. Kaum irgendwo wird die pia fraus ſo prinzipiell geübt und gelehrt als in der Heilsarmee. Die ganze Bekehrungsmethode läuft ſchließlich auf eine Art Überliſten hinaus, indem man unter Eingehen auf die Neigungen oder wenigſtens Abneigungen des Sünders endlich durch Einwirken moraliſcher Gewalt ihn dahin bringt, wohin man ihn haben will.

Das gilt bezüglich der einzelnen wie ganzer Ortſchaften, welche die Segnungen der Heilsarmee erfahren ſollen. Soll eine Stadt erobert werden, ſo wird vorher eine, man möchte ſagen auf alles und jedes ſich beziehende Rekognoszierung unternommen, wobei es

hauptſächlich darauf ankommt, den Charakter der Leute und die Möglichkeit des materiellen Beſtandes der Armee feſtzuſtellen. Je roher die Bevölkerung iſt, je mehr Trunkenbolde, Flucher und Raufer in einer Stadt ſind, ein deſto geeigneteres Angriffsobjekt iſt ſie für die Heilsarmee. Wohlſtand unter den gewerbetreibenden Klaſſen läßt darauf rechnen, daß das neu zu errichtende Korps ſich wird ſelbſt erhalten können. Andererſeits gilt eine Geſchäftsſtockung für ſehr vorteilhaft: „Leute, die in Not ſind und nicht wiſſen, was ſie mit ihrer Zeit machen ſollen, ſind wahrſcheinlich zu überrumpeln", die beſten Erfolge verſpricht es aber, wenn eine Stadt geiſtlich tot iſt. Sie wird am erſten einem geiſtlichen Anſturm erliegen. Wie dies und anderes zu erkunden, wie die einzelnen Leute je nach ihrem Stand, ihrer Thätigkeit, unter Betonung bald dieſes, bald jenes Punktes auch unter Anwendungen größerer oder kleinerer Unwahrheiten zu behandeln ſind, um ſie für die Armeeſache zu intereſſieren, — denn beim Beginn muß man ſich doch der Mithilfe einiger „guter Chriſten" verſichern, von denen man ſpäter nichts wiſſen will, es wird ſogar geboten, ſich in der Kirche zu zeigen, um einen guten Eindruck zu machen, während die Heilsarmee ſonſt die Ihrigen von jeder Verbindung mit der Kirche fern zu halten ſucht — dafür und für anderes mehr giebt der General die ſchlaueſten und eingehendſten Vorſchriften (Orders and regulations S. 33 ff., Th. Kolde Heilsarmee S. 32 ff.). Scheint der Erfolg geſichert, ſo beginnt der Kampf. Die Heilsſoldaten marſchieren mit Fahnen, Muſik und Geſang durch die Straßen. Einige Zeit vorher ſchon verkünden Anſchlagzettel, Zeitungsannoncen, Zettel, die den Leuten auf der Straße in die Hand gedrückt werden, Sandwichmänner, die mit großen den Anſchlag enthaltenen Tafeln auf Bruſt und Rücken die Straßen langſamen Schrttes einherſchreiten, Annoncenwagen ꝛc. das bevorſtehende Ereignis an. In der Gewandtheit der Reklame dürfte die Heilsarmee die gewiegteſten Männer der engliſchen und amerikaniſchen Handelswelt überflügeln, und es iſt eine der wichtigſten Aufgaben der Heilsſoldaten, ſtets neue Formen der Bekanntmachungen zu finden, deren Inhalt freilich oft auf alles andere eher als auf eine religiöſe Geſellſchaft ſchließen laſſen würde. Da heißt es z. B. „Prozeſſion von Weibern angeführt", „Meetings im Freien bei jedem Wetter", „Großer Angriff mit aufgeflanztem Bajonett", „Frühere Raufbolde als Prieſter", „Großes Bombardement" ꝛc. In Lichfield wurde angekündigt, daß ein Hauptmann auf dem Kopfe ſtehend die Bibel erklären würde. Im Jahre 1884 war die Ankündigung von Gebetsheilungen ſehr beliebt, von denen man aber wieder abgekommen iſt. Im übrigen ſchreckt man vor den gewagteſten Ausdrücken nicht zurück, denn ſie haben Erfolg, erregen die Aufmerkſamkeit und bringen die Leute in die Verſammlungen, und es iſt Thatſache, daß damit ſchon viel gewonnen iſt, denn dieſe Gottesdienſte üben in der That nicht nur auf den engliſchen Pöbel ſondern ſogar auf deutſche Chriſten wegen des nervenerregenden Schauſpiels, das ſie bieten, eine große Anziehungskraft aus.

Von Gottesdienſten im eigentlichen oder auch nur traditionellen Sinne kann freilich nicht die Rede ſein. Wie Kirchen oder Verſammlungsorte, die daran erinnern könnten, verſchmäht werden, weil die Unchriſten, die man gewinnen will, eine Abneigung dagegen haben, ſo auch alles das, was ein kirchlich-gottesdienſtliches Gepräge haben könnte. Nicht gegenſeitige Erbauung oder der Preis Gottes iſt die Tendenz dieſer Gottesdienſte, ſondern die religiöſe Erregung, die bei den Unbekehrten zur Bekehrung, bei den Bekehrten zur Erlangung größerer Heiligkeit führen ſoll. Ein Schauſpiel wird der Menge verſprochen und ein ſolches wird ihr gewährt. Allenthalben in den ſonſt ſehr verſchiedenartigen Verſammlungsräumen erhebt ſich im Hintergrunde eine Bühne, die ſo hoch iſt, daß die auf derſelben agierenden Perſonen, bei kleineren Korps ſo ziemlich ſämtliche Heilsſoldaten, bei größeren die Offiziere oder der Stab und die Muſikbande, bequem von allen Punkten des Saales geſehen werden können und die leitenden Offiziere ſelbſt womöglich den ganzen Raum zu überblicken vermögen. Kein Altar, kein Pult, keine Kanzel iſt zu ſehen. Sogleich der Geſang, mit dem gewöhnlich begonnen wird, hat ein ganz unkirchliches Gepräge Damit ſich die Leute ſofort zu Hauſe fühlen, ſind die Melodien der meiſt kurzen, in der vulgärſten Sprache abgefaßten Geſänge Volksliedern entlehnt, oft ſogar den gemeinſten Gaſſenhauern, und das hat den Erfolg, daß die Menge die ihr vorgeſagte kurze Strophe ſogleich mitſingt oder wenigſtens in den Chor einfällt, der niemals bei einem Armeeliede fehlen ſoll. Und je länger, deſto ſchneller, ſtürmiſcher und ſchreiender wird der Geſang. Da klatſcht man die Hände, ſchnellt von den Sitzen auf, ſchwingt die Taſchentücher, ſtampft mit den Füßen, wodurch nicht ſelten ein Höllenlärm entſteht. Das erkennt man zwar an, aber man nennt dieſen Mark und Bein erſchütternden Geſang, in dem der General einen der ſtärkſten Angriffe gegen den Satan ſieht, a joyful noise unto the Lord, einen

fröhlichen Lärm in dem Herrn, und ein hervorragender Schriftſteller der Heilsarmee erklärt es für unmöglich, Leuten, die gewohnt ſind, wenn ſie fröhlich ſingen, in ſchreiendem Geſang ihrer Fröhlichkeit Ausdruck zu geben, dies abzugewöhnen, aber auch für unpraktiſch, denn, ſchreibt er, wenn die Leute den Geſchmack an dieſer Art des Geſanges verlieren, dann verlieren ſie den Geſchmack am Geſang überhaupt, und an lebendiger, glücklicher, mächtiger Religion zugleich. Frau Booth rechtfertigt ihn unter Hinweis auf Heſ 37, 8, wo es nach der engliſchen Überſetzung heißt: Da ward ein Lärmen und ſiehe ein Schütteln, und ſetzt hinzu: „Man ſieht, wo eine Auferſtehung vor ſich geht, da iſt ein Lärm"; Gott ſelbſt kann keine Auferſtehung vor ſich gehen laſſen, ohne einen Lärm (Salvation War 1882, S. 82). — Mit dem Geſange wechſeln himmelſtürmende Gebete, in welche die zum Teil konvulſiviſch erregten oder ſich auf den Knieen windenden Heilsſoldaten, wie die von der Macht des Gebetes fortgeriſſenen Unbekehrten, ihr Seufzen und Amen hineintönen laſſen; Vorleſungen von Bibelworten, kurze Anſprachen (Adresses), mit kräftigen Aufforderungen zur Buße, zur ſofortigen Buße und der ſinnlichſten Ausmalung des Verderbens wie der Seligkeit, das alles aber in der vulgärſten Sprache, unter Einſtreuung von allerlei Anekdoten und luſtigen Späſſen, beſonders in Bezug auf den Kampf mit den verſchiedenen Teufeln, offenbar in der Tendenz, ja keinen Kirchenſtil aufkommen zu laſſen: und „Alles nur nicht langweilig" iſt einer der Hauptgeſichtspunkte bei der Einrichtung ihrer Verſammlungen. Das erſte Erfordernis iſt, daß alles, was geſchieht, intereſſant und anziehend iſt, erſt in zweiter Linie, daß es auch religiös iſt. Darüber ſpricht ſich Booth mit dankenswerter Offenheit in ſeinen Doctrines and disciplines, Sect. 32 qu. 3. aus. „Und was wird die Maßnahmen anziehend machen? Sie müſſen lebendig ſein. Es gibt nichts, was man an die Stelle des Lebens ſetzen kann. „„Ein lebendiger Hund iſt beſſer als ein toter Löwe."" alles wird vom Pöbel eher verziehen als Mattigkeit (dulness). Reſpektable und anſtändige Leute werden zum Teil gerne bezahlen, um eingeſchläfert zu werden, aber die Ungewaſchenen und Unraſierten werden ſich bald davon machen und nicht wiederkommen, wenn ihnen nicht eine ſtete Abwechſelung in der Vorſtellung zugeſichert wird". Von großer Wichtigkeit dafür ſind die Zeugniſſe oder Erfahrungen (Experiences), die einen Hauptbeſtandteil der gottesdienſtlichen Verſammlungen ausmachen. Es ſind kurze Selbſtbekenntniſſe, in denen die Bekehrten mit großer Offenheit in oft ſehr draſtiſcher Weiſe von ihrem früheren Sündenleben und ihrer jetzigen Seligkeit und Heiligkeit erzählen. Obwohl hier natürlich viel Wiederholungen vorkommen, ſcheinen ſie auf jene Volksſchichten, auf die es die Heilsarmee abgeſehen hat, einen nicht geringen Eindruck zu machen, zumal, was nicht ſelten iſt, der Sprechende einen Unbekehrten, den er im Zuhörerkreiſe ſieht, anſpricht und ihn als Zeugen für ſeine frühere Laſterhaftigkeit aufruft. Es kommt auch (in England wenigſtens) vor, daß einer in den mit Kot beſchmutzten Lumpen, in denen ihn ſeinerzeit die Heilsarmee auf der Straße aufgeleſen, auftritt, um daran den großen Umſchwung in ſeinen äußerlichen Lebensverhältniſſen ſeit ſeiner Zugehörigkeit zur Armee zu demonſtrieren. Aber alle dieſe Dinge ſcheinen oft nicht genügend, um das Publikum, wenn nicht zu unterhalten, ſo doch feſtzuhalten. Man bedient ſich darum auch auffallender Koſtüme und Verkleidungen. Da treten die Hallelujamädchen als Zigeunerinnen auf und erregen mit ihren Tamburins natürlich noch mehr Aufmerkſamkeit als ſonſt. Kurz, alles und jedes iſt darauf berechnet, die Leute feſtzuhalten, ſie zu erregen und ſie kaum zur Beſinnung über das kommen zu laſſen, was man mit ihnen vorhat. Dazu gehört auch die Schnelligkeit, mit der ſich alles abſpielt, ein Bild das andere auf der Bühne verdrängt. Als das Höchſte, was darin erreicht wurde, wird berichtet: „Sechsundſechzig Männer und Frauen ſprachen, wir ſangen zehnmal, ein Mann bekam die Krämpfe, eine Frau wurde ohnmächtig, der Segen wurde erteilt, alles in 67 Minuten, und wir gingen heim und prieſen Gott." Gegen Ende einer Verſammlung, nachdem die nie fehlende Kollekte erhoben, werden des „Kommandierenden" Mahnungen an die Sünder, endlich Buße zu thun, d. h. hier konkret, hervorzutreten und ſich an der Bußbank niederzuwerfen, immer dringender: „das Netz wird eingezogen". In der Regel finden ſich auch ſolche Sünder, die unter dem Eindruck jener unmittelbaren Bußpredigt und des eigenen materiellen Elends im Vergleiche mit der ſo offen zur Schau getragenen jauchzenden Fröhlichkeit der Erlöſten zur Bußbank hinwandern, woſelbſt ſie alsbald von Heilsſoldaten empfangen werden, die ihnen beten helfen, bis ſie das Gefühl, erlöſt zu ſein (to be saved), in ſich verſpüren. Indeſſen wartet man nicht bloß, bis ſie von ſelbſt kommen. Es gehört zu den Obliegenheiten des Kommandierenden, mit ſeinen Offizieren die einzelnen in der Verſammlung zu beobachten. Wird bei irgend einem eine gewiſſe Bewegung bemerkt, ſo wird ſogleich einer der Soldaten zu ihm geſandt, die Männer zu den Männern, die Weiber zu den Weibern;

man ſpricht auf ihn ein, legt liebevoll den Arm um ihn und läßt ihn, wenn er irgendwie auf ihre Rede eingeht, nicht los, bis man ihn weich gemacht hat und den „Gefangenen" vor ſich her auf die Bußbank führen kann, um ihn in den Brunnen (des Blutes) zu ſtoßen (push him into the fountain). Mit ſolchen Scenen, unter Abgebung von „Salven" aus Freude über jeden Erlöſten, d. h. lautem Halleluja und Gloriarufen ſchließen in der Regel dieſe Verſammlungen, die im großen und ganzen nach dem Mitgeteilten verlaufen, aber doch großer Variationen fähig ſind. Aber dieſe Zuſammenkünfte in geſchloſſenen Räumen (In-door-meetings) treten in ihrer Bedeutung faſt zurück gegen die „Exercitien" im Freien (die open-air-meetings). Wie es in einem beliebten Armeeliede heißt: „Auf der Straße, den Gaſſen, ja überall, Im Freien iſt unſere Kathedral", ſo ſoll, wie der General immer wieder einſchärft, auf die Straßenwirkſamkeit das größte Gewicht gelegt werden (Orders and Regul. 1886, p. 293). Will man die Verkommenen erreichen, muß man ſie dort aufſuchen, wo ſie zu finden ſind, auf der Straße, in den Schnapskneipen, oder an ſchlechten Orten. Und in dieſer Beziehung leiſten die Heilsſoldaten in denjenigen Ländern, wo man die Straßenpredigt erlaubt, Großes teils dadurch, daß ſie durch die Straßen ihre Lieder ſingend marſchieren, oder indem ſie, wo man einer Anzahl von Leuten begegnet, einen Ring bilden und in wenigen Minuten eine Art Gottesdienſt mit Singen, Anſprachen, Bekenntniſſen ꝛc. abhalten, teils durch unmittelbare Einwirkung auf die Unbekehrten, wo man ſie findet. Ohne ſich durch Schmähungen und Inſulte beunruhigen zu laſſen, unbekümmert um Wind und Wetter, ob Schnee liegt oder die Straße von Schmutz ſtarrt, knieen die wunderlichen Geſellen nieder, wie es die Vorſchrift gebietet, um für ihre Feinde zu beten und ſtürmiſche Ermahnungen zur Buße an ſie zu richten, mit beſonderer Vorliebe abends vor den Schnapskneipen, oder zur Zeit der Mittagspauſe an den Fabriken, an den Thüren der Gefängniſſe, um die entlaſſenen Strafgefangenen in Empfang zu nehmen u. ſ. w.

Ein beſonderes Objekt der Heilsarmee ſind die Kinder. Neben den Korps der Erwachſenen treten die Kinder-Korps, deren Organiſation ganz dieſelbe iſt, wie bei den übrigen, nur daß ſie von Erwachſenen geleitet werden, indem die Kinder nur Sergeanten und Korporale, aber nicht Leutnants und Hauptleute werden können. Wie die Erwachſenen müſſen alle die Tauſende, die dazu gehören, wie klein ſie auch ſind, an der Bußbank gekniet und dort bekehrt worden ſein, geben ſie in den Verſammlungen ihre Bekenntniſſe ab und durften früher, was jetzt wenigſtens abgeſchafft iſt, in ihr Organ, der Little Soldier, ihre Erfahrungen einſchicken (näheres darüber meine Heilarmee S. 167 ff. In jedem Lande exiſtiert ein meiſtens ſehr geſchickt redigiertes, ſpeziell für die Kinder beſtimmtes illuſtriertes billiges Blatt, The Young Soldier, der junge Soldat, Le jeune soldat u. ſ. w.), und die kaum zu überſehende Gefahr, wie viele Heuchler durch dieſes Treiben herangezogen werden, tritt für die Armee zurück gegen die Thatſache, daß dadurch ihre Zukunft geſichert wird und ihr immer neue Kämpfer entſtehen.

Als ſolchen hat ſich jeder zu betrachten, der von der Armee bekehrt wird. Noch während er an der Bußbank kniet, wird ihm auseinandergeſetzt, daß er fortan alle geiſtigen Getränke, Tabak und modiſche Kleidung aufzugeben habe. Name und Adreſſe werden in die Armeeliſte eingetragen. Er iſt der Armee verfallen und hat fortan ihre Farben zu tragen. Um den Abfall zu verhüten, der je mehr zu fürchten iſt, je ſchneller etwa die Bekehrung vor ſich gegangen, wird der Neubekehrte keinen Tag aus den Augen gelaſſen. Schon am nächſten Morgen wird entweder der Hauptmann ſelbſt, der täglich wenigſtens zwei Stunden zu Beſuchen verwenden muß, oder ein Sergeant zu ihm kommen, um nach den Zuſtand ſeiner Seele zu forſchen und ihn über ſeine Pflichten zu belehren. Sie beſtehen zunächſt darin, daß er jeden Abend zum Meeting kommen muß, nicht nur zu ſeiner Selbſtbewahrung, ſondern auch, um durch ſein Daſein bei den Verſammlungen und durch das Tragen der Uniform Zeugnis abzulegen, denn er iſt Soldat, er muß kämpfen. Und ſo bald als möglich wird er zu eigener Thätigkeit im Dienſte der Armee herangezogen, und alles, was ein Menſch iſt und hat und beſitzt, ſoll nur dazu dienen, den Krieg zu befördern (to promote the war). Das führt uns zur Lehre der Heilsarmee.

III. Die Lehre tritt bei der Heilsarmee wie bei allen engliſchen Sekten ſehr zurück. Wo ſie eigenes bietet, iſt ſie mehr oder minder ein dürftiger Verſuch ihres Stifters, der augenſcheinlich über ein ſehr geringes Maß theologiſcher Bildung verfügt, ſein Handeln zu begründen, im übrigen verficht ſie die äußerſten Konſequenzen wesleyaniſcher Lehrweiſe. W. Booth legt Wert darauf, keine neue Lehre aufzuſtellen und betont die Anerkenntnis der drei Symbole der Kirche und ſeine Abneigung gegen jede Art von

Aufklärung. „Das altmodiſche Evangelium, welches dem Menſchen ſagt, daß er durch und durch ſchlecht iſt und unter der Gewalt des Teufels, — das Evangelium vom gekreuzigten Heiland, welcher wirkliches (real) Blut vergoſſen hat, um die Menſchen von wirklicher Schuld, von der wirklichen Gefahr einer wirklichen Hölle zu erlöſen, und der wieder auferſtanden iſt, um wirkliche Vergebung dem wirklich Reuigen zu geben, eine wirkliche Befreiung von Schuld, Macht, Befleckung und der Thatſache der Sünde, für alle die ihm wirklich ein ganzes Herz hingeben und ihm vollkommen vertrauen — das iſt das Evangelium der Heilsarmee" (W. Booth in Contemporary Review 1882, Bd 42 S. 176). Was er davon ſeinen Heilsſoldaten reſp. denen, die Offiziere werden ſollen, in den Traininghomes zu lehren für gut findet, ergeben ſeine „Lehren und Disziplin der Heilsarmee", in welchem Büchlein in katechetiſcher Form die meiſten Termini der Dogmatik behandelt werden. Das Erlöſungswerk kommt — um das Wichtigſte hervorzuheben — zur Erfüllung durch Leben, Leiden und Tod Jeſu Chriſti und durch den hl. Geiſt, der direkt an der Welt arbeitet und durch eine Armee von Menſchen wirkt, welche in dem Blute Jeſu Chriſti von ihren Sünden gewaſchen ſind. Die Verſöhnung, welche den Weg bezeichnet, den Jeſus öffnete, um Gottheit und Menſchheit wieder zu vereinigen und in eins zu ſetzen (made one again. The word [Atonement] signifies At — one — ment —), bezieht ſich nicht auf irgend welche Erwählte, ſondern auf alle Menſchen. Obwohl ſchon vorher wirkſam, indem er die Folgen des Todes Chriſti für die altteſtamentlichen Frommen antizipierte, wurde der hl. Geiſt in beſonderem Maße am Pfingſtfeſt ausgegoſſen. „Der Tag der Pfingſten war für die Apoſtel und die erſten Jünger, was manche Nachtverſammlungen oder Spezialmeetings für die Heilsarmeeleute heutzutage — eine ſpezielle Begabung zu dem ihnen obliegenden Werke". Das Werk des heiligen Geiſtes iſt notwendig, weil die Menſchen nicht nur verdammte Sünder ſind, ſondern hartnäckige Rebellen, die unterworfen werden ſollen, was der hl. Geiſt durch Erweckung von Männern und Frauen, die für Gott kämpfen, erreicht. Er ſpricht unmittelbar in die Herzen der Sünder, nicht durch die Predigt oder durch Bücher.

Die Vorausſetzungen der ſubjektiven Erlöſung (Salvation) ſind wahre Buße, die den ernſten Willen, die Sünde zu laſſen, in ſich ſchließt, und der ſpezielle Glaube, daß Jeſu Tod die Verſöhnung für meine Sünde iſt und meine Sünde jetzt in dem Momente meines Kommens zu ihm abwäſcht. Die Rechtfertigung, richtiger Gerechtmachung, beſteht in den zuſammenfallenden Akten der Sündenvergebung und der Bekehrung, oder derjenigen Veränderung, welche Gott in einem Menſchen bewirkt, wenn er ihn von der Macht der Sünde und der Liebe zu ihr befreit und ihn umwendet (turns him round), Gott und Heiligkeit und heilige Leute zu lieben. Dies beides zuſammen iſt identiſch mit Salvation oder to be saved (der deutſche Ausdruck „erlöſt", entſpricht demnach nicht ganz, offiziell wird saved in Deutſchland mit „gerettet" wieder gegeben), und gehört dazu nicht nur, daß man ſich des Zeitpunktes des Eintretens der Erlöſung bewußt wird, daß dieſelbe an der Bußbank erreicht wird (meine Heilsarmee S. 81 f.), ſondern vor allem, daß man ſie im Herzen fühlt. Hat jemand dieſes beſeligende Gefühl nicht, ſo iſt er nicht „richtig erlöſt" (properly saved). Aber auch wenn er dies iſt, iſt doch nur eine Befreiung von der Macht der Sünde gegeben, ohne daß ihr Vorhandenſein in der Seele ausgeſchloſſen wäre, das Ziel iſt aber, völlig erlöſt zu ſein (fully saved), was durch Heiligung erreicht wird, wobei gegen die lutheriſche Rechtfertigungslehre polemiſiert, aber auch zugleich die Unterſtellung, eine sinless perfection zu lehren, zurückgewieſen wird, was nur dadurch möglich iſt, daß Booth ſie mit dem Zuſtand vor dem Fall indentifiziert. Aber „diejenigen, welche ein Leben ganz ohne Sünde leugnen, verſchließen ſich gegen die Wahrheit, und wenn ſie entgegnen, noch keinen Heiligen geſehen zu haben, ſo iſt dies doch nur ein Beweis dafür, daß ſie ihre Geſellſchaft nicht unter den Heiligen geſucht haben". Die Heiligung oder „die Loslöſung der Seele von der Sünde und die Hingabe des ganzen Seins in den Willen und den Dienſt Gottes" kommt zu ſtande 1. durch Entſagung (renunciation) oder Aufgabe alles deſſen, über deſſen Wert man zweifelhaft iſt (doubtful things, Rö 14, 23, Tabakrauchen, wogegen ſchon Jeſ 52, 11; 2 Ko 6, 17. 18, geiſtige Getränke, modiſche Kleidung), 2. durch vollſtändige Hingabe an die eine große Aufgabe, das Königtum Gottes wieder aufzurichten, mit eventueller Verzichtleiſtung auf Hab und Gut im Intereſſe des Krieges, der Bekehrung, worin allein die Sphäre der guten Werke zu ſuchen iſt; 3. endlich durch den ſpeziellen Glauben, daß die Erfüllung der genannten Bedingungen der Entſagung und Selbſtaufopferung die ſofortige Reinigung von aller Sünde durch das Blut Jeſu Chriſti zur Folge hat: „iſt das Opfer auf den Altar gebracht, ſo wird das Feuer ſicherlich kommen" woraus der weſentlich römiſche Standpunkt in dieſer Frage

zur Genüge erhellt (It is important that the soul should apprehend that it is God that saves — that consecration and faith are the conditions on which God's saving, sanctifying grace is given. Sect. 18, 4). Als Früchte der Heiligung oder Heiligkeit zählt dann der Armeekatechismus siebzehn Punkte auf, z. B. „da ist in der Regel ein gut Teil Freude, da oft Perioden himmlischen Entzückens", „in der Regel ein vollständiger Sieg über jede sündliche Neigung, Leidenschaft oder Gewohnheit, die früher die Ursache der Sünde waren, und gewöhnlich eine vollkommene Befreiung von der Neigung selbst". Da findet sich u. a. bei den Heilssoldaten „die größte Willigkeit, um Christi willen sich allen Armeeeinrichtungen anzupassen", und bei den Offizieren, „alle Befehle und Instruktionen ohne Murren und Zagen auszuführen". Ihr ganzes Leben, das öffentliche wie das private, beweist, daß sie in Wahrheit allein für Gott leben, all ihr Thun darauf abzielt, jeden um sie herum näher zu Gott zu bringen und sich für ihn selbst zu opfern: — die höchste Frucht der Heiligung, der höchste Grad der Heiligkeit ist also aufopfernde Unterordnung unter den Willen der Oberen zum Zwecke der Bekehrung.

Vom Abendmahl wird gelehrt: „Falls eine solche Einrichtung den Glauben unserer Soldaten befördert, empfehlen wir ihre Annahme", es ist indessen als unnötig thatsächlich abgeschafft. Noch entschiedener erklärt sich die Armee gegen die Taufe: sie ist eine Ceremonie der ersten Christen, die wie manche andere jüdische Sitte keineswegs für uns bindend ist. „Die Armee betrachtet nur eine Taufe als wesentlich zum Heil, das ist die Taufe des heiligen Geistes". An Stelle der Taufhandlung setzt sie einen Akt der Darstellung der Kinder (Giving Children to God), bei welcher Gelegenheit die Eltern sich verpflichten, die Kinder zum Dienst in der Armee erziehen zu wollen (vgl. das Ritual in m. Heilsarmee S. 187). Eine ähnliche Verpflichtung müssen die Nupturienten eingehen, wobei sie auch feierlich zu erklären haben: „daß wir diese Ehe nicht eingehen nur zu unserem eigenen Gefallen, sondern im Glauben, durch sie geschickt zu werden, Gott besser zu dienen und zu gefallen, und im Interesse der Heilsarmee zu arbeiten ꝛc." (And this I declare, upon my honour(!) as a true Soldier of Jesus Christ, heißt es weiter unten). In dem betreffenden Ritual (vgl. ebenda S. 188), das sich bei den Hauptfragen an das Common prayerbook anschließt, fehlt charakteristischerweise das Versprechen des Gehorsams von seiten der Frau, ohne Zweifel deshalb, weil die Frau eventuell einen höheren Rang in der Armee einnehmen kann als der Mann. Der Verteidigung der Weiberpredigt widmet der Katechismus ein eigenes Kapitel und versucht sogar einen Schriftbeweis dafür, noch eingehender handelt davon Frau Booth in ihrer Schrift (Female ministry, or Woman's right to preach the Gospel, 31 Seiten). Nach Ri 4, 4. 10 f.; 2 Kg 22, 14—20 war es den Frauen sogar erlaubt, „Generäle zu sein". Weibliche Offiziere wurden nach Mt 28, 9 f. mit der Auferstehungsbotschaft betraut. Außerdem werden Joel 8, 1 (welche Stelle überhaupt auf die Heilsarmee geht) und Ga 3, 28 herangezogen und Phi 4, 3; Rö 16, 3; 14, 12 als Beweis für die Übung weiblicher Predigt in der apostolischen Zeit angeführt, aber auch die besondere Befähigung des Weibes, das für Kanzel und Tribüne in besonderer Weise von der Natur ausgestattet zu sein scheine, wird allen Ernstes behauptet; schließlich ist es aber doch der große Erfolg, der das Recht der Frauenpredigt beweist, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Armee ihre große Verbreitung zu nicht geringem Teile der Beredsamkeit der hochbedeutenden (ihren Mann bei weitem überragenden) Frau Booth und dem weiblichen Soldatentum verdankt.

Auf die Frage: was geschieht mit dem Heilssoldaten nach dem Tode? lautet die Antwort: wenn er treu gegen Gott und die Armee ist, stirbt er wie ein Held in vollem Triumph, umringt von seiner bekehrten Familie und teilnehmenden Kameraden, unterstützt durch seinen erhöhten Erlöser. Seine Kameraden geben ihm ein triumphirendes Grabgeleite (jede Art von Trauer ist verboten); die Geschichte seines heiligen Lebens und seligen Todes spornt sie an, den Kampf noch tollkühner (more desperately) fortzusetzen und bringt eine Menge von Seelen dazu, sich Gott hinzugeben. Sein erhöhter (glorified) Geist betritt den Himmel in demselben Moment, in welchem er den Leib verläßt, und wird von Gott und den blutgewaschenen (blood washed) Soldaten, mit denen er hienieden gekämpft hat, bewillkommt. Im Himmel wird er ohne Zweifel in einem Dienste des Königs beschäftigt, für den ihn seine militärische Erziehung besonders qualifiziert hat" (for which his military training on earth has specially qualified him). Solche Äußerungen, zu denen die Begräbnisceremonien, die möglichst zur Reklame ausgenützt werden (ebenda S. 193), ergänzend hinzutreten, müssen bei dem ungebildeten Heilssoldaten die allersinnlichste Vorstellung erwecken. Hölle ist für die Heilssoldaten ein brennender See

voll Schwefel, und Himmel der Ort, wo man weiße Kleider und goldene Kronen trägt, und die Religion überhaupt dürfte bei vielen Mitgliedern, ja vielleicht bei den meisten, in nichts anderem bestehen, als in der Aufgabe des Tabakrauchens und Trinkens, der Annahme der Uniform und dem Gehorsam gegen den General. Und daß der Grad christlicher Erkenntnis bei den Heilssoldaten, wenigstens in England und noch mehr in Indien und Australien im Durchschnitt ein sehr niedriger ist, zeigen die Reden der Heilssoldaten und ihre Bekenntnisse im War Cry zur Genüge. Und wenn man die ins Unendliche wachsende Armeepoesie betrachtet — jede Nummer des War Cry und der entsprechenden Armee-Organe in den übrigen von der Armee „besetzten" Länder bringt neue Lieder, die beim nächsten Meeting alsbald gesungen werden, — so möchte man der Armeeleitung die Tendenz zuschreiben, die christliche Erkenntnis ihrer Untergebenen auch auf möglichst niedriger Stufe zu erhalten, und Frau Booth wird nicht müde zu erklären, daß alle Lehren gleichgiltig sind: der Geist ist es und wiederum der Geist, der allem den Wert verleiht. Von diesem enthusiastischen Standpunkte aus erklärt sich auch der weitgehende Synkretismus, nach welchem die Armee Römer, Muhammedaner, Buddhisten und Heiden aller Art in ihre Reihen aufnimmt, wenn sie nur das Gefühl der inneren Beseeligung an der Bußbank erhalten zu haben behaupten und sich den Armeegesetzen unterordnen, wie denn auch der General in seinen neu erschienenen Verordnungen jede Diskussion über Glaubensunterschiede im Verkehr mit Muhammedanern, Heiden und Juden untersagt.

Inwieweit der Heilsarmee nach alledem noch der Name einer christlichen Gemeinschaft zukommt, wird unschwer zu erkennen sein. Sie vertritt ein Pseudochristentum, welches bei weiterer Ausbreitung und bei der sich immer mehr steigernden synkretistischen Tendenz zu einer neuen Religion führen muß, wenn sie nicht, wofür direkte Anzeichen allerdings bis jetzt fehlen, nach dem Vorgange früherer enthusiastischer Erscheinungen ihre Thätigkeit auf das politische Gebiet hinüberspielt oder was nach der letzten Entwicklungsphase näher liegt, ein zukünftiger Führer sie ganz in die socialistische Richtung hinüberleitet. Dabei darf nicht verkannt werden, daß die Heilsarmee sich namentlich in England große Verdienste erworben hat, indem sie Hunderttausende durch ihre stramme Disziplin zu ordentlichen und brauchbaren Menschen gemacht und ihnen den Trunk abgewöhnt hat, gewiß für ein Land, welches darin allein, und zwar mit Recht die Rettung von sicherem Niedergang sieht, eine Thatsache von großer Bedeutung — aber noch kein Christentum.

Was die Zukunft der Armee anlangt, so gilt ihr gleichmäßiger Fortbestand dadurch als gesichert, daß der General seinen Nachfolger selbst zu bestimmen hat, wozu wahrscheinlich der älteste von den neun Kindern (vier Söhne und fünf Töchter), die fast alle höhere Chargen in der Armee bekleiden, W. Bramwell Booth, jetzt Chef des Generalstabs, bereits testamentarisch bestimmt worden ist.

Endlich ist noch zu erwähnen, daß im Jahre 1896 der zweite Sohn des Generals, Ballington Booth, der lange Zeit in den Vereinigten Staaten „kommandierte", von seinem Vater abfiel, und eine neue Gemeinschaft „Volunteers of America" bildete, welche die Monroe doctrine auch auf die religiösen Verhältnisse überträgt und jede Beeinflussung durch außeramerikanische Gewalten, Einrichtungen und Gewohnheiten ablehnt. Sie hat in erheblich größerer Anlehnung an kirchliche Lehre und Praxis aber doch nach denselben methodistischen Prizipien eine neue Evangelisationsarbeit begonnen, der Heilsarmee aber nur sehr wenig Konkurrenz gemacht (näheres darüber meine Heilsarmee S. 133 ff.).

Theodor Kolde.

Heilsgewißheit s. Rechtfertigung.

Heilsordnung (Ordo salutis) ist ein Terminus technicus der protestantischen Dogmatik zur Bezeichnung der Stufenfolge der Wirkungen des heil. Geistes behufs Aneignung des Heils. — An Litteratur sehe man außer den Dogmengeschichten und Dogmatiken, Schmid, Die Dogmatik der evang.-luth. Kirche, 7. Aufl. 1893, S. 294 ff.; Heppe, Die Dogmatik der ev.-ref. Kirche 1861, S. 367 ff.; Gaß, Gesch. der prot. Theol. I, 362 ff. 447 ff.; die Abhandlungen von Palmer: Ueber die dogmatische Konstruktion der Lehre von der Aneignung des Heils und der Heilsordnung in Pelts Theol. Mitarbeiten 1843 H. 4, sowie Schröder, Lehre von der Heilsordnung in den ThStK 1857, H. 3, ferner H. Schultz, Der Ordo salutis in der Dogmatik in den ThStK 1899, H. 3, S. 350 ff.; Gennrich, Studien zur paulin. Heilsordnung in ThStK 1898, H. 3, sowie E. Wacker, Die Heilsordnung, Gütersloh 1898.

1. Spener spricht gelegentlich von Rechtfertigung und Reinigung „wie sie in göttlicher ordnung beysammen sind" (Glaubenslehre, Frankfurt 1710, S. 1055). Aber der

Titel Ordo salutis findet ſich, ſo weit ich ſehe, zuerſt bei Buddeus (Institutiones theol. dogmat. 1723 p. 40), Carpzov (Theol. revelata II, [1739] p. 659), Wyttenbach (Compend. theol. dogmat. et eth. 1754, § 425. 443: catena salutis Rom. 8, 30), Stapfer (Grundlegung zur wahren Religion, VIII, 1751, S. 166. 174), Baumgarten (Ev. Glaubenslehre II, 675) u. ſ. w. Der durch dieſen Titel bezeichnete Gedankenſtoff iſt aber ein feſter Beſtandteil der älteren proteſtantiſchen Dogmatik. Dieſe Lehre iſt erſt durch den Proteſtantismus geprägt worden. In der mittelalterlichen Theologie ſucht man vergebens nach einem genaueren Analogon. Zwar wird von Glaube, Liebe, Hoffnung und den Tugenden in den Sentenzenkommentaren gehandelt, aber dieſe Begriffe werden entweder im Rahmen der Chriſtologie oder auch eines der Sakramente (beſ. der Buße) entwickelt, ohne daß das Abſehen auf die Erkenntnis der inneren Entwickelung des Chriſten gerichtet iſt. Als Analogon kann man höchſtens die Erörterungen über den Vorgang der Rechtfertigung anſehen (z. B. Thomas, Summ. theol. I. II quaest. 113 art. 3 ff. vgl. Seeberg, Dogmengeſch. II, 103 f.), ſowie die myſtiſche Stufenleiter: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung. Indem nun der Proteſtantismus ſeinen Ausgang an der Kritik und Erſetzung der katholiſchen Begriffe der Reue, des Glaubens und der Werke nimmt und indem er als die Form des religiöſen Beſitzes den Glauben erkennt, gilt ſein Intereſſe von Anfang an der Entſtehung und Entfaltung der religiöſen Vorgänge im Chriſten. Allein weder Luther noch Melanchthon haben die dabei in Betracht kommenden Begriffe ſyſtematiſch gruppiert. Aber indem von Geſetz und Evangelium, Glauben, Buße, Wiedergeburt, Rechtfertigung, Werken gehandelt wird, wird das neue religiöſe Verſtändnis des geiſtlichen Entwickelungsganges dargelegt (ſ. Seeberg, Dogmengeſch. II, 229 ff. 236 ff. 244 ff. 345 ff.). Calvin hat in einer die urſprünglichen Intentionen Luthers trefflich wiedergebenden Darſtellung dieſe Gedanken in ſyſtematiſcher Folge vorgetragen, indem er zuerſt vom Glauben, ſodann von der Buße als der das ganze Leben des Chriſten umfaſſenden Wiedergeburt und Bekehrung, ferner von der Rechtfertigung und ſchließlich von der Erwählung handelt (Instit. rel. christ. III, vgl. Seeberg, Dogmengeſch. II, 391 ff.). Die kirchlichen Bekenntniſſe greifen über den hierdurch gekennzeichneten Gedankenkreis nicht hinaus. Durch Geſetz und Evangelium wird die poenitentia gewirkt, die contritio und fides in ſich faßt. Der Gläubige empfängt die Rechtfertigung und Sündenvergebung wie andererſeits ſein Glaube als Anfang des neuen vom Geiſt gewirkten Lebens ſich in guten Werken bewährt (z. B. Conf. Aug. A. 12 dazu C.F. sol. decl. A. 11 § 17 ff.: Gott will spiritu . . per verbum annuntiatum, auditione perceptum . . . in nobis efficacem esse et corda ad veram poenitentiam agendam inflectere et in vera fide conservare. — Omnes qui poenitentiam vere agunt et Christum vera fide amplectuntur, iustificare, in gratiam recipere et in filios et heredes vitae aeternae adoptare velit. — Et quod fide iustificatos in vera caritate sanctificare velit, dazu: inceptum promovere atque confirmare et ad finem usque conservare). Weſentlich dieſelbe Ordnung tritt uns auch bei den älteſten lutheriſchen Dogmatikern entgegen, z. B. bei Gerhard, der folgende Reihe herſtellt: Geſetz und Evangelium, Buße, Rechtfertigung durch den Glauben, gute Werke. Das ſtärkere ſyſtematiſche Intereſſe der ſpäteren Dogmatiker, verbunden mit dem Beſtreben die bibliſchen Begriffe möglichſt vollzählig in dem Syſtem unterzubringen bewirkte aber eine Umgeſtaltung dieſer Lehren. Die einzelnen Loci, die in Melanchthons Weiſe loſe aneinander gereiht waren, werden ſyſtematiſch unter einen Geſichtspunkt gerückt. So zuerſt Hülſemann, der die Begriffe ſo ordnet: Berufung, Bekehrung, Rechtfertigung, Erneuerung, Befeſtigung, Erhaltung, Einigung, Erwählung, Verherrlichung. Aber noch Calov hat im 10. Band ſeines Systema locor. theologic. den ſubjektiven Geſichtspunkt gewahrt. Er will die σωτηροποιΐα oder den modus salutis consequendae darſtellen. Unter dieſem Geſichtspunkt werden dann ſowohl Thaten des heil. Geiſtes als Zuſtände des Menſchen behandelt. Calov redet von vocatio, illuminatio, regeneratio, conversio, ſodann von iustificatio, fides iustificans, poenitentia, unio mystica, sanctificatio, glorificatio. Quenſtedt ſtellt den ganzen Prozeß unter den Geſichtspunkt: de gratia spiritus sancti applicatrice; die einzelnen Glieder ſind: vocatio, regeneratio, conversio, iustificatio, unio mystica, renovatio. Glaube und Werke werden nun aber von Quenſtedt aus dieſem Zuſammenhang losgelöſt, offenbar weil ſie mit jenen Geiſtwirkungen nicht koordiniert werden ſollen; er behandelt ſie unter dem Geſichtspunkt der Gnadenmittel, indem er Wort und Sakrament als den dotiſchen Gnadenmitteln folgen läßt die leptiſchen Gnadenmittel des Glaubens und der Werke. Dieſe Anordnung iſt im ganzen für die Späteren maßgebend geworden. Doch fehlte es auch nicht an Dogmatikern, die es

vorzogen bei dem alten einfachen Schema zu bleiben. So etwa Baier, der so anordnet, daß auf das Werk Christi die Abschnitte folgen: de fide in Christum, de regeneratione et conversione, de iustificatione, de renovatione et bonis operibus. Oder Buddeus: de fide in Christum, wobei regeneratio und conversio zur Sprache kommen, sodann: iustificatio, endlich sanctificatio et renovatio. Als späteres Beispiel der anderen Anordnung sei nur die Einteilung bei Hollaz namhaft gemacht: vocatio, illuminatio, conversio, regeneratio, iustificatio, unio mystica, renovatio, conservatio fidei et sanctitatis, glorificatio. Auch hier werden Glaube und Werke, sowie die poenitentia, an die Gnadenmittel angeheftet. — Die reformierten Dogmatiker haben den Stoff im ganzen ähnlich wie die Lutheraner geordnet, wiewohl sie vielfach einfacher und übersichtlicher sind. Die Dortrechter Canones leiten aus der Erwählung ab: die Sendung Christi, die Berufung, die Verleihung des Glaubens, die Rechtfertigung, Heiligung, Verherrlichung. Ich führe hier die Darstellung Heideggers als Beispiel an; Heidegger behandelt unter der Ökonomie des foedus gratiae: 1. die gratia vocationis, welche die regeneratio und den Glauben in den Erwählten wirkt; 2. die gratia iustificationis, aus der adoptio und libertas christiana folgen; 3. die gratia sanctificationis oder die fortdauernde Einwirkung Gottes auf den Christen: est enim regenerationis primae conservatio et continua quaedam progressio; sie wirkt die resipiscentia und die nova obedientia d. h. Buße und gute Werke. Diese Einteilung (vgl. schon Amesius in der Medulla theologiae 1627) ist der bei den Lutheranern üblichen überlegen durch ihre Einfachheit sowie durch die deutliche Unterordnung der religiösen Zustände unter die göttlichen Wirkungen.

Die Dogmatik des Pietismus und der Aufklärungszeit hat auch unser Lehrstück nicht gefördert, denn weder die erbaulichen noch die kritischen Bemerkungen, welche hier an das überkommene Lehrschema geschlossen wurden, bezeichnen einen Fortschritt der Erkenntnis (s. z. B. Freylingshausens „Grundlegung der Theologie" einer-, Wegscheiders Institutiones andererseits). — Wir wenden uns daher sofort der neueren Entwickelung zu. Sie beginnt mit Schleiermacher. Schleiermacher erklärt die Erlösung als die Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers, die Versöhnung als die Aufnahme in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit. Nun handelt es sich aber darum, welche Formen die Erlösung in der einzelnen Seele annimmt (s. Glaubenslehre II, §§ 106 ff.). Indem die Erlösung durch die Lebensgemeinschaft mit Christus das Gottesbewußtsein im Menschen zur Herrschaft bringt, setzt sie eine neue Persönlichkeit und indem sie dieses neue Leben in wachsender Stetigkeit fortbestehen läßt, erhält sie es. Jenes ist als Wiedergeburt, dies als Heiligung zu bezeichnen. Unter die beiden Gesichtspunkte der Wiedergeburt und Heiligung sind also die Begriffe des Ordo salutis zu stellen. Die Wiedergeburt als das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi befaßt in sich den Eintritt in ein neues Verhältnis des Menschen zu Gott, sowie die Begründung einer neuen Lebensform. Jenes bezeichnet man als Rechtfertigung, dies als Bekehrung: Die Bekehrung faßt in sich die Buße oder Reue, die durch die Anschauung der Vollkommenheit Christi gewirkt wird, sowie den Glauben als „das Aufnehmenwollen der Impulse Christi". Die Rechtfertigung aber besteht in der Erfahrung der Sündenvergebung und der Adoption. Die Rechtfertigung ist sachlich dasselbe wie die Bekehrung, nur daß das, was letztere als ein in einzelnen Willensregungen sich ergehendes Bewußtsein bezeichnet, in der Rechtfertigung als ruhendes Bewußtsein gedacht wird. Somit kommt die Buße zur Ruhe in der Sündenvergebung, der Glaube in der Kindschaft. Die Rechtfertigung soll also nicht als ein besonderer judicieller auf den einzelnen bezogener Akt Gottes gedacht werden, sondern es ist ein durch die Bekehrung vermittelter subjektiver Zustand. Als göttliche Deklaration kann sie angesehen werden, sofern der allgemeine in Christo offenbare göttliche Ratschluß der Erlösung von dem einzelnen, der in die Gemeinschaft Christi eintritt als eine, auf ihn gerichtete Deklaration empfunden wird. — Zum anderen handelt Schleiermacher von der Heiligung als dem „Trachten nach Heiligkeit". Ihr Ausgangspunkt ist die Wiedergeburt, besonders der Glaube, ihr Ziel die Annäherung an die Gleichheit mit Christo. In diesem Zusammenhang werden die guten Werke besprochen; sie folgen aus dem Glauben, indem dadurch, daß wir von Christo ergriffen wurden, in uns der Wille diese Vereinigung festzuhalten entsteht. Dieser Wille aber ist das Motiv guter Werke. Schleiermacher hat also die Titel des Ordo salutis durchweg als Vorgänge des christlichen Bewußtseins gedeutet. Die Einteilung Schleiermachers (Wiedergeburt, d. h. Bekehrung sowie Rechtfertigung, und Heiligung) hat in der neueren Dogmatik hier und da Nachfolge gefunden (Schweizer, C. J. Nitzsch, Pfleiderer). Im übrigen wird aber gewöhnlich der Begriffsapparat der alten

Dogmatik reproduziert, nicht ohne daß neue Kombinationen der Begriffe versucht werden. So hat Dorner von Buße, Bekehrung und Rechtfertigung, sowie von Berufung, Erleuchtung und Wiedergeburt (Glaube) gehandelt; Lipsius hat unter dem Gesichtspunkt der zueignenden Gnade die Berufung, sodann die Wirkung derselben als die Bekehrung oder innere Berufung (Erzeugung des Glaubens) und endlich den Gnadenstand (Rechtfertigung und Wiedergeburt) besprochen. F. Nitzsch will einteilen in die Berufung, welche Erleuchtung und Erweckung in sich begreift, die Rechtfertigung oder Sündenvergebung und die Wiedergeburt als Frucht letzterer samt der Bekehrung, schließlich die Heiligung (Lehrb. der ev. Dogm. § 60). Frank handelt von der Berufung, die die Wiedergeburt und Bekehrung wirkt, von der Rechtfertigung und dem Glauben, von der Erneuerung, den guten Werken und der unio mystica; Thomasius einfacher: Glaube, Rechtfertigung, neues Leben (die Berufung und Bekehrung wurden bei dem Wort behandelt), Luthardt (Die christl. Glaubenslehre, Leipzig 1898): Berufung, Bekehrung, Buße, Glaube, Rechtfertigung, Lebensgemeinschaft mit Gott, Heiligung. E. Wacker (Die Heilsordnung 1898) hat eine neue Anordnung versucht. Es handelt sich um „die Entstehung des bewußten seligmachenden Glaubens". Von diesem wie von dem was ihm vorangeht im geistlichen Leben und aus ihm folgt ist zu reden. Dabei ist auf allen Stufen eine aktive und passive, göttliche und menschliche Seite zu unterscheiden. So ergiebt sich denn folgende Ordnung: Berufung und Erweckung (vocatio activa et passiva), Erleuchtung und geistliche Erkenntnis (illuminatio activa et passiva), Bekehrung und Durchbruch der Buße und des Glaubens (conversio activa et passiva), Versiegelung und Heilsgewißheit (sigillatio activa et passiva), Erneuerung und Wandel im Gnadenstand (renovatio activa et passiva), Erhaltung im Glauben und christliche Beharrlichkeit (conservatio activa et passiva), Vollbereitung im Glauben und christliche Vollkommenheit (perfectio activa et passiva). Endlich hat H. Schultz soeben in der oben angeführten Abhandlung die Aufgabe dahin bestimmt, daß „der Glaube an die Wirkungen des h. Geistes, durch die er auf Grund des göttlichen Heilsrats, des Heilswerkes Christi und der in den Gnadenmitteln sich bethätigenden Kirche dem Menschen den persönlichen Besitz des Heils zueignet", festzustellen sei. Dieser Glaube richtet sich aber auf drei Sätze: 1. Der Christ glaubt, daß sein Heilsstand Werk des heiligen Geistes durch das Evangelium (vgl. Erleuchtung, Erweckung) ist, 2. daß der heilige Geist den Heilsstand durch Erweckung von Buße und Glauben bewirke, 3. daß der heil. Geist hierdurch die Wiedergeburt in dem Christen vollziehe, indem er a) „zur Teilnahme an Gottes Gnadenurteil über die Sünder in Christus geführt und ihm damit die Gewißheit persönlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott im Geist (Rechtfertigung, Unio mystica?) geschenkt hat" und indem er b) „zugleich zum Eingehen auf den in Christus offenbarten höchsten Zweck geführt" und für denselben befähigt hat (Bekehrung, Prinzip der Heiligung).

2. Diese geschichtliche Übersicht zeigt, daß zwar die von der altdogmatischen Arbeit geprägten Begriffe bis zur Stunde in Kraft stehen — das gilt auch vom Jugendunterricht und der Predigt —, daß aber hinsichtlich der Erklärung und Verbindung derselben die erheblichsten Schwankungen herrschen. Um so wichtiger wird es sein der Frage nachzugehen, ob etwa die hl. Schrift Anleitung bezüglich unseres Problemes giebt. Da ist zunächst zu sagen, daß ein Ordo salutis in dem Sinne der späteren Dogmatik in der Schrift nicht nachzuweisen ist. Stellen, die hierher gezogen werden könnten, sind 1 Ko 1, 30 (*σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις*), 1 Ko 6, 12 (*ἀπελούσασθε, ἡγιάσθητε, ἐδικαιώθητε*), Tit 3, 5ff. (*ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν . . . ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν*), Rö 8, 30 (*προέγνω, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν*). Nun ist es klar, daß an den zuerst angeführten Stellen nur die Fülle, nicht aber die Ordnung der Gnadenerweisungen zum Ausdruck kommen soll. Dagegen wird Rö 8, 30 allerdings eine logische Folge entwickelt, indem die zeitliche Verwirklichung des vorzeitlichen Ratschlusses in Berufung, Rechtfertigung und Verherrlichung sich vollzieht (vgl. Hofmann z. d. St., Gennrich a. a. O.). Indem aber die wichtigsten Begriffe, wie der Glaube, die Mitteilung des Geistes, diesem Schema nicht eingegliedert sind, ist es unvollständig geblieben. — Wir wollen nun weiter die biblischen Begriffe zusammenstellen, welche für das Problem, das uns beschäftigt, besonders wichtig sind, ohne daß wir hierbei ein geschichtliches Interesse befolgen. 1. Christus ruft die Sünder zur Buße und rettet sie (Mt 9, 13; 11, 28f.; 15, 7. 10; 19, 9f.). Durch sein Werk und den Eindruck seiner Person wirkt Christus die *μετάνοια* sowie den Glauben. Der Glaube ist eine Wirkung und Gabe Gottes (Jo 6, 29. 44. 65; Phi 1, 29). Der Glaube ist die überzeugungs-

volle Hinnahme und Aneignung Chriſti und der Gnadenoffenbarung (Jo 8, 24; 9, 35; 11, 27. 42; 14, 10f.; 16, 27. 30ff.; 20, 31; 1 Jo 5, 1. 5. 10; 1 Th 1, 6; AG 11, 1; Rö 4, 24f.; 10, 9; 1 Th 4. 14; AG 17, 11; 24, 14); daher Erkenntnis Gottes (Jo 6, 69; 14, 20f.; 4, 42 u. ö.) und Beſitz des ewigen Lebens (Jo 3, 15f. 36; 5, 24; 6, 40. 47; 10, 28; 11, 25; 17, 2. 3; 20, 31). Der Glaube iſt Vertrauen zu Gott (Ga 3, 6; Rö 4, 5. 17ff. 20f.; 6, 8; AG 18, 8; 19, 4) und Gehorſam gegen ihn (2 Th 1, 8; Rö 10, 16; vgl. AG 17, 5). Der Glaube bethätigt ſich in der Liebe (Ga 5, 6 ek. 1 Th 1, 3; AG 15, 9; Jo 15, 10; 14, 21ff.; 1 Jo 2, 9f.; 3, 14). Mit ihm zugleich ſchenkt Gott die *μετάνοια* (AG 10, 43; 17, 30; 20, 21; 26, 20; 11, 18). — 2. Indem der Glaube die Offenbarung Gottes in Chriſto ergreift, ſieht Gott den Gläubigen für gerecht an (z. B. Rö 4, 11. 13f.; 3, 28; 9, 30; 10, 3ff.; Eph 2, 8ff.; Phil 3, 9; AG 13, 38f.). Durch Chriſti Gehorſam, in ſeinem Blut haben die Gläubigen Sündenvergebung (Rö 5, 9; 3, 24; Kol 1, 14; 2, 13), Verſöhnung mit Gott (2 Ko 5, 18f.; Rö 5, 10f.), Friede (Rö 5, 1), Freiheit vom Fluch des Geſetzes (Ga 5, 13), Reinigung (Tit 2, 14; Hbr 1, 3). Gott alſo wirkt den Glauben. Der Glaube ergreift die Gerechtigkeit und er iſt das Prinzip des neuen Lebens der *μετάνοια*. — 3. Der Chriſt iſt *καινὴ κτίσις* (2 Ko 5, 17; Eph 4, 24; Kol 3, 9f.), denn Gott hat ihn durch den Geiſt, das Wort, die Taufe in eine neue Exiſtenz wiedergeboren (Jo 3, 3. 5f.; 1, 13; 1 Pt 1, 3. 23; Ja 1, 18; Eph 2, 1. 5. 10; Kol 2, 13). Dieſes neue Leben iſt ein Leben der Gemeinſchaft mit Chriſto und ſeinem Geiſt (Jo 11, 25; 14, 6. 18. 23; 15, 1ff.; 17, 11. 21ff.; 10, 27ff.; 1 Jo 4, 12f.; Rö 8, 10f.; 13, 14; 6, 10f.; Ga 2, 20; 3, 27; Kol 2, 13; 3, 3), es iſt ein Dienſt Gottes (Rö 6, 22; 1 Th 4, 3; 1 Pt 1, 13f. 22f.; 2 Pt 1, 4), eine Bekämpfung der Sünde (Ga 6, 8; Rö 6, 12f.; Eph 4, 22ff.; 1 Pt 2, 11f.), die Welt iſt dem Chriſten gekreuzigt und er iſt frei von der Welt und ihren Leiden (Gal 6, 14; Phil 3, 20; Rö 5, 3f.; 8, 31f.). Chriſtus iſt der *ἁγιασμός* der Chriſten (1 Ko 1, 30; 6, 11; Hbr 2, 11; 10, 10; 2 Th 2, 13; 1 Pt 1, 2; 5, 10), ſie ſind *ἅγιοι* (1 Ko 1, 2; 6, 11; 7, 14 u. o.) und wirken ſelbſt mit zu ihrer Heiligung (Rö 6, 22; 1 Th 4, 3). Gott iſt es, der in ihnen das gute Werk, das Wollen und das Vollbringen wirkt, gerade darum ſind ſie zur Arbeit an ihrem Heil aufgefordert (Phi 2, 12; 1, 6; Eph 3, 16; 5, 8f.). Das neue Leben iſt ſonach ein Werk Gottes und dadurch die *ἐπιστροφή* des Menſchen als ſeine Abwendung von der Welt und ſeine Richtungnahme auf Gott (AG 26, 18; vgl. Ja 5, 20; vgl. die *μετάνοια* und ſiehe den A. Bekehrung oben Bd II. 542). — 4. Dies neue Leben, wie es alſo in Glaube, Liebe, Buße, Werken beſteht und durch Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung von Gott im Menſchen realiſiert wird, ruht lediglich auf Gottes Gnade in Chriſto (Ga 2, 21; 2 Ko 8, 9; Rö 3, 24; 4, 4; 5, 15, 21; Tit 2, 11; 1 Pt 1, 10. 13), auf ſeiner Erwählung (Rö 8, 29f.; AG 13, 48; 16, 14), die offenbar wird in der wirkſamen Berufung durch die Predigt (Mt 9, 13; Rö 9, 11; Ga 1, 6. 15; 1 Th 2, 12; 4, 7; 2 Th 2, 14; 2 Ti 1, 9; 1 Ti 6, 12; Phil 3, 14; 1 Pt 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10; AG 13, 48; 16, 14; vgl. den A. Berufung Bd II, 657f.). — 5. Indem nun der in der Gemeinde der Chriſtusgläubigen wirkſame und gegenwärtige Gottesgeiſt als der Geiſt Jeſu Chriſti das Wort und Werk Jeſu forterhält und wirkſam werden läßt (Jo 7, 39; 14, 16ff. 23. 26; 15, 26; 16, 7f. 12f. 14), kann das neue Leben des Chriſten auch auf die Wirkſamkeit des Geiſtes zurückgeführt werden (vgl. Mt 3, 11; 10, 20; 12, 32). Das Wort als Gotteswort kommt *ἐν δυνάμει καὶ πνεύματι ἁγίῳ* (1 Th 2, 13 und 1, 5; 1 Ko 2, 4). Der Geiſt iſt es, der das neue ſittliche Leben der Chriſten wirkt und leitet (Rö 8, 4ff. 10; Ga 3, 2. 5. 14; 4, 6; 5, 22ff.), der ihnen die Wiedergeburt und Erneuerung bringt (Tit 3, 2ff.; 1 Ko 12, 13; vgl. Jo 3, 6; Rö 5, 5; Ga 5, 5), der die Gemeinſchaft mit Chriſto und Gott herſtellt (Rö 8, 9ff. 14), der das wirkſame Prinzip der zum Bau der Gemeinde dienlichen Wunderbethätigungen der apoſtoliſchen Zeit iſt (1 Ko 12, 4ff.; AG 4, 31; 10, 44; 8, 13. 15f.; 19, 6). Es iſt hieraus ebenſo verſtändlich, daß der Geiſt ſehr oft als das Prinzip der religiöſen und ſittlichen Bethätigung, die auf den Glauben oder die Taufe folgt, erſcheint, wie daß auch der Glaube wie die Wiedergeburt ſelbſt als Wirkungen des Geiſtes bezeichnet werden können (Jo 3, 6; Tit 3, 5ff.; Ga 5, 5; 2 Ko 2, 4f.; vgl. 6, 11; 12, 3. 2), iſt doch der Glaube ein Geſchenk des Gottes (Phil 1, 29), der als Geiſt Chriſti die Zugehörigkeit zu Chriſto herſtellt (Rö 8, 9ff. 14f.). Dabei iſt aber natürlich von den auf den charismatiſchen wunderkräftigen Glauben ſich beziehenden Stellen abzuſehen (1 Ko 12, 9; 13, 2; Rö 12, 3. 6; vgl. Mt 17, 20; 21, 21). Man wird alſo auch im Sinne der hl. Schrift berechtigt ſein die Wiedergeburt, den Glauben, die Erfahrung der Rechtfertigung, die Buße und das neue Leben

der Heiligung auf den in der Gemeinde wirksamen heiligen Geist als Kausalität zurückzuführen.

3. Nachdem wir das wesentliche Schriftmaterial zusammengestellt haben, können wir jetzt an die Beurteilung der üblich gewordenen Form des Ordo salutis herantreten. Es ist zunächst klar, daß dieses Schema weder durch die Schrift begründet noch in seiner schwerfälligen Kompliziertheit aus der Beobachtung des religiösen Gemeindelebens hergeleitet werden kann. Es ist daher von der wunderlichen Voraussetzung abzusehen, als wenn ihm eine gewisse Autorität zur Seite stehe und die Dogmatik oder der christliche Unterricht verpflichtet seien alle einzelnen Glieder dieses Schemas irgendwie und irgendwo in dem System unterzubringen. Das überkommene Schema bietet vielmehr eine Anzahl von Begriffen, die als Doubletten zu anderen Begriffen auszuscheiden sind und zudem durch ihre Herkunft nicht empfohlen werden. Der Begriff der Erleuchtung ist von der Berufung (resp. Wiedergeburt) weder sachlich zu unterscheiden, noch entstammt seine Einführung sachlichen Gründen, es sollte nur der mystische Begriff der Erleuchtung unschädlich gemacht werden. Ähnlich steht es mit dem von dem Methodismus gepflegten Begriff der Erweckung (s. die A. Erleuchtung und Erweckung Bd V S. 457 und S. 486). Aber auch die Unio mystica als eine besondere Seite im Heilsprozeß zu behandeln erscheint nicht veranlaßt, sofern dieselbe im Sinne der persönlichen Lebensgemeinschaft verstanden, vielmehr den ganzen Prozeß begleitet; zudem dürfte auch dieser Begriff nur im Gegensatz zu dem mystischen Gedanken der unio essentialis (z. B. bei Weigel) in das System hineingeraten sein. Weiter ist an der überlieferten Lehre auszusetzen, daß die Zersplitterung der göttlichen Thätigkeit in der Seele weder auf wirkliche Beobachtungen zurückgeführt noch als logisch notwendig erwiesen werden kann. Statt das Verhältnis zu klären, pflegen diese Distinktionen nur dazu zu dienen die Aufmerksamkeit vom wirklich Erlebten abzulenken. Und dies wird um so mehr der Fall sein, als der Dogmatiker, wie die Alten es später thaten, durch Abtrennung der göttlichen Thaten von den subjektiven Funktionen des Gläubigen, jene Bethätigungen Gottes dem Spielraum der empirischen Beobachtung entrückt. Schließlich wird noch daran zu erinnern sein, daß auch, wenn die Theorie die Stufenfolge als logisch und nicht zeitlich gemeint, auffaßt, das praktische Verständnis doch nur zu leicht den Prozeß zeitlich versteht, also nicht an verschiedene Seiten der Gnadenwirkung, sondern an in zeitlicher Abfolge sich aneinanderreihende Gaben denkt.

Der Versuch einer positiven Konstruktion wird sich zunächst über die Einrahmung der Begriffe in dem System zu verständigen haben. Dagegen kann hier von der etwaigen Verteilung derselben an die Dogmatik und Ethik abgesehen werden. Vorauszusetzen ist die Erkenntnis des Werkes Christi. Die Erlösung realisiert sich in der Gemeinde. In der Gemeinde ist der Geist Jesu Christi wirksam und gegenwärtig die Erlösung den einzelnen anzueignen und sie in ihr zu erhalten. Dies geschieht durch besondere Medien d. h. die Gnadenmittel, obenan das Wort (s. d. A.). Es wird also die Frage sein, wie der Geist Gottes das neue Leben in den Herzen erzeugt und erhält. Aber die Antwort auf diese Frage kann nur gewonnen werden von der Beobachtung der inneren Vorgänge des christlichen Lebens aus, indem diese Vorgänge als Wirkungen Gottes verstanden werden, in denen der hl. Geist als die wirksame Kausalität offenbar wird. Nur in diesem Zusammenhang lassen sich Aussagen herstellen über die Bethätigungen des göttlichen Geistes in der Seele. 1. Nun läßt sich aber das Erlebnis der Seele als Bekehrung d. h. schlechthin neue religiöse und sittliche Richtungnahme bezeichnen (vgl. d. A. Bekehrung Bd II S. 541) und zwar so, daß dies in sich faßt die Auf- und Annahme Gottes in seiner wirksamen Kraft und Autorität, die Erkenntnis unseres eigenen sündhaften Wesens samt dem Willen der Sünde abzusterben, so wie die Richtungnahme der Bethätigungen des Lebens auf Gott und seine Zwecke. Das neue Leben der Bekehrung besteht also in Glaube, Reue, Liebe. Dieses neue Leben erkennt die Schrift aber als eine Wirkung Gottes und zwar als eine Wirkung, die der hl. Geist durch das verkündigte Wort hervorbringt. Somit kann gesagt werden das neue Leben entsteht aus Gott durch die wirksame Berufung (vgl. den A. Bd II S. 657), in der sich die Neuzeugung oder die Wiedergebärung von seiten des hl. Geistes vollzieht. 2. In dem neuen Leben ist nun die Hinnahme Gottes zu unterscheiden von der Hingabe an Gott. Jene oder der Glaube hat zum Inhalt die Erfahrung von der Gnade Gottes, die die Sünden vergiebt und uns zu Kindern annimmt und gestaltet um Christi willen, oder von der Rechtfertigung. Es wird aber die Rechtfertigung ebenso vom Wort gebracht wie die Wiedergeburt, oder der Glaube empfängt seinen Inhalt durch dasselbe Wort, das ihn erschuf. Wir sind genötigt, denkend das Da-

sein des Glaubens seinem Inhalt vorzuordnen, aber in Wirklichkeit ist nie christlicher Glaube ohne diesen Inhalt. Wie nun die Vocatio mit der Regeneratio zusammenzuordnen war bei der Setzung des neuen Lebens des Glaubens, so ist sie näher als Iustificatio zu verstehen bei Erwägung des Inhaltes dieses Lebens. Wie aber der Glaube die Rechtfertigung ergreift, so sind Liebe und Buße thätig zur Neugestaltung des sittlichen Lebens. Diesem Streben entspricht als göttliche Ursache die Erneuerung (vgl. Tit. 3, 5). Sie vollzieht sich durch das Wort, ist also ebenfalls in der wirksamen Berufung beschlossen. 3. Nun ist aber andererseits der Mensch unausgesetzt in der Entwickelung seiner willentlichen Selbsthingabe an Gott in Buße und Liebe (resp. guten Werken) begriffen. Auch der Glaube untersteht im Lauf der Entwickelung diesem Gesichtspunkt. Diese geistliche und sittliche Selbstentfaltung weist ebenfalls zurück auf das Wort als wirksames Prinzip des Geistes. Die Vocatio ist also hier in der Weise der Sanctificatio wirksam. — Nach diesen Andeutungen ist also der Stoff nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert: 1. es wird unterschieden zwischen den religiösen und sittlichen Zuständen der Seele und der in diesen sich offenbarenden göttlichen Kausalität, 2. zwischen dem Anfang, dem gottgegebenen Inhalt und dem Fortgang des neuen Lebens und der ihm korrespondierenden Gotteswirkungen. Dabei sind letztere stets, indem durch das Wort vermittelt, unter dem Gesichtspunkt der wirksamen Berufung zu verstehen. Somit ergiebt sich in der Kürze folgendes Schema 1. a) Bekehrung: Glaube, Reue, Liebe, b) Berufung als Wiedergeburt. 2. a) Berufung als Rechtfertigung, b) und als Erneuerung; 3. als Heiligung. Dabei ist deutlich, daß 1 und 2 zeitlich durchaus zusammenfallen, während 3 ihnen folgt; ebenso aber daß die Ausführung von 2 b und 3 der Ethik zufallen wird. — Diese Ordnung der Begriffe kann dadurch, daß sie einen deutlichen und einfachen Zusammenhang einhält und die biblischen wie reformatorischen Hauptgedanken in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wiedergiebt, empfohlen werden. Ebenso aber auch dadurch, daß die oben sub 2 am Anfang mitgeteilten paulinischen Formeln zu ihrem Recht kommen, denn unter dem δοξάζειν (Rö 8, 30) wird (vgl. den Gegensatz in Rö 3, 23) nichts wesentlich anderes zu verstehen sein als unter dem, was wir als Heiligung bezeichnen. Wollte man aber einwenden, daß die Berufung doch bereits unter dem Titel des Wortes Gottes zur Behandlung gekommen sei, so verhält es sich damit nicht anders als mit der Rechtfertigung und Heiligung, die ebenfalls schon früher bei der Besprechung des Werkes Christi in Sicht getreten sein müssen. Und doch werden sich die früher gewonnenen Resultate auf die spezielle Frage anwenden lassen. Im übrigen braucht auf einzelne Begriffe hier nicht weiter eingegangen werden, da dieselben in den ihnen gewidmeten Spezialartikeln behandelt sind. Noch sei bemerkt, daß in dem Ordo salutis die Heilsaneignung zu behandeln ist, sofern sie sich im bewußten Leben vollzieht. Die Frage nach den in der Kindertaufe geschehenen Einwirkungen kommt bei der Tauflehre zur Erörterung und mag hier bei der Darlegung des bewußten Glaubens als Anknüpfungspunkt benützt werden. Bemessen an der Darstellung von Hollaz kämen also die Titel Illuminatio, Unio mystica und Glorificatio in Wegfall. Doch ist inhaltlich keine Erkenntnis, welche diese darbieten, ausgestoßen. Das entworfene Schema nähert sich wieder mehr, wie man sieht, der in der ersten Periode der altorthodoxen Theologie herrschenden Ordnung der Begriffe. **R. Seeberg.**

Heimburg, Gregor s. oben S. 133 f.

Heimsuchungsorden s. Visitantinnen.

Heineccius, Joh. Michael, geb. 1674, gest. in Halle 1722. — Joh. Casp. Wetzel, Hymnopoeographia oder Hist. Lebensbeschreibung der berühmtesten Liederdichter, 4. Tl. 1728, S. 221 f. Nouvelle Biographie générale, 23. Bd, S. 782 f., AdB 11. Bd, S. 361.

Wetzel berichtet: „Heineccius (D. Jo. Michael) ein berühmter Theologus, geb. 1674 zu Eisenberg, studierte zu Jena, Gießen und Helmstädt, hatte sich auch bei dem weltberühmten Hiob Ludolpho zu Frankfurt aufgehalten, Hamburg und andere Städte, und die Niederlande besehen, und ward anfangs d. J. 1699 Diakonus zu Goßlar, hernach i. J. 1708 Pastor an der Ulrichskirche zu Halle und Gymnasii Scholarcha, ferner, bei zunehmendem Alter Herrn D. Stißers, Inspector adjunctus dasiger Stadt Ministerii und im Saal-Kreise, disputierte pro gradu Doctoris zu Helmstädt unter dem Abt Schmidt de absolutione mortuorum excommunicatorum sive tympanicorum in ecclesia graeca und kam endlich i. J. 1709 gar an D. Stißers Stelle als kgl. preuß. Konsistorialrat des Herzogtums Magdeburg Superintendens, wie auch Oberpfarrer zu

U. L. F. an der Marktkirche. Er ſtarb i. J. 1722 d. 11. September und hat, unter anderen gelehrten Schriften . . . . eine Abbildung der griechiſchen Kirche, eine Apoſtoliſche Liederpredigt über Eph 5, 18. 19 nebſt vielen vortrefflichen Leichen-Abdankungen in Druck gegeben. Seine erbaulichen Lieder im Stadt-Halliſchen Geſangbuch v. J. 1713 heißen: „Jedennoch bleib ich ſtets an dir ꝛc.“ „Mein Jeſu voller Licht und Leben ꝛc.“ v. Cob. Zeitungs-Extr. a. d. J. 1722, p. 217 und Nova Litterar., Lips. 1722, Tom. IX p. 130.“

Die an letzter Stelle aufgeführte Quelle iſt die oratio funebris von A. H. Francke. In der AdB wird genannt eine „Autobiographie, herausgeg. von J. Andr. Schmidt, Helmſtädt 1709“. Ich konnte dieſelbe unter dieſem Titel nirgends erreichen, auch nicht in Halle oder Helmſtädt. Iſt es ſchon merkwürdig, daß bei Lebzeiten des H. ein anderer deſſen „Autobiographie“ ſoll veröffentlicht haben, ſo vollends, daß Joh. Andr. Schmidt in Helmſtädt (Prof. daſelbſt ſeit 1695, Abt von Marienthal, † 1726; ſ. AdB 31. Bd — ein ſehr namhafter Theolog) das gethan haben ſollte. In der Nouv. Biogr. fand ich die Löſung durch die Quellenangabe: „J. W. (ſoll heißen: A) Schmidt, Progr. in quo J. M. Heineccii vita ab ipso scripta sistitur, Helmſtädt 1709“. Da H. um dieſe Zeit in Helmſtädt zum D. theol. promoviert wurde und zwar „unter dem Abt Schmidt“ (Wetzel), ſo handelt es ſich offenbar um ein Curriculum vitae, welches in dem die Disputation und Promotion ankündigenden Programm des Dekans veröffentlicht wurde.

Die beiden oben vermerkten Kirchenlieder kenne ich nicht. Im Kirchenliederlexikon von Alb. Fr. W. Fiſcher ſind weder ſie noch überhaupt der Name des H. notiert.

H. war ein ſelbſt in ſeiner durch Polyhiſtorie vielfältig ausgezeichneten Zeit durch ſein Wiſſen auffallender Theolog. Die Halleſche Univerſitätsbibliothek dürfte die größte Sammlung ſeiner Schriften beſitzen. Sie bewahrt auch den Auktionskatalog ſeiner Bibliothek, die darnach über 4000 Werke beſaß, eine Ziffer, die damals ſehr viel mehr bedeutete als heute. Unter der großen Anzahl von Predigten von ihm iſt vielleicht bemerkenswert die zum Reformationsjubiläum 1717. In der Bibliothek der Marienkirche zu Halle findet ſich eine Sammlung von 22 Schriften auf ſeinen Tod, jedenfalls ein Beweis von dem hohen Anſehen, in dem er ſtand. H. wandte ſein wiſſenſchaftliches Intereſſe keineswegs bloß der Theologie bez. der Kirchengeſchichte zu, ſondern den verſchiedenſten hiſtoriſchen Gebieten. Ich finde die Notiz, er ſei der erſte wiſſenſchaftliche Bearbeiter der Siegelkunde, in ſeinem Werke de veteribus Germanorum aliarumque nationum sigillis eorumque usu etc., Francof. 1709 (fol.). Mit Leuckfeld zuſammen edierte er Scriptores rerum germanicarum etc., Frankfurt 1709, ein ſtarker Foliobband; H. hat darin ſeine umfaſſenden Sammlungen und Forſchungen zur Geſchichte der Stadt und Gegend von Goslar niedergelegt. In Halle war er befreundet mit den pietiſtiſchen Theologen, zumal auch A. H. Francke. Seine eigene Signatur iſt die eines maßvollen lutheriſchen Orthodoxen. Noch als Prediger in Goßlar griff er 1703 in den terminiſtiſchen Streit ein. S. Heſſe, Der terminiſt. Streit, 1877, S. 456. Er wandte ſich in einem öffentlichen Sendſchreiben wider Ittig, den Gegner Rechenbergs. Letzterer, Speners Schwiegerſohn, hatte bekanntlich die Theſe J. G. Böſes vom terminus peremtorius gratiae ſich angeeignet und ſeit 1700 in neuer Weiſe verfochten. H. ſcheint durch Ittig perſönlich verleumdet geweſen zu ſein. Näheres habe ich nicht feſtgeſtellt.

In Halle nahm H. lebhaften Anteil an den Wirren, die durch eine ſeit 1713 gebildete Gemeinde von Inſpirierten entſtanden waren. Er veröffentlichte eine höchſt gründliche Abhandlung wider dieſelben: „Schriftmäßige Prüfung der ſogenannten neuen Propheten und ihres außerordentlichen Zuſtandes, worinnen zugleich alle Einwendungen und Ausflüchte des Herrn Miſſon, des Herrn John Lacy's und des Ritters Richard Bulkeley und anderer neuen Skribenten, die ſich bishero in öffentlichen Schriften dieſer Leute angenommen, auf Gutbefinden einer hochlöblichen Regierung, im Namen und anſtatt eines Ehrwürd. evang.-lutheriſchen Miniſterii zu Halle gründlich unterſucht und widerlegt werden“, 1715. Ich habe den vollen Titel mitgeteilt, weil man aus ihm entnehmen kann, daß es ſich um einen litterariſch bereits ſehr entwickelten Streit handelt. Führer der unglücklichen, freilich auch entarteten Camiſarden (ſ. d. A. Bd III, S. 693 ff.), beſonders Elie Marion, waren nach England geflüchtet und ſpäter nach Deutſchland gekommen. Sie behaupteten, den Geiſt der Weisſagung zu beſitzen und auch ſonſt inſpiriert zu ſein. In Halle gelang es ihnen, einen Kreis um ſich zu ſammelu, in welchem Verzückungen vorkamen ꝛc. Die Gemeinde wanderte hernach aus, um ſich in der Wetterau neu zu befeſtigen. Hier war es, wo Zinzendorf feindlich mit ihr zuſammenſtieß (ſ. d. A. Inſpirierte und Inſpirationsgemeinden). H. iſt ein dezidierter Gegner alles „Enthuſiasmus“. Seinen Stand-

punkt kann man bald im Eingang erkennen: „Summa der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern vom Anfang bis zum Ende der Welt von dem alten Drachen in sie gestifftet und gegifftet, und ist aller Ketzerey, auch des Pabstthums und Mahomeths Ursprung, Kraft und Macht". Er giebt einen genauen historischen Vorbericht über die Vorkommnisse in Halle, der wohl eine der besten Quellen über dieselben ist. Dann wendet er sich besonders einer exegetisch-historischen Prüfung des Prophetencharakters der Leute zu. Auch andere Hallesche Theologen, besonders Joach. Lange, unterwarfen die Inspirierten einer litterarischen Kritik, nicht ohne daß diese sich wehrten.

Trotz seiner reichen Gelehrsamkeit würde H. wohl kaum noch bekannt sein, wenn er nicht auch ein Werk über die griechische Kirche verfaßt hätte, welches die erste vollständige und geordnete Darstellung derselben zu heißen verdient und so stoffreich ist, daß es noch heute Dienste zu thun vermag: „Eigentliche und wahrhafftige Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche nach ihrer Historie, Glaubens-Lehren und Kirchen-Gebräuchen", 3 Tle, Leipzig 1711. Der erste Teil handelt von dem „Ursprung" dieser Kirche, ihrer „ersten Reinigkeit, dem darauf folgenden Verfall, mancherlei Sekten und Spaltungen, Unionshändeln, öffentlichen Kirchenbüchern und Confessionen u. dgl." Der zweite Teil schildert dann „die Glaubens-Lehren, welche in der alten griechischen Kirche getrieben, in der neuen aber entweder beybehalten oder verdunckelt worden". Der dritte gilt „dem öffentlichen Gottesdienst und Gebräuchen der griechischen Kirche". Im ganzen umfaßt das Werk etwa 1200 Quartseiten; im dritten Teil ist es mit Illustrationen versehen, um die kirchlichen Gewänder u. a. anschaulich zu machen. Sogar vom *πατριαρχεῖον* in Konstantinopel hat H. sich ein Bild verschafft. H. hat fast alle Themata berührt, die in der Konfessionskunde behandelt werden. Natürlich ist die ganze Darstellung steif dogmatisch gehalten, aber doch von bemerkenswerter Unparteilichkeit. Man erkennt die Freude des Verfassers an allen „curieusen" Dingen. In einem Anhang ediert er einige der Quellen, die ihm gedient haben, darunter das Diarium des Stephan Gerlach, auch griechische Sachen (leider in Übersetzung). Zum Schluß giebt er eine „Bibliothèque oder Verzeichnis der vornehmsten Bücher, welche zu genauer Erkäntniß der neuen griechischen Kirche dienen können", womit er den „Liebhabern der Litteratur noch einen Gefallen erweisen will", auch wirklich erwiesen hat, da das Verzeichnis sehr vollständig und bibliographisch brauchbar ist.

F. Kattenbusch.

Heinrich (Abt von Clairvaux), Kardinalbischof von Albano, gest. 1. Januar 1189. — Litteratur: Briefe H.s und Fragmente einer Schrift MSL 204, 215—402; sonstige Nachrichten im Chron. Claraevallense MSL 185, und verstreut. Hist. litt. d. l. France XIV, 451—462. Vgl. die Notizen von Ughelli, Tissier, Fabricius MSL 204. 211—216 Gallia Christ.[2] IV, 802; H. Reuter, Gesch. Alexanders III. Bd 3; Giesebrecht, Gesch. d. deutsch. Kaiserz. Bd 5 u. 6

H. hat dadurch eine Bedeutung in der Kirchengeschichte, daß er die Inanspruchnahme der Waffengewalt und aller weltlichen Machtmittel zum Zwecke der Ausrottung der Ketzerei mit dem größten Eifer betrieben und sie zu einem wesentlichen Faktor der Kirchenpolitik hat machen helfen. — Aus Marcy unweit Cluny von edlem Geschlecht gebürtig, trat er früh in den Cistercienserorden ein, legte 1156 zu Clairvaux die Gelübde ab und wurde schon 1160 zum Abte von Hautecombe in Savoyen gewählt. Als solcher führt er 1162 Unterhandlungen zwischen Alexander III. und dem Eb. Heinrich von Reims, dem Bruder Ludwigs VII. von Frankreich (s. Bouquet-Delisle 15, 788 ff.); 1176 wurde er Abt von Clairvaux (chron. Clar. ad a.), 1178 war er bei der Aussöhnung Heinrich II. von England mit der Kirche von Canterbury thätig und erwarb sich dadurch große Gunst bei dem König (ep. 5 MSL 204, 219; Boug.-Del. 13, 713; 16, 655). Schon im Jahre vorher hatte er sich an einer Unternehmung gegen die Katharer beteiligt; er preist Ludwig VII. wegen derselben ep. 28. 29 und bemerkt sehr bezeichnend (MSL 204, 234), er selbst habe anfänglich die Absicht gehabt, der Expedition als Prediger vorauszugehen, habe diese Absicht aber aufgegeben um die Ketzer nicht zu warnen (ne cautiores fierent). — Einige Zeit darauf zum B. von Toulouse postuliert, bittet er den Papst, ihn nicht zur Annahme zu nötigen, wünscht aber zu dem bevorstehenden Konzil (v. 1179) berufen zu werden, um dem Papste gewisse geheime Mitteilungen machen zu können (die sich wohl eben auch auf die Ausbreitung der Ketzerei und auf Maßregeln dagegen bezogen). Er wurde berufen und in Rom unerwarteterweise zum Kardinal ernannt (vgl. Reuter S. 430 f.); für den Erlaß des verhängnisvollen 27. Kanon des Konzils (Mansi 22, 217) über das Verfahren gegen Ketzer dürfte sein Rat wesentlich bestimmend gewesen sein. Er

hat dann im Jahre 1181 an dem Feldzuge gegen die Katharer teilgenommen, in dem die Feſte Lavaur eingenommen wurde (chron. Claraev. ad a.) und darauf weiter als päpſtlicher Legat in Deutſchland, England und Frankreich gewirkt. Von Gregor VIII. wurde er mit der Kreuzzugspredigt beauftragt, und ſoll um dieſes Auftrags willen die Wahl zum Papſte nach dem Tode Gregors abgelehnt haben. Er war für die Sache thätig, indem er für die Ausſöhnung Kaiſer Friedrichs I. mit dem Eb. Philipp von Köln (MG scr. 17, 794, Mansi 22, 539), wie auch zwiſchen den Königen von England und Frankreich wirkte (ſ. Gieſebrecht 6, 180 f. und die dort S. 676 verzeichnete Litteratur), endlich beſtimmte er auf dem „Tage Gottes“ zu Mainz 1188 Friedrich ſelbſt, das Kreuz zu nehmen (Gieſebr. S. 182); den Beginn des Zuges hat er nicht mehr erlebt. — Von litterariſchen Arbeiten H.s iſt nur eine Schrift De peregrinante civitate Dei bekannt, die er nicht vollendet hat; das Erhaltene (nach Tiſſier, Bibl. Cist. III in MSL 204, 251—402) hat nichts Hervorragendes. — Die glänzende Laufbahn H.s, ſeine Verwendung in ſehr verſchiedenen Angelegenheiten, ſeine Beliebtheit bei Päpſten und Fürſten und die Anhänglichkeit der Claraevallenſer (ſ. die Vorrede zu der genannten Schrift und Reuter S. 431) laſſen ſchließen, daß er nicht nur ein bedeutendes Geſchick in Geſchäften, ſondern auch eine gewinnende Perſönlichkeit beſeſſen hat. Nicht als die letzte ſeiner Tugenden wird den Zeitgenoſſen ſein antihäretiſcher Eifer gegolten haben. In der That hat er nur die letzten Konſequenzen des Syſtems gezogen, zu dem Auguſtin gegenüber den Donatiſten den Grund gelegt hat, und angeſichts der wirklich nicht geringen Gefahr, die von ſeiten der Katharer der Kirche drohte, mußten mildere Anſchauungen, wie ſie vordem Wazo von Lüttich vertreten hatte, begreiflicherweiſe verſtummen. **S. M. Deutſch.**

Heinrich von Gent, geſt. 1293. — Schriften: Quodlibeta, gedruckt bei Badius Aſcenſius, Paris 1518, Summa ebd. 1520. Quodl. wiederholt Venedig 1608 mit Kommentar v. Zuccoli, 1613 von dem Serviten Piccioni, Summa wiedergedruckt von Scarpari 1646. Catalogus de scriptoribus ecclesiasticis, zuerſt Köln 1580; Kommentare zur Metaphyſik und Phyſik, Leben des hl. Eleutherius u. a. vgl. Huet, S. 73 ff., Ehrle S. 398. — Litteratur: Außer den Geſch. d. Phil. u. Dogmengeſch. Huet, Recherches historiques sur la vie etc. de H. d. G., Gent u. Paris 1838; K. Werner, H. v. G., ein Repräſentant des chriſtlichen Platonism., AWA, phil.-hiſt. Kl. 1878 Bd 28; Franz Ehrle in ALKG Bd 1, 1885.

Heinrich, gewöhnlich genannt Henricus a Gandavo oder Mudanus, flämiſch van der Mude nach einem Stadtteil von Gent, mit dem Familiennamen Bonicollius, flämiſch Goethals, dem Namen eines alten Genter Adelsgeſchlechts (ob mit Recht?), iſt geboren ca. 1217, tritt 1276 in Paris als ſchon berühmter Lehrer auf (Beziehungen zu Albert d. Gr.?), hält dort in dieſem und den folgenden Jahren ſeine Disputationen de quolibet, wird 1277—78 Archidiakon in Tournay, ſtirbt 1293, ob in Paris oder Tournay iſt zweifelhaft. Dies der ſichere Beſtand der Nachrichten über ihn nach Ehrle. An der Bereicherung der Kenntniſſe über H. haben Hiſtoriker des MA und dann beſonders die Schriftſteller des Servitenordens, Piccioni, Giani, Scarpari in den Ausgaben ſeiner Werke gearbeitet. Vieles beruht auf einer gefälſchten Bulle Innocenz IV. Demnach wäre H. Mitglied der Sorbonne und einflußreicher Genoſſe und Beſchützer des Servitenordens am päpſtlichen Hofe geweſen. Letzteres iſt eine Erfindung des 17. Jahrhunderts, da der Orden auch einen eigenen Ordensdoktor haben wollte. Daß er Mitglied eines Bettelordens geweſen, iſt unwahrſcheinlich, weil er in dem Streit über die Beichtrechte der Bettelorden auf die Seite der Weltgeiſtlichkeit tritt.

Die Hauptwerke Heinrichs, die Summe und die Quodlibeta hat man ſich gleichzeitig während eines längeren Zeitraumes entſtanden zu denken. Er iſt Realiſt, Platoniker, ſo weit man das von ihm ſagen kann, der Plato ſchwerlich im Original kannte und der Meinung war, daß Plato und Ariſtoteles im Grunde nicht differieren. Eine Schule hat er, obgleich als Doctor solemnis verehrt, viel geleſen und den großen Scholaſtikern an die Seite geſtellt, nicht gegründet. Intereſſant ſind ſeine Ausführungen über Schrift und Kirche in der Summe, deren ſchärfſte Spitze in A. X, quaest I: veritas in scriptura ... impermutabiliter semper custoditur .... In personis autem ecclesiae mutabilis et variabilis, ut dissentire fidei possit multitudo illarum ... licet semper ecclesia in aliquibus justis stabit. Er unterſcheidet daher ecclesia vere et merito aut reputatione tantum. **R. Schmid.**

Heinrich von Kalkar, geſt. 1408. — Quellen und Litteratur. Außer ſeinen noch nicht veröffentlichten nur handſchriftlich zum Teil noch vorhandenen Schriften und Briefen

(beſ. ep. ad patrem Johannem Dotzium, Moguntinae domus professum), haben wir Nachrichten in des Thomas a K. vita Gerhardi p. 894 (ed. Samm.); bei Trithenius catal. vir. ill. p. 148, Fabricius bibl. med. aevi III, 665, beſ. Miraeus bibl. carthusiana (ed. Colon. 1609, p. 131), Val. Andreae bibl. Belg., Lov. 1643, p. 356. Ueber ihn bei Delprat, verhand. over de brodershap van G. Groote p. 10; Moll, Kerkgesch. van Nederland II. 2, 119 ff. u. ö.; Acquoy, het kloster te Windesheim 1875, p. 23 u. ö.; Hirſche, Proleg. zu einer neuen Ausgabe der Imitatio I, 514 ff.; L. Schulze, Zur Thomas a Kempisfrage ZKG IX; Keſſel in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. A. V, S. 1700 ff.

Heinrich Äger (Eger) wurde geboren 1328 zu Kalkar am Niederrhein, ſtudierte in Paris Theologie und Philoſophie, wurde Magiſter der Theologie und erhielt nach ſeiner Rückkehr eine Kanonikatspräbende am Stift St. Georg zu Köln und Kaiſerswert; er gab dieſe auf, um ſiebenunddreißig Jahre alt in den Karthäuſerorden zu Köln einzutreten. Seine hervorragenden geiſtigen Gaben, ſowie wiſſenſchaftliche Tüchtigkeit, ſeine reichen Kenntniſſe auf verſchiedenen Gebieten, vor allem ſein ſtreng ſittliches Leben und frommes Verhalten lenkten bald die Aufmerkſamkeit ſeiner Vorgeſetzten auf ihn, ſo daß ſie ihm bald die Leitung verſchiedener Häuſer des Ordens anvertrauten, wie er ſie in dem oben genannten Brief an ſeinen Freund Joh. Dotz anführt (Miräus l. c. p. 131). Zuerſt war er Prior in dem kurz vorher durch Reinold II. von Geldern und ſeine Gemahlin Eleonora, Tochter des Königs von England (zu vgl. Oudh. v. Utrecht, D. III, bl. 195) geſtifteten neuen ſpäter ſo berühmten Kloſter Munackhuizen bei Arnheim, wo er fünf Jahre bis 1372 wirkte.

In dieſe Zeit fällt ſein Zuſammentreffen mit Gert Groot (ſ. o. S. 186, 6 ff.). Später leitete Heinrich das von Werner von Swalmen geſtiftete Kloſter Roermond (Ruraemundanum) fünf Jahre lang, dann wurde er ins Kloſter nach Köln berufen, wo er eine ſegensreiche Wirkſamkeit bis 1384 entfaltete. Die nächſten zwölf Jahre war er Prior in Straßburg, nach welcher Zeit er wegen körperlicher Schwäche ins Kloſter zu Köln zurückkehrte.

Neben ſeinen Kloſterthätigkeiten wurde ihm das große Vertrauen geſchenkt, zwanzig Jahre lang Viſitator der rheiniſchen Ordensprovinz zu ſein; fünfmal war er Definitor im Generalkapitel, als welcher er dreimal bemerkenswerte Anreden an die Prioren hielt. Endlich war er noch einmal Viſitator der Ordensprovinzen Gallien, Pikardie, Alemannien, Böhmen und Mähren. Er ſtarb am 20. Dezember 1408 vom Schlage getroffen.

Seine Freunde wiſſen viel zu erzählen von den Erſcheinungen, welche ihm zu teil wurden; namentlich von ſolchen der Maria, deren glühender Verehrer er war, wie er denn auch die Roſenkranzandachten überall wo er konnte einführte. Tritheim charakteriſierte ihn als ingenio praestans et ingenio dulcis, und der bibl. Carthus l. c. ſchildert ihn industrius atque animo sedatus.

Seine Schriften ſind Zeugniſſe ſowohl ſeiner umfaſſenden Gelehrſamkeit auf verſchiedenen Gebieten, wie ſeiner frommen inneren geiſtlichen Richtung der praktiſchen Myſtik, ſo daß ſowohl ſeine Geiſtesrichtung wie auch ſeine Schriften bei dem engen Zuſammenhange Heinrichs und Grootes wie ihrer Gemeinſchaften nicht ohne beſtimmenden Einfluß auf die Brüder v. gem. Leben, insbeſondere auch auf Thomas van Kempen geweſen ſind. Seine Schriften ſind öfter mit den aus dieſen Kreiſen zuſammen abgeſchrieben und in beiden Gemeinſchaften verbreitet geweſen, daher auch die irrtümliche Anſicht auftreten konnte, Heinrich ſei der eigentliche Verfaſſer der Imitatio geweſen. Die Art der Darſtellung, die Richtung des Denkens, wie die Ausdrucksweiſe iſt aber durchweg verſchieden; bei Kalkar herrſcht die entwickelnd fortſchreitende Form vor. Er iſt ein fruchtbarer Schriftſteller geweſen. Von Schriften werden in den obengenannten Verzeichniſſen aufgeführt: 1. De ortu ac progressu ord. Carthus. (das Original hat ſ. Zeit Hartzheim [bibl. Colon. 117] noch in der Kölner Bibliothek geſehen). 2. Loquagium de rhetorica, eine Anweiſung für die Karthäuſer im Kloſter zu Utrecht. Ein Auszug davon findet ſich in der Univerſitätsbibliothek zu Utrecht: mss. 251 med. aevi eccles.: excerptum quoddam ex libello qui dicitur loquagium quem composuit mag. Henricus de Kalkar ord. carth. dom. Col. de arte rhetorica. 3. Cantuagium de musica. 4. De continentiis et distinctione scientiarum; 5. epistolae variae ad diversos; 6. sermones capitulares breves; epistolae ac sermones finden ſich in einer 1483 geſchriebenen Handſchrift auf der Bibliothek zu Münſter 171; 7. scala spiritualis exercitii per modum orationis; 8. de holocausto quotidiano spiritualis exercitu; 9. liber exhortationis ad Petrum quendam Carthusiae Confluentiae religiosum; 10. modus faciendi collationes more carthusiano. Alle dieſe Schriften, die teil-

weiſe noch in Handſchriften in den Niederlanden, Köln, Münſter und an a. O. vorhanden ſind, konnten noch nicht ermittelt werden.

Gedruckt iſt 1. Psalterium seu rosarium B. Virginis, 150 dictiones in ejusdem laudem continens., Colon. 1609. 2. Am meiſten iſt Kalkars Schriftſtellerei zur Sprache gekommen durch den zuerſt von Th. A. Lieber 1842 handſchriftlich in Quedlinburg aufgefundenen Traktat, welchen er für eine Schrift des Thomas a Kempis hielt. Ihm widerſprach Ullmann in den ThStK 1843. Später gab Malon denſelben nach einem cod. in der königl. Bibliothek zu Brüſſel Nr. 4981 in ſeinen recherches mit dem Titel: Quidam utilis tractatus proficere volentibus compositus a quodam Carthusiensi nomine Calcar, jedoch ungenau heraus, worauf Nolte in der Wiener Ztſchr. f. geſ. kath. Theol. 1855, VII, 47 ff. ihn genau abdruckte. Eine andere Handſchrift desſelben Traktates iſt im Brüſſeler cod. 11889, deſſen Abweichungen Nolte angiebt. Die hier befindliche Überſchrift speculum peccatorum iſt aus ſpäterer Zeit hinzugefügt, und paßt nicht zum Inhalt (zu vgl. Hirſche a. a. O. 470 ff.). Endlich hat dieſer noch zwei Handſchriften des Traktates in Wolfenbüttel gefunden. Mit Hilfe aller Handſchriften bietet er einen korrekten Text S. 482—504. Als Verfaſſer wird wie geſagt im Brüſſeler cod. 4981 der aus dem flandriſchen Karthäuſerkloſter Herae bei Enghien ſtammt, und daher eine ſichere Überlieferung vertreten kann, der Karthäuſer Kalkar genannt. Auch Trithemius l. c. ſcheint mit ſeiner Titelangabe ſich auf ihn zu beziehen. So viel ſteht feſt, daß weder äußere noch innere Gründe die Abfaſſung durch Thomas zulaſſen, wie Hirſche a. a. O. S. 512 überzeugend nachgewieſen hat, der auch die Entſtehung desſelben in den Bruderkreiſen, welche Ullmann vermutet, abweiſt. Iſt nun auch die Frage nach dem Verfaſſer entſchieden, ſo damit noch nicht, welche der oben aufgeführten Schriften hier vorliegt. Dieſen Verſuch macht der Verf. mit Hilfe von drei in St. Gallen vorhandenen und mit einer vom ihm in Wernigerode aufgefundenen Handſchrift in ſeiner Abhandlung „Zur Thomas a Kempisfrage“ (ZKG IX, 119), in welcher er den Nachweis führt, daß hier der ſehr verbreitete Traktat Kalkars de Holocausto quotidiano vorliegt. Was Moll und Acquoy ſchon betont haben macht auch der Unterzeichnete zu ſeinem Wunſche, daß dieſem ſo bedeutſamen Karthäuſer eine beſondere Monographie gewidmet und die Handſchriften ſorgfältig zur Auffindung ſeiner Traktate mögen unterſucht werden. **L. Schulze.**

Heinrich von Kettenbach ſ. Kettenbach.

Heinrich von Langenſtein, geſt. 1397. — Verzeichniſſe ſeiner zum größten Teil noch ungedruckten Schriften, wobei die ſchon früh eingetretene Verwechſelung dieſes Heinrich mit gleichnamigen Zeitgenoſſen, beſonders mit einem wenig jüngeren Heinrich von Heſſen, einem Heidelberger Theologen, Schwierigkeiten bereitet, lieferten Otto Hartwig, Leben und Schriften H.s v. L., Marburg 1858, und vollſtändiger, aber weniger kritiſch F. W. E. Roth, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein im Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen II, 1888. Ergänzungen dazu bei Joſeph Aſchbach, Geſchichte der Wiener Univerſität I, 1865, S. 366 ff.; Ludwig Paſtor, Geſchichte der Päpſte ſeit dem Ausgang des Mittelalters I, 1886, S. 121, 142, 640 f.; O. Lorenz, Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter II, 1887, S. 362; H. V. Sauerland, Rede der Geſandtſchaft des Herzogs Albrecht III. von Oeſterreich an Papſt Urban VI. ꝛc. in Mt d. Inſt. f. Oeſterr. Geſchichtsforſchung IX, 1888, S. 448 ff.; F. J. Scheuffgen, Beiträge zu der Geſchichte des großen Schismas, Freiburg 1889, S. 35 ff.; Becker in ZKG XIII, 1892, S. 385 ff.; Auguſt Kneer, Die Entſtehung der konziliaren Theorie ꝛc., Rom 1893 = RQS I Suppl.-Heft, S. 60 ff.; Feret, La faculté de théologie de Paris etc., III, 1896, S. 263 ff. Weitere Quellen zu ſeinem Leben enthalten die Akten der Pariſer (Chartularium, edd. Denifle et Chatelain, t. III, 1894 und Auctarium Chartularii von denſelben, t. I, 1894) und Wiener Univerſitäten. — Die grundlegende Monographie über H. iſt noch immer O. Hartwig a. a. O. Zu dem reizvollen landsmannſchaftlichen Rahmen, in welchen Hartwig ihn geſtellt hat, finden ſich einige Nachträge bei F. Falk, Der mittelrheiniſche Freundeskreis des H. v. L. in HJG XV, 1894, S. 517 ff. Zur Wiener Zeit lieferte Neues J. Aſchbach a. a. O., und zu dem Ganzen Heinrich Denifle, Die Univerſitäten des Mittelalters bis 1400, I, 1885, S. 617 ff. Ferets Lebensabriß (a. a. O.) giebt unter völliger Ignorierung der neueren Litteratur einiges Neue aus Pariſer Handſchriften. Vgl. auch die Litteratur über Ailli, Gerſon und die Reformkonzilien, über Epiſkopalismus und Konziliarismus (beſ. B. Hübler, Die Conſtanzer Reformation, Leipzig 1867, S. 362 ff. und Otto Gierke, Johannes Althuſius in Unterſuch. z. Deutſchen Staats- u. Rechtsgeſch. VII u. Deutſches Genoſſenſchaftsrecht III). Eine völlig neue Beurteilung H.s als Kirchenpolitiker haben aber angebahnt die Schriften von Scheuffgen und namentlich Kneer, dieſe nicht ohne zugleich auf das Gründlichſte die Biographie zu revidieren. Vgl. dazu auch Karl Wenck, Konrad von Gelnhauſen und die Quellen der konziliaren Theorie in HZ NF XL. —

Da indeſſen die Mehrzahl der Schriften H.s den bisherigen Forſchern nur ihrem Titel nach bekannt geworden iſt, ſo kann noch immer unſere Kenntnis des Mannes nur als eine fragmentariſche bezeichnet werden.

Henricus Heynbuch (Hembuche) — ſo lautet die früheſte Eintragung in den Pariſer Univerſitätsakten — iſt wahrſcheinlich c. 1340 (nicht 1325) auf einem kleinen Hofe Hainbuch unweit des oberheſſiſchen Dorfes Langenſtein geboren. Vielleicht bei den Karmelitern, den Hauptträgern der Gelehrſamkeit in heſſiſchen Landen zu damaliger Zeit (Johannes von Hildesheim), in Kirchhain vorgebildet, bezog er Ende der 50er Jahre die Univerſität Paris, determinierte am 10. Februar 1363 und erlangte bald als Aſtronom einen bedeutenden Ruf (vgl. R. Wolf, Geſch. der Aſtronomie = Geſch. der Wiſſ. in Deutſchland XVI, S. 85 f.) ſo daß er im Auftrag des franzöſiſchen Königs gegen die durch einen Kometen des Jahres 1368 entſtandene Beunruhigung ein Gutachten über die Möglichkeit der Beeinfluſſung menſchlicher Schickſale durch die Geſtirne abzugeben hatte. Er verneinte eine ſolche durchaus. Den Kampf gegen dieſen Aberglauben, der zugleich ein Kampf gegen unchriſtlichen Fatalismus und daraus gefolgerten ſittlichen Indifferentismus war, hat er Zeit ſeines Lebens unterhalten, auch nachdem er ſich ſeit 1375 ganz der Theologie zugewandt hatte. Was er nun als Exeget (Kommentar zu den 3 erſten Kapiteln der Geneſis in 9 Foliobänden, handſchriftlich), Dogmatiker (ein unermüdlicher Streiter für die immaculata conceptio Mariae!), Erbauungsſchriftſteller (beſ. verbreitet Speculum animae, Expositio super orationem dominicam, Tractatus de cognitione peccati urſprünglich deutſch, Secreta sacerdotum) und als chriſtlicher Sozialpolitiker (Tractatus de contractibus, tr. polemicus contra gentiles praecipue vero Judaeos) geleiſtet hat, iſt völlig verdunkelt worden durch ſeine kirchenpolitiſche Schriftſtellerei. Die „Epistola Luciferi ad clerum", die c. 1350 anzuſetzen iſt, kann ſein Werk nicht ſein (gegen Wattenbach in SBA 1892, S. 96). Als kirchenpolitiſcher Journaliſt trat H. zuerſt auf im Frühjahr 1379 in der „Epistola pacis" (vgl. Kneer a. a. O. 64 ff.), einem Dialog, in welchem ein Urbaniſt und ein Clementiſt die Rechtsfrage der zwieſpältigen Papſtwahl von 1378 bis in alle Details durchfechten. Aber die Rüſtung war zu ſchwer, das Reſultat (Generalkonzil oder Kompromiß) nicht durchſchlagend genug und der Zeitpunkt zu ſpät. Noch im Mai desſelben Jahres gab die Univerſität ihre bis dahin behauptete Neutralität auf und erklärte ſich für den franzöſiſchen Papſt. Eine Sonderſtellung reſervierten ſich nur die pikardiſche und die engliſche Nation, die letztere, zu welcher H. gehörte, unter dem eifrigen Beſtreben jeden Anſtoß nach oben zu vermeiden. Dieſe Stellung wurde aber unhaltbar unter der tyranniſchen Regentſchaft des Herzogs von Anjou, ſo daß ſich ein Teil, darunter die beſten Kräfte der Hochſchule, genötigt ſah, Paris den Rücken zu kehren. H. iſt davon zunächſt nicht betroffen worden. Er hat vielmehr im Jahre 1381 zum zweitenmal zur Feder gegriffen („Epistola concilii pacis" vgl. Kneer a. a. O. 76 ff.), diesmal in engſter Fühlung mit dem unter dem Drucke des Tyrannen innerhalb der Univerſität wieder emporbringenden Unionsgeiſt, knapp und einſchneidend, und unter entſchiedener Betonung, daß es nur einen Weg zum Heil gebe, das Generalkonzil. Die Schrift ſcheint zunächſt in Paris wenig Verbreitung gefunden zu haben, aber ſie wurde zum Ausgangspunkt aller weiteren Schriftſtellerei auf dieſem Gebiet (vgl. A. Gerſon Bd VI 616, 19) und erwarb damit dem Verfaſſer einen Ruhm, den er nicht verdient. Denn zwar iſt hier zum erſtenmal mit dem Einheitsgedanken die Forderung einer Reform an Haupt und Gliedern in unauflösliche Verbindung getreten, aber die Doktrin, auf welcher ſich alles aufbaut, iſt vielfach bis aufs Wort einer wenig älteren Schrift entlehnt, der „Epistola concordiae" Konrads von Gelnhauſen (vgl. dieſen Artikel). — Ende 1382 oder Anfang 1383 hat dann auch H., nachdem ſchon die Mehrzahl ſeiner Landsleute vorausgegangen, Paris verlaſſen. Zu Eberbach am Rhein, im Ciſtercienſerkloſter hielt er nun Einkehr und pflegte von dort „inter quercus et fagos" den Verkehr mit ſeinem gelehrten rheiniſchen Freundeskreis, vor allem mit dem trefflichen Wormſer Biſchof Eckhard von Ders (vgl. auch C. Will in den Annalen des Ver. f. Naſſ. Geſch. u. Altertumsk. 1874, S. 344—349). Von dort folgte er dem Ruf Erzherzog Albrechts III. von Öſterreich an die 1365 gegründete Wiener Univerſität und wurde mit dem Herzog ihr zweiter Begründer, zugleich der Anfang einer ungeahnten Blüteperiode. Die Not des Schisma hat ihn auch hier nicht losgelaſſen; in Verſen und in Proſa (vgl. beſ. die „Epistola de cathedra Petri" Kneer a. a. O. 130 ff.) hat er ſie geſchildert. Aber die kühne Weisſagung des Teleſphorus (vgl. über ihn Paſtor a. a. O. und N. Valois, La France et le grand schisme d'occident, t. I, 370 ff.), gegen die er alle ſeine naturwiſſenſchaftliche und theologiſche Gelehrſamkeit noch einmal aufbot, beſtärkte ihn nur im Peſſimismus. Ein livländiſches Bistum

lehnte er ab aus Liebe zur Wiſſenſchaft und auch zum Wein. Auf das höchſte gefeiert von ſeiner Umgebung, ſtarb er am 11. Februar 1397 und wurde in der St. Stephanskirche unter einem von ihm ſelbſt verfertigten Epitaphium beigeſetzt. — Er iſt als ein Prophet der Reformation von dieſer ſelbſt gefeiert worden, aber auf dieſen Ruhm hat er keinen Anſpruch. Wohl iſt er ein ernſter, ſchlichter deutſcher Gelehrter, der auch den eindringlichen Ton innigſter Frömmigkeit anzuſchlagen wußte, aber ſtets ſich fern hielt von der galliſchen Phraſe. **B. Beß.**

Heinrich von Lauſanne, geſt. nach 1145. — Bernhardi Clarav. ep. 241 f. ed. Mab. I S. 199 ff.; Gaufridi Clarav. epist. 5 MSL 185 S. 412; Vita Bernh. III, 16—19 MSL 185 S. 312 ff.; Conr. Eberb., Exord. magn. Cister. ord. 17 MSL 185 S. 427 f.; Hildeb. Cenom. ep. II, 24 S. 19 ed. Beaugendre; Acta episcop. Cenomanens. 35 bei Mabillon, Vet. Anal.. Nov. ed. S. 315; Chron. Albrici mon. Trium Fontium MG SS XXIII S. 839 f.; Petri Clun. adv. Petrobius. Bibl. Cluniac. S. 1119 ff.; Füßlin, Neue unpart. Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittl. Zeit, Frankf. 1770; Neander, Der hl. Bernhard und ſein Zeitalter, Berlin 1813, N. A. mit Einleitung u Zuſätzen von Deutſch, Gotha 1889; Flathe, Geſch. der Vorläufer der Ref., Leipzig 1836; Hahn, Geſchichte der Ketzer im MA. Stuttgart 1845; Döllinger, Beiträge zur Sektengeſchichte I S. 75 ff.; Vancadard, Vie de s. Bernard II, Paris 1895 S. 217 ff.; ſ. auch die Litt. bei d. A. Bernhard Bd II S. 623, 36.

Wir ſind über Heinrich, den man mit zweifelhaftem Rechte nach Lauſanne zu nennen pflegt, da Bernhard ihn von dort nach Frankreich kommen läßt (ep. 241, 3), ſehr ſchlecht unterrichtet. Denn alle Nachrichten über ihn ſtammen von entſchiedenen Gegnern, denen es viel mehr daran lag, ihn herunterzuſetzen als ihn zu ſchildern, wie er war. Somit ergeben die gleichzeitigen Quellen nur das Zerrbild eines heuchleriſchen Fanatikers. Die katholiſche Geſchichtſchreibung reproduziert dasſelbe, ſelbſt Döllinger kommt kein Bedenken darüber, ob er nicht eine an ſich unmögliche Perſönlichkeit ſchildert. Umgekehrt hat die Sympathie, die man proteſtantiſcherſeits den Gegnern des mittelalterlichen Kirchentums entgegenzubringen pflegt, die Karrikatur zu dem Idealbilde eines Reformators vor der Reformation umgezeichnet. Aber es iſt mindeſtens ſehr fraglich, ob das ſchöne Bild mehr Recht hat als das häßliche.

Über Heinrichs Herkunft wiſſen wir nur, daß er kein Franzoſe war (Bern. ep. 241, 3); über ſeinen Bildungsgang wiſſen wir nichts, ſicher iſt indes, daß er wohl unterrichtet war (a. a. O.; Hildeb. ep. II, 24; die entgegenſetzten Behauptungen der Acta Cenom. beweiſen nur, wie unbedenklich man über den Gegner log). Thatſache iſt ferner, daß er die Mönchsgelübde abgelegt hatte, und zwar war er ein Benediktiner (Bern. ep. 241, 3; Exord. mag. 17, 26); dagegen iſt fraglich, ob er der Kongregation von Cluni angehörte; denn es iſt lediglich Vermutung, daß er identiſch iſt mit dem monachus apostata bei Petr. Venerabil. S. 1176 E. Aber der Mönch blieb nicht im Kloſter. Was bewog ihn, dasſelbe zu verlaſſen? Seine Gegner beantworteten die Frage, indem ſie ihn der gröbſten Unſittlichkeiten beſchuldigten (Bern., Acta Cenom.); proteſtantiſcherſeits hat man geſagt, daß er von heiligem Unwillen über das Verderben der Kirche ergriffen, ſich durch die Menſchenſatzung des Mönchsgelübdes in keiner Weiſe gebunden fühlte. Daß das Erſte Verleumdung und das Zweite Phantaſie iſt, zeigen die Quellen. Denn Heinrich lebte als ſtrenger Asket: das bezeugen Bernhard und Hildebert und das ſchildert die Biſchofsgeſchichte von Le Mans. Den Boden der mittelalterlichen Frömmigkeit hat er alſo nicht verlaſſen. Dann aber muß man annehmen, daß ſein Austritt aus dem Kloſter im Einverſtändnis mit ſeinen kirchlichen Oberen erfolgte. Wie hätte ihm auch ſonſt Hildebert vorbehaltlos das Predigen in ſeiner Kathedrale geſtattet? Zum Redner war er geboren; mirum in modum facundus nennen ihn die Acta Cenom. Die imponierende Geſtalt des Asketen, ſeine mächtige Stimme, ſeine feurigen Augen, beſonders der Ernſt und die Kraft ſeiner Überzeugungen wirkten eindrucksvoll. Konnte ſein Talent ſeinen Lehrern und Vorgeſetzten unbekannt bleiben, und iſt es wunderbar, wenn ſie ihn dann zur Thätigkeit eines wandernden Bußpredigers beſtimmten? Ein Bußprediger war er; die Schüler, die ihn begleiteten, traten in der Tracht der Büßer auf. So kam er im Frühjahr 1101, noch ein junger Mann, nach Le Mans und erhielt, wie bemerkt, von Hildebert ausdrücklich die Vollmacht zu predigen (über die Zeit ſ. Vacandard, Rev. des quest. hist. 1894 S. 68). Es mag richtig ſein, daß ſeine Anſchauungen damals noch nicht abgeſchloſſen waren; doch treten zwei Seiten derſelben ſchon hier klar hervor: einerſeits hielt er ſich mit ſeiner Bußpredigt innerhalb des mittelalterlichen Gedankenkreiſes: der Bußprediger forderte von dem Volke Leiſtungen, Bußwerke; das Ideal von Reinheit, das er beſonders von den Prieſtern verlangt, war asketiſche Vollkommenheit; andererſeits durchbrach er die kirchlichen Schranken

indem er die Autorität der Prieſter nicht von dem ordo, ſondern von der Heiligkeit des Wandels, und die Giltigkeit der Sakramente nicht von der Konſekration, ſondern von der Würdigkeit des Spendenden abhängig machte. Das wird der Angriff auf den katholiſchen Glauben geweſen ſein, deſſen man ihn beſchuldigte (Acta Cenom. S. 315).

Der Klerus von Le Mans ſuchte den unbequemen Redner, der unwürdige Prieſter als Heiden und Zöllner behandeln lehrte (a. a. O. S. 316), zum Schweigen zu bringen, indem er ihm unter Bedrohung mit dem Bann das Predigen unterſagte. Heinrich aber blieb; erſt auf den Befehl des nach längerer Abweſenheit zurückkehrenden Biſchofs verließ er ſeine Diöceſe.

Über Poitiers und Bordeaux ging er nach der Provence (Bernh. ep. 241, 3). Dort war die Bevölkerung längſt oppoſitionell geſinnt, darin beſtärkt durch die Thätigkeit Peters von Bruis (ſ. den A.). Man kann nicht ſagen, daß Heinrich ſich nun an ihn als ſeinen Meiſter anſchloß, denn beider Lehren waren nicht identiſch: Haeres nequitiae eius, ſagt Petr. Ven., Heinricus, cum nescio quibus aliis doctrinam diabolicam non quidem emendavit sed immutavit. Nur ſoviel wird richtig ſein, daß er nach dem Tode Peters der einflußreichſte unter den Gegnern des verweltlichten Klerus war. Viele Jahre lang hat er im Süden ungehindert gewirkt. Erſt i. J. 1135 wurde er von dem EB von Arles in Haft genommen und dann vor die Synode von Piſa geſtellt. Gaufried giebt an, er habe dort ſeine Irrtümer abgeſchworen (ep. 5 S. 412): man wird zu verſtehen haben, daß er ſich durch einen Reinigungseid rechtfertigte. Denn man hat ihn nicht als Ketzer beſtraft, aber ſeine öffentliche Wirkſamkeit ſollte aufhören: er wurde zum Eintritt in den Ciſterzienſerorden veranlaßt und mit einem Briefe Bernhards nach Clairvaux geſandt (ibid.). Wir wiſſen nicht, ob er ſich in dem burgundiſchen Kloſter einfand. Wenn auch, ſo hat er es doch bald wieder verlaſſen, denn er kehrte in ſeine Thätigkeit im Süden zurück.

Was Bernhard und Gaufrid über ſeine dortige Predigt ſagen, zeigt die gleichen Züge wie der Bericht der Acta Cenom. über ſeine Reden in Le Mans: Verbindung asketiſcher Forderungen mit rückſichtsloſer Oppoſition gegen den verweltlichten, ungeiſtlichen Klerus. Denn die Anklagen Bernhards, daß Heinrich die Kirchen, Sakramente, überhaupt alle kirchlichen Inſtitutionen verabſcheuen lehre, wird man ſchwerlich anders verſtehen können, als daß er die Amtshandlungen unwürdiger Prieſter für nichtig hielt und deshalb vor ihnen warnte. Denn Bernhard läßt ihn nicht die Sakramente ꝛc. an ſich verwerfen; er ſagt: Ecclesiae synagogae reputantur, sanctuarium Dei sanctum esse negatur, sacramenta non sacra censentur, dies festivis frustrantur solemniis (ep. 240, 1). Neu iſt, daß Heinrich die Wirkſamkeit der Gnade auf ſeinen Anhang beſchränkte: Ad solos quos decipit totas miserationum Dei divitias pervenisse (ep. 240, 2). Döllingers Annahme, Heinrich ſei wie Peter von Bruis ein Neo-Manichäer geweſen, entbehrt jeder ſicheren Grundlage. Döllinger gewinnt ſie nur durch eine unzuläſſige Benützung des Traktats Peters des Ehrwürdigen.

Heinrich wirkte nach der Synode von Piſa noch ein Jahrzehnt lang unangefochten (fiducialiter, Bernh. ep. 241, 2) in Südfrankreich. Im Jahre 1145 aber veranlaßte der päpſtliche Legat Alberich Bernhard, ihm nach dem Süden zu folgen, um dort die Autoriät der Kirche wieder aufzurichten. Nach den Berichten ſeiner Bewunderer hatte er einen vollkommenen Erfolg; aber es iſt kaum fraglich, daß ſie das Erreichte weit überſchätzten (ſ. Vacandard II S. 200 f.).

Nun wurde Heinrich in Haft genommen (vita Bern. III, 17). Nicht allzulange darnach wird er geſtorben ſein, man weiß nicht, wann noch wo. Denn die Richtigkeit der Nachricht, er ſei im Jahre 1148 in Rheims zu dauernder Einſchließung verurteilt worden (Alber. z. 1148 S. 839 f.), wird mit Recht bezweifelt (Vacandard II S. 233 Anm. 2). **Hauck.**

Heinrich von Nördlingen, deutſcher Myſtiker des 14. Jahrhunderts. — Ph. Strauch, Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geſchichte der deutſchen Myſtik, Freiburg u. Tübingen 1882; W. Preger, Geſch. der deutſchen Myſtik, Bd II, S. 277 ff., 289 ff.

Gemeſſen an der phantaſievollen Spekulation Meiſter Eckharts, dem geiſtlichen Minneſang eines Seuſe und der dem praktiſchen Bedürfnis mehr entgegenkommenden, gemeinverſtändlicheren Predigt Taulers muß eine Erſcheinung wie die Heinrichs von Nördlingen zurücktreten und doch würde unſere Kenntnis vom myſtiſchen Leben jener Zeit, insbeſondere im ſüdlichen Deutſchland, um vieles unvollſtändiger ſein, beſäßen wir nicht in der die

Jahre 1332—1350 umfaſſenden Korreſpondenz dieſes Myſtikers mit ſeinem Beichtkind Margareta Ebner (ſ. oben Bd V, S. 129, 4) ein reiches Material, das uns in anſchaulichſter Weiſe den Verkehr der myſtiſchen Kreiſe und Gottesfreunde unter einander vor Augen führt. Gleichzeitig iſt dieſer Briefwechſel die Hauptquelle für Heinrichs eigenes Leben. Für Einzelzüge treten noch ergänzend die geiſtlichen Memoiren der Ebnerin hinzu.

Um das Jahr 1332 finden wir Heinrich in ſeiner Heimat Nördlingen als Weltprieſter, als geiſtlichen Berater und Führer myſtiſcher Seelen, umgeben von frommen, meiſt adligen Frauen, zu denen auch ſeine Mutter gehörte, in regem Verkehr mit der Ciſterzienſerabtei Kaisheim und den Frauenklöſtern der Umgegend, mit den Kaisheim unterſtellten Ober- und Niederſchönenfeld und Zimmern, mit Engelthal bei Nürnberg, wohin er an die gottbegnadete Chriſtina Ebner Briefe richtete, ſowie mit den Dominikanerinnen von Maria Medingen, wo Margareta Ebner als nächſte Geiſtesverwandte ſeine vertrauteſte Freundin wurde, die Mitwiſſerin aller ſein äußeres wie inneres Leben betreffenden Fragen. Wir erkennen in dieſen mannigfachen Beziehungen das Streben Heinrichs, möglichſt viele Frauen dem „gemeinen Leben“ zuzuführen und ſie in einer großen myſtiſchen Vereinigung zuſammenzufaſſen. Infolge der Streitigkeiten zwiſchen Kaiſer und Papſt begab ſich Heinrich Ende 1335 zu längerem Aufenthalt nach Avignon, von dem er im Frühjahr 1337 über Neuhofen, Speier und Schwäbiſch Gmünd nach Nördlingen zurückkehrte. Er plante einen Beſuch in Medingen, als er im Juli 1338 nach Kaisheim berufen wurde in Angelegenheiten der zu Kaisheim gehörigen Pfarre Feſſenheim, um die ſich Heinrich mit andern bewarb. Die Verhandlungen ſchienen für Heinrich günſtig verlaufen zu ſollen: da befahl Kaiſer Ludwig durch Geſetz vom 6. Auguſt 1338, fortan die päpſtliche Exkommunikation und das Interdikt unbeachtet zu laſſen und den Gottesdienſt wieder aufzunehmen, bei Strafe der Friedloſigkeit. Hiermit war Heinrichs Aufenthalt in der Heimat ein Ziel geſetzt. Wohl ſuchte man den treuen Sohn der Kirche, der nicht geſonnen war, ſich dem kaiſerlichen Geſetz zu fügen, noch eine Zeit lang in Nördlingen zu halten: Ende 1338 jedoch verließ er die Heimat, ging zunächſt nach Konſtanz, um Heinrich Seuſe im Dominikanerkloſter aufzuſuchen — dieſer war aber nicht anweſend, außerdem ſtand auch Konſtanz auf ſeiten des Kaiſers —, dann weiter in den erſten Januartagen des Jahres 1339 nach Kloſter Königsfelden zur Königin Agnes von Ungarn. Auch hier richtete er trotz guter Empfehlungen nichts aus und kam ſchließlich nach Baſel, wo er mit Tauler zuſammentraf, der aus gleichen Gründen von Straßburg nach Baſel gezogen war, denn hier wurde das Interdikt beobachtet, die Geiſtlichkeit war unbehelligt. Tauler, Heinrichs „lieber und getreuer Vater“ und ebenfalls ein Verehrer der Margareta Ebner erwirkte dem flüchtigen Weltprieſter Herberge im Spital und die Erlaubnis geiſtlich zu funktionieren. Vom 24. Januar an predigte Heinrich hier täglich, oft zweimal am Tage, mit ganz ungewöhnlichem Erfolge, wie dies ein Brief an die Ebnerin in lebhaften Worten ſchildert. Derſelbe Brief legt zugleich aber auch Zeugnis ab von der etwas haltloſen, bald überſtrömenden, bald niedergeſchlagenen Gemütsart des Schreibers, der ſich von den Verhältniſſen willenlos tragen und beherrſchen ließ, ohne ihnen ein inneres Gegengewicht zu bieten, und den die Ebnerin daher ganz richtig beurteilte, wenn ſie gleich im Anfang ſeiner Basler Wirkſamkeit beſorgte, dies neue Leben möchte für ihren Freund nicht das richtige ſein, er würde dabei an ſich ſelbſt Schaden nehmen. Es fehlte dem erſt vor kurzem zugezogenen, aber ſchnell beim Volke beliebt gewordenen Prediger nicht an Neidern und Anfeindungen von ſeiten des Klerus, die Sehnſucht nach der ihm durch den „Baier“ verſchloſſenen Heimat wurde in ihm rege, ganz beſonders nach einem Beſuche in Medingen, der, oft geplant, immer wieder aufgeſchoben werden mußte, ſei es daß Heinrich unabkömmlich war durch verſagten Urlaub oder körperliches Übelbefinden. Erſt Anfang November 1341 ſah er nach längerer Trennung die Ebnerin wieder, dann abermals im Oktober 1344, bei welcher Gelegenheit er Margareta zur zuſammenfaſſenden Darſtellung ihrer Geſchichte veranlaßte. Anfang 1345 verfügte der Papſt für Baſel Erleichterungen in Bezug auf das Interdikt und Heinrich war nun, wie Tauler nach Medingen berichtet, mehr denn je in Anſpruch genommen. Er und ſeine Mutter, die ihm ſchon im Herbſt 1339 nach Baſel gefolgt war, bewegten ſich in einer „heiligen vornehmen geiſtlichen Geſellſchaft“, deren Zahl von Jahr zu Jahr wuchs. Von Baslern ſchloſſen ſich ihm namentlich Margareta zum goldnen Ring und ihr Beichtvater Herr Heinrich von Rumerſchein zu St. Peter an, zum Ciſterzienſerkloſter Lützel führte ihn ſein altes Verhältnis zu Kaisheim und wie mit den Dominikanerinnen zu Klingenthal ſo unterhielt er Beziehungen mit den für die myſtiſche Lehre ganz beſonders empfänglichen Kloſterfrauen von Unterlinden zu Colmar. Aber auch aus Nördlingen bekam Heinrich zeitweiſe von alten Freunden und Freundinnen Beſuch.

1345 lernte Heinrich anläßlich eines Straßburger Aufenthaltes Rulman Merſwin (ſ. d. A.) und deſſen Frau kennen. Anfang 1346 weilt er in Köln und Aachen, um Reliquien zu ſammeln, über deren Echtheit Margareta Ebner vermöge ihrer göttlichen Begnadung entſcheiden ſoll. In Königshofen wird gleichfalls ein Beſuch abgeſtattet und mit der Königin von Ungarn über eine Beiſteuer zu einem am Medinger Refektorium vorzunehmenden Bau verhandelt. Im Juli 1347 ſandte das Basler Bistum Heinrich nach Bamberg, um Reliquien des heiligen Kaiſers Heinrich II. und ſeiner Gemahlin Kunigunde für das Basler Münſter zu erbitten, die feierliche Einholung der Reliquien erfolgte am 4. November; auf der Hin- und Heimreiſe hatte Heinrich bei der Medinger Seelenfreundin vorgeſprochen. So ward der Basler Aufenthalt durch mannigfache Reiſen unterbrochen, ſchließlich bei Heinrichs unſtäten Sinne ganz aufgegeben. Zum Leidweſen ſeiner Basler Freunde wandte er ſich 1348 oder 1349, von ſeiner Mutter begleitet, die dann aber bald ſtarb, nach Sulz im Elſaß, wo er die oft erſehnte Einſamkeit nur zu bald als Leere und Öde empfand. Es lag eben ganz in ſeiner Natur, ſich im Getriebe des Lebens nach Sammlung zu ſehnen; in der Abgeſchiedenheit aber war er nicht im ſtande ſich wirklich zu ſammeln, weil es ihm an der dazu erforderlichen Geiſtestiefe und Willensſtärke gebrach. In Sulz hatte Heinrich unter Anfeindungen zu leiden, er fühlte ſich unbehaglich und noch im Jahre 1349 treffen wir ihn wiederum unterwegs, als Wanderprediger von Ort zu Ort ziehend, ohne feſten Wohnſitz in einem Konvente. Vorübergehend weilte er nochmals in Straßburg und kehrte Anfang 1350 nach langem Umherirren in der Fremde in die Heimat zurück, in der damals aller Orten die Peſt wütete. Von Ulm aus meldete Heinrich „euer Heinrich, der lang in dem Ellend geweſen iſt" der Ebnerin ſeinen Beſuch an. Er ſollte ſich aber nicht lange ungetrübt der wieder erworbenen Heimat und der Nähe Margaretas erfreuen. Dieſe ſtarb am 20. Juni 1351. Heinrich ſelbſt war durch ſeine lange Abweſenheit der Heimat entfremdet, nichts feſſelte ihn dort und ſo ſetzte er denn das ruheloſe Wanderleben, an das er ſich ſchließlich gewöhnt haben mochte, fort: er ging im November 1351 nach Engelthal um bei der 74jährigen Chriſtina Ebner geiſtigen Erſatz zu finden für das, was er in Margareta verloren hatte. Wir leſen in Chriſtinas Aufzeichnungen, wie bedeutſam und eingreifend auch auf ſie Heinrich zu wirken verſtand. Damit aber verlieren ſich Heinrichs Lebensſpuren. Wir wiſſen nicht die Zeit und den Ort ſeines Sterbens.

In Heinrichs Briefwechſel mit Margareta Ebner beſitzen wir die älteſte uns erhaltene Briefſammlung in deutſcher Sprache, das Wort Brief im modernen Sinne genommen, während Seuſes Briefe richtiger Predigten oder geiſtliche Anſprachen in Briefform genannt werden ſollten. Sind dieſe um vieles wahrer und tiefer, weil weniger überſchwänglich, ſo gewähren jene trotz etwas ſchablonenhafter Anlage durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts eine reiche Ausbeute für die Kulturgeſchichte. Sie illuſtrieren bis ins Kleinſte das Verhältnis zwiſchen Beichtiger und Beichtkind in den Frauenklöſtern des Mittelalters, ſie verzeichnen wichtige und unwichtige Begebenheiten des Tages, vermerken Aufträge und Beſtellungen, Geſchenke aller Art, gegebene wie empfangene, aber buchen auch jede Gemütsſtimmung ihres Verfaſſers, ſie mag noch ſo vorübergehend ſein. Alles ſetzt Heinrich in Beziehung zu ſeiner Freundin. Wo immer er weilt, redet er von ihr und ſo ſind ſeine Freunde auch die ihrigen. Im weiteren aber iſt er bemüht, das geiſtige Leben all derer, die ſich ihm anvertraut, zu feſtigen und zu ſtärken, ſie durch gute Lektüre für das Ewige vorzubereiten. Er verſah Medingen, Schönenfeld, Kaisheim und Engelthal mit geiſtiger Nahrung und wurde ſelbſt zum Schriftſteller, indem er um das Jahr 1344 in Baſel der Mechthild von Magdeburg (ſ. d. A.) niederdeutſche Offenbarungen zum beſſeren Verſtändnis für die oberdeutſchen Gegenden ins Hochdeutſche umſetzte. Wir verdanken ihm dadurch die Bekanntſchaft mit einem Werke, von dem mit Recht behauptet worden iſt, daß es einen Höhepunkt deutſcher Frauenbildung und religiöſen Lebens im Mittelalter bezeichne; das niederdeutſche Original iſt wohl für immer verloren, die alte lateiniſche Bearbeitung eine freie, um ſo wertvoller daher Heinrichs Arbeit, die ſpäter durch die genannte Margareta zum goldenen Ring und deren Beichtvater nach Einſiedeln kam, wo ſie ſich noch heute befindet.

Von einer eigentlichen myſtiſchen Lehre, von wirklicher Gelehrſamkeit kann bei Heinrich nicht die Rede ſein. Ohne irgend welche Spekulation geht bei ihm alles im Gefühl auf. Er iſt Praktiker und mehr Myſtiker vom Hörenſagen: im Verkehr mit den Myſtikern eignete er ſich eine myſtiſche Predigtweiſe an, die deshalb ſo viel Beifall fand, weil die myſtiſche Richtung damals in Deutſchland Mode geworden war, insbeſondere bei den Frauen; ihnen aber mußte gerade das fromme, kindliche Gemüt, die geſteigerte Inbrunſt

religiöſen Empfindens, der bis zum weichlichen liebenswürdige Charakter eines Heinrich ſympathiſch ſein. Und dieſe Eigenſchaften ſpiegeln ſich auch in ſeiner meiſt gewandten, immer lebhaften Sprache wieder: in einer oft ſüßlich tändelnden Redeweiſe, in manchem unklaren und überſpannten Ausdruck, in gelegentlich ſchwülſtigen und unſchönen Bildern und Vergleichen, die wir neben phantaſievollen und wirklich poetiſchen Anſchauungen und Wendungen, neben entſchiedener wortſchöpferiſcher Begabung mit in den Kauf nehmen müſſen. **Philipp Strauch.**

Heinrich von Zütphen ſ. Moller.

Heirat bei den Hebräern ſ. Bd V S. 741,22ff.

Helding, Michael, Sidonius, kath. Theologe, geſt. 1561. — Biographien von M. Winter in Mt d. Vereins f. Geſch. und Altertumskunde in Hohenzollern XV (1881/2) S. 1—15; G. Kawerau s. v. Sidonius in RE ³XIV S. 214ff.; Hundhauſen in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon ²VIII, 1493ff.; N. Paulus in Katholik 1894, II, 410ff., 481ff. — Briefe Heldings an Nauſea in deſſen Epp. libri X Basil. 1550, p. 80ff. Andere Litteratur im Texte.

H. wurde 1506 in dem den Grafen von Werdenberg, jetzt zu Sigmaringen gehörigen ſchwäbiſchen Dorfe Langenenslingen (1½ Stunden von Riedlingen) geboren als eines Müllers Sohn, humilibus quidem sed honestis parentibus (Defensio adv. Flacium 1552 A 6). Er bezog Ende 1525 die Univerſität Tübingen, wo er als Michael Molitoris Ridlingensis immatrikuliert wurde und im Stift für arme Studenten Aufnahme fand (Schnurrer, Erläuterungen der Württemb. KG S. 308). Hier wurde er Pfingſten 1527 Baccalaureus und Weihnachten 1528 Magiſter, ging aber dann als Schullehrer nach Mainz, ſcheint auch hier geheiratet zu haben, jedenfalls wird ein Theodoſius H. ſpäter offen als ſein Sohn genannt. 1531 wurde er Rektor der Mainzer Domſchule, als welcher er eine Prosodia sive de carminum ratione brevis libellus verfaßte (1534 veröffentlicht). Er empfing hier die Prieſterweihe und wurde 1533 zum Dompfarrer ernannt, während Friedr. Nauſea noch bis Ende 1534, ſpäter, ſeit 1539, Joh. Wild (Ferus) neben ihm als Domprediger thätig war. Bald erwarb er ſich den Ruf eines hervorragenden Predigers. Kardinal Albrecht ernannte ihn ſchon am 18. Oktober 1537 zu ſeinem Weihbiſchof und gab ihm am 4. Auguſt 1538 die Biſchofsweihe, wobei er den Titel eines Biſchofs von Sidon i. p. i. erhielt (Flacius hat ſpäter in der Polemik gegen ihn öfters ſo geredet, als wenn H. thatſächlich im Morgenlande amtiert habe — in beißendem Spott auf das ihm wohlbekannte Inſtitut der Titularbiſchöfe, iſt aber von Späteren aus Mißverſtändnis damit ernſt genommen worden). Verſchiedene Mainzer Kanonikate fielen ihm zu, auch wurde er 1543 an der Mainzer Hochſchule Dr. theol. Sein Predigtamt ſetzte er dabei fleißig fort (Predigten über Proverbia Salomonis 1539ff., gedruckt 1571; Katechismuspredigten 1542ff., gedruckt 1551). Als Petrus Faber, der Jeſuiten-Sendling, die geiſtlichen Exerzitien des Ignatius in Deutſchland einführte, nahm H. als einer der erſten zuſammen mit Julius von Pflug Ende 1542 an ihnen in Mainz teil. Bei dem Religionsgeſpräch in Worms 1540/41 war er zugegen, ohne jedoch beſonders hervorzutreten (CR III, 1217, IV, 86). Als Stellvertreter Albrechts erſchien er 1545 bei der Eröffnung des Trienter Konzils, als der einzige anweſende deutſche Biſchof, und dieſer nur Titularbiſchof. Da Albrecht am 24. September ſtarb, beſtätigte ihn das Domkapitel als Stellvertreter. Aber Albrechts Nachfolger, Sebaſtian v. Heuſenſtamm, berief ihn ab, während andererſeits der Kaiſer ihn zum Regensburger Kolloquium citierte. H. lehnte jedoch dieſen Ruf ab und kehrte Januar 1546 nach Mainz zurück, nachdem er noch den päpſtlichen Legaten ein Gutachten über nötige Reformen der Kirche überreicht hatte — ohne dieſe werde ganz Deutſchland Rom verloren gehen (Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geſch. des Konzils v. Trient, I [Nördl. 1876] beſonders S. 198. 215. 224; v. Druffel, Karl V. und die römiſche Kurie III [München 1883] S. 49ff.; derſ., Monumenta Tridentina, München 1884ff. an zahlreichen Stellen). Der Kaiſer behielt ihn trotz der Ablehnung fortan im Auge als einen für ſeine Kirchenpläne brauchbaren Theologen. Nachdem er noch im Frühjahr 1546 von ſeinem Erzbiſchof auf den Regensburger Reichstag geſchickt worden war (vgl. Paulus S. 417), wurde er nach den Siegen des Kaiſers am 1. Juli 1547 von dieſem nach Ulm berufen zu Vorberatungen über das Interim. Er erſchien dann auf dem „geharniſchten" Augsburger Reichstage als einer der Mitarbeiter am Augsb. Interim (Möller, KG III², 141), und erhielt hier

zugleich von dem Augsb. Bischof, Kard. Otto Truchseß, die Aufforderung, im Dome während des Reichstages zu predigen. Seine Stellung zum Interim erhellt aus seinem Schreiben an den Kaiser, 18. September 1548 (v. Druffel, Briefe und Akten I, 157): Priesterehe und Laienkelch müssen den Protestanten koncediert werden, doch ist notwendig, päpstlichen Dispens dafür zu erhalten; Wiederaufrichtung der bischöflichen Jurisdiktion ist besonders erforderlich zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Von seinen Reichstagspredigten erschienen später die über 1 Jo (Mainz 1566; daraus schon 1551 Sonderausgabe der Predigten vom Glauben und guten Werken). Sofort erschienen (Ingolstadt 1548) die 15 Predigten von der heiligsten Messe, ferner (Augsburg 1548) eine Gründonnerstag- und eine Frohnleichnamspredigt, sowie eine Sacri Canonis Missae paraphrastica explicatio; diese „gehören wohl zu dem Besten, was im 16. Jahrhundert über das hl. Meßopfer geschrieben worden" (Paulus S. 421). Sie veranlaßten bei dem Beifall, den sie auf katholischer Seite ernteten, und dem Eindruck, den sie auch auf evangelische Hörer machten, eine erregte Kontroverslitteratur. Seine Behauptung, daß schon „die erste apostolische Kirche" den Namen und die Handlung Missa gehabt, „daß der Kanon in allen seinen Stücken in der Kirche Gottes von der Apostel Zeit gehalten ist", seine zuversichtliche Berufung auf den Zeugen Dionysius Areopagita, den „Jünger des hl. Paulus": diese kühnen Sätze mußten die Gegner provozieren, nicht minder seine Kunst, die dem evg. Bewußtsein anstößigen Punkte in gewandter Apologetik zu rechtfertigen. Petrus Palladius und Johann Machabeus in Kopenhagen schrieben für König Christian III. sofort (18. April 1548) eine Censura impiarum aliquot concionum Suffraganei (bei Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dönemark III [1759] S. 108 ff.); Bernhard Ziegler in Leipzig veröffentlichte eine Disputation wider sie; Hartmann Beyer in Frankfurt schrieb 1550 gegen sie unter dem Pseudonym Andreas Epitimus. Besonders aber bemächtigte sich Flacius dieses Kontroversstoffes. Mehrere seiner Schriften des Jahres 1550 beschäftigen sich mit H. und seiner Apologie der Messe: er zerstört den Wahn von der Authentizität der Schriften des Areopagiten, die frühestens dem 4. Jahrhundert angehörten; aus Polydorus Virgilius de inventoribus rerum veröffentlicht er neu die Abschnitte, die sich auf die allmähliche Entstehung der römischen Messe beziehen, um die „Unverschämtheit" H.s zu erweisen. Die Polemik treibt ihn in die liturgischen Studien über das Alter der Messe hinein, zuerst in der „Amica, humilis et devota admonitio ad gentem sanctam" 1550, und später in seiner „Missa latina, quae olim ante Romanam . . in usu fuit" 1557, Schriften, die trotz mancher Fehlschlüsse doch das Verdienst haben, die Forschungen über die Geschichte des römischen Missale in Fluß gebracht zu haben. Der Ton seiner Polemik war dabei so, wie er ihm einem „Betrüger" und „Sykophanten" gegenüber angemessen erschien. H. schwieg auf alle diese Angriffe, und er that gut daran, daß er seine geschichtlich unhaltbare Position nicht noch weiter verfocht. — Im August 1548 kehrte H. nach Mainz zurück, weihte den Frankfurter Dom im Oktober wieder für den katholischen Gottesdienst und bemühte sich als Visitator im Nassauischen vergebens für Einführung des Interims (ZKG XV, 427 ff.). An den vom Erzbischof einberufenen Synoden (Diöcesansynode November 1548, Provinzialsynode Mai 1549) nahm er hervorragenden Anteil. Er wird wohl Mitarbeiter an der wertvollen Mainzer Agende (1551) gewesen sein. Ganz sein Werk war der jetzt erscheinende große Mainzer Katechismus Institutio ad pietatem Christianam (1549), neben dem er unter seinem eigenen Namen auch einen kleineren, zunächst für die Edelknaben am Mainzer Hofe bestimmten Katechismus Brevis institutio ad christianam pietatem (1549 u. ö., deutsch 1555) herausgab (deutsch zuletzt bei Monfang, Kathol. Katechismen des 16. Jahrhunderts, Mainz 1881, S. 365 ff.). Beide Schriften wurden evangelischerseits angegriffen, erstere von Joh. Wigand in Mansfeld 1550, letztere von Flacius 1549 und 1550. Da H. diesmal sich gegen Flacius zur Wehr setzte (im Anhang zur Ausgabe der Brevis institutio von 1552), so replizierte dieser erst kürzer, dann noch einmal ausführlicher (1553). H. hatte wohl nicht Unrecht, wenn er die grimmigen Angriffe auf seine Person mit der Erregung darüber in Zusammenhang brachte, daß ihn der Kaiser auf den Merseburger Bischofssitz zu erheben Anstalten machte. Während Karl nämlich in Naumburg sofort im schmalkaldischen Krieg den lutherischen „Bischof" Amsdorf verjagt und seinen Gegenkandidaten Julius Pflug eingesetzt hatte (vgl. Bd I S. 465 f.), lag die Sache in Merseburg schwieriger, wo der Bruder von Moritz, August, als Administrator waltete unter Assistenz des Fürsten Georg von Anhalt als seines geistlichen Koadjutors (Bd VI S. 521 f.). Der Kaiser drängte zunächst August, auf seine Administratur zu verzichten (Juni 1548); darauf empfahl er (11. August) dem Domkapitel mit vielen Lobeserhebungen H. als den geeigneten Mann für die Bischofs-

wahl, während Moritz jetzt die Wahl des Fürsten Georg, event. die Julius Pflugs, betrieb. Das Domkapitel, in peinlicher Verlegenheit, setzte zunächst die Wahlhandlung aus und lehnte H. als ihnen unbekannt und als nicht geeignet ab, um dem „fast zu Grunde erschöpften Stifte wiederum aufzuhelfen" (26. Nov.). Fürst Georg selbst riet zur Wahl Pflugs als dem kleineren Übel. Aber der Kaiser forderte jetzt energisch, daß sie ihm den von ihm gewünschten H. nicht abschlügen (22. Dezember). Noch versuchte Moritz, dahin zu vermitteln, daß der ihm genehmere meißnische Edelmann Pflug Merseburg erhielt und H. dafür nach Naumburg gesetzt wurde; aber nun übte der Kaiser auf Pflug Pression aus, daß dieser selbst H. in Merseburg empfahl und zu verstehen gab, daß er selber eine Wahl des Kapitels nicht annehmen könnte. Noch versuchte Moritz, um H.s Wahl abzuwenden, die Stimmen auf seinen Freund, Kardinal Christoph v. Madruzzo, Erzbischof von Trient und Administrator von Brixen, zu lenken; aber der Kaiser forderte jetzt so nachdrücklich (25. April 1549), daß am 28. Mai wirklich die Wahl geschah. Das Domkapitel meldete H., er sei von ihnen „auf des Kaisers Gesinnen und Ansuchen" postuliert worden, und meldete auch dem Papste, man habe dem Willen des Kaisers gehorchen müssen, und man habe „einstimmig" gewählt — doch hatte Fürst Georg seine Stimme versagt (Frauſtadt, Die Einführung der Reformation im Hochstifte Merseburg, Leipzig 1843 S. 208ff.). Die päpstliche Bestätigung verzögerte sich — war nur der Tod Pauls III. daran schuld, oder auch das Zerwürfnis zwischen Kaiser und Papst? —; erst am 16. April 1550 erfolgte sie. Georg führte inzwischen die Verwaltung des bischöflichen Amtes weiter, eifrig bemüht, das evangelische Bekenntnis noch möglichst zu befestigen. Nachdem H. am 17. Okt. auf dem Reichstag in Augsburg vom Kaiser mit den Reichsregalien belehnt worden war, und hier wieder mit Beifall gepredigt hatte, nahm er am 2. Dezember endlich seinen Bischofssitz ein. Georg führte als Senior die Verhandlungen mit ihm und erlangte von ihm die eidliche Zusage, in der Religion nichts zu ändern, Besserungen nur mit Wissen und Willen des ganzen Kapitels vorzunehmen, auch sich gegen die verehelichten Priester väterlich zu erzeigen. Georg protestierte darauf noch gegen seine Besitzergreifung, sofern er irgend etwas gegen die reine Lehre vornehmen und etwas einführen würde, das dem göttlichen Worte nicht gemäß wäre. Bei der Huldigung der Stände wich H. einem Versprechen in Sachen der Religion behutsam aus, unter dem Vorgeben, daß er „noch nicht wüßte, wie es im Stifte darum gelegen", sodaß die Stände nur unter Vorbehalt die Huldigung leisteten. Georg blieb wachsamen Auges auch jetzt noch zunächst in Merseburg, und als H. seine anfängliche vorsichtige Zurückhaltung fallen ließ, sandte Moritz seine Räte und machte ihn für die Folgen jedes Versuchs, die Unterthanen zu Religionsveränderungen zu nötigen, nachdrücklich verantwortlich (April 1551). So hütete sich H. vor jeder offenen Vergewaltigung des evangelischen Bekenntnisses, suchte aber durch Freundlichkeit und durch Versprechungen die Geistlichen umzustimmen. In seiner Domkirche stellte er katholische Geistliche an, führte katholisches Ceremoniell wieder ein, richtete auch ein Kloster wieder her, und auch die Predigten im Dom gingen zum Angriff auf die „Sekte" der Evangelischen über. Aber diese Maßnahmen, dazu auch sittliche Anstöße, die seine Kleriker gaben, erregten die evangelische Bevölkerung gegen ihn. Der Kriegszug des Kurfürsten Moritz gegen den Kaiser und der damit gegebene Umschlag der politischen Machtverhältnisse belehrten ihn, daß für die Wiederherstellung des Katholicismus die Aussichten vorüber waren. Er mußte geschehen lassen, daß seine Geistlichen vom Leipziger Konsistorium die Ordination erhielten, und daß einer von ihnen, M. Kempfe, faktisch als Superintendent fungierte — beruhigt hatte Georg Merseburg jetzt verlassen können. Brachte H. auch 1551 einen Mainzer Geistlichen ins Domkapitel, so mußte er doch in seiner Instructio Visitatorum (Unschuld. Nachr. 1715, 394ff.) seine Ansprüche an die Pfarrer den Verhältnissen akkomodieren; nicht einmal das Interim konnte er zur Einführung bringen. Durch mancherlei Bauten, gute Verwaltung der Stiftsgüter und Wohlthätigkeit machte er sich um das Stift verdient. Willkommen mußte es ihm aber sein, außerhalb seines Stiftes eine kirchliche Thätigkeit zu finden. Zwar seine Reise zum Konzil in Trient 1552 fiel übel aus: er geriet in den Kriegszug hinein und wurde von Landgraf Wilhelm im Kriegslager gefangen gehalten, bis Moritz seine Befreiung veranlaßte. 1555 war er auf dem Reichstag in Augsburg, dann 1556/7 auf dem Regensburger Reichstage; besonders bedeutsam wurde im Herbst 1557 seine Thätigkeit beim Wormser Religionsgespräch. Neben Pflug und Canisius war er hier Hauptvertreter der katholischen Partei. Hier kam auch für ihn die Gelegenheit, mit Flacius und seinem Anhang abzurechnen. Er warf hier (20. September) in die Reihen der Evangelischen den Zankapfel hinein, sie sollten sich doch deutlich erklären, wie sie in der Abendmahlslehre zu Calvin und Zwingli, in der Rechtfertigungslehre zu Osiander, in

der Lehre vom freien Willen und den guten Werken zu Flacius stünden. Über letzteren Punkt brachte er den bitteren Streit der Jenaer Theologen gegen die Philippisten zum Ausbruch, der dahin führte, daß die Flacianer unter heftigen Protesten und in Bitterkeit, zur Freude der Katholischen über diesen Bruderkrieg der Protestanten, von Worms abzogen und das Kolloquium gesprengt wurde (Bd VI S. 86). Kaiser Ferdinand ernannte im Frühjahr 1558 Helding zum Präsidenten des Reichskammergerichtes, zur Freude der katholischen Partei; dieser siedelte daher nach Speyer über und setzte für Merseburg einen Verwaltungsrat ein. In Speyer blieb er bis Mai 1561, wo er als Präsident des Reichshofrates nach Wien berufen wurde. Aus dieser letzten Wiener Zeit stammt wohl noch das von ihm mit Pflug gemeinsam verfaßte Gutachten, das Schmidt, Geschichte der Deutschen VII, 232 ff. unter der Jahreszahl 1563 mitteilt; es spricht sich für die Gestattung des Laienkelches und der Priesterehe aus. Er selbst starb schon am 30. Sept. 1561, nachdem er auf der Reise zum Konzil schwer erkrankt war; im Stephansdom fand er seine Ruhestätte. Sein Bistum Merseburg fiel mittels einer „perpetuierlichen Kapitulation" an Kursachsen. — Seine Merseburger Predigten liegen gedruckt vor in seinem Jonas Propheta, Mainz 1558. Posthum folgten dann noch aus seinen zunächst in Merseburg vom Kurfürsten August beschlagnahmten Papieren (Widmann, Mainzer Presse S. 35 ff.) eine große Postille (Mainz 1565), Predigten aus der Mainzer Zeit enthaltend, ferner die schon erwähnten Predigten über 1 Jo 1566 und über die Proverbia Salomonis 1571; leider unterblieb der damals bereits geplante Druck seiner Briefe. Unter den katholischen Predigern des 16. Jahrhunderts nimmt er einen hervorragenden Platz ein; die Zeitgenossen rühmen an ihm germanici idiomatis elegantissimam phrasin, ut nulli hic cedere plurimorum iudicio videatur (Cornel. Loos, Illustr. Germ. Scriptorum catalogus. Mainz 1581 Bl. M 6). Flacius hat gegen seinen Lebenswandel arge Anschuldigungen ausgestreut (zahlreiche uneheliche Töchter und gar Blutschande mit einer derselben); H. selbst beruft sich dagegen auf das Zeugnis seines Gewissens und auf die Aussage aller, die ihn kannten (vgl. Paulus S. 500). In der That finden die Anklagen des Flacius im Zeugnis der Zeitgenossen keine Stütze. — Den Standpunkt H.s hatte ich in 2. Auflage als „abgeblaßt" bezeichnet; Paulus hat S. 498 f. diese Charakterisierung beanstandet. Genauer wird zu sagen sein, daß er zwar persönlich durchaus das katholische Dogma festhält, aber auch unter den eigenartigen Verhältnissen seines amtlichen Wirkens unter Evangelischen in hohem Grade die Kunst übt, seine katholische Doktrin Evangelischen mundgerecht zu machen. Man lese nur seine Merseburger Predigten über Jonas, von denen den größten Teil auch ein Evangelischer hätte predigen können. Die Art, wie er sich hier beständig auf den Schriftbeweis beruft, sein Rückgang auf den hebräischen Grundtext gegenüber „unserer lateinischen Translation", die Weise, wie er für den Kirchendiener außer der rechtmäßigen Vokation vor allem „Kenntnis und Erfahrung der hl. Schriften" fordert, der geflissentliche Gebrauch des Wortes „Predigtamt", seine Darstellung der Funktion des Beichtvaters als einer „heimlichen, eingezogenen, ernsten Predigt, da man . . den armen Gewissen helfen soll", die Übergehung des Ablasses da, wo man ihn im Zusammenhange erwartet, und dafür die Betonung des Satzes, daß ernste Christen bereit seien, die Strafe zu tragen, die ihnen Gott oder die Kirche auflege, — solche Züge zeigen den klugen und vorsichtigen Apologeten seiner Kirche vor einer evangelisch gestimmten Zuhörerschaft.

G. Kawerau.

Heldring, Otto Gerhardt, geb. 17. Mai 1804 zu Zevenaar, gest. 11. Juli 1876 zu Marienbad in Böhmen. — O. G. Heldring, Leven en arbeid, uitgeg. door zijn Zoon L. Heldring, Leiden 1881; O. G. Heldring, Sein Leben und seine Arbeit, von ihm selbst erzählt; a. d. Holländ. v. Rud. Müller, mit Vorw. von W. Baur, Gütersloh 1882 (verfaßt vom Sohn Louis Heldring); Müller, Erinnerungen an O. G. Heldring (Schäfer, Monatsschr. für Diak. u. IM IV, 1880, 433 ff.); Schäfer, Heldring (Schäfer, Evangelisches Volkslexikon, Bielefeld 1899, 321 ff.; W. van Oosterwijk-Bruyn, Die Erweckung in den Niederlanden in Verbindung mit den Versammlungen der Christl. Freunde zu Amsterdam (Schäfer, Monatsschr. f. IM XI, 1891, 105 ff.); Nikol. Beets, Zum Gedächtnis an O. G. Heldring, a. d. Holl. Hamburg 1876.

H. zählt zu den originalen Begründern der Innern Mission, welche in der Hauptsache nicht durch gegenseitige Anregung zu ihrem Thun veranlaßt worden sind, sondern vermittelst der in der Zeit liegenden Aufgaben den göttlichen Ruf vernommen haben. In Bezug auf ihr Verhältnis zum gemeinsamen Werk der J. M. gilt das Wort Merle d'Aubignés von der Reformation: „Das Werk begann auf einmal in den verschiedenen Ländern, ohne daß eins mit dem andern verkehrt hätte, wie in einer Schlacht alle Truppen-

körper in demſelben Augenblick losbrechen, obgleich nicht der eine dem andern geſagt, er ſolle erſcheinen, ſondern weil ein und dasſelbe Kommando, von oben kommend, von allen gehört wird." — Dieſe ſelbſtſtändige innere und äußere Aufforderung hinderte indeſſen H. nicht im geringſten, mit den Vertretern der Sache unter andern Völkern Fühlung zu ſuchen; namentlich mit den deutſchen verband ihn warme Freundſchaft. Zählt er doch auch zu denen, welche die geiſtige Gemeinſchaft Deutſchlands und Hollands auf dem kirchlichen und chriſtlich-philanthropiſchen Gebiet beſonders deutlich repräſentieren (1850 Beſuch bei Wichern und Goßner u. ſ. w.). Dazu hat nicht wenig beigetragen, daß ſein Urgroßvater von Vatersſeite ebenſo wie ſeine Mutter deutſcher Nationalität waren. Auch gehörte das Grenzſtädtchen Zevenaar zur Zeit der Geburt H.s zu Deutſchland und wurde erſt 1816 wieder an die Niederlande abgetreten. H.s Vater war nach längerer militäriſcher Vorfahrenreihe der erſte Theologe in der Familie, von kirchlich-korrekter reformierter Glaubensrichtung. Die Mutter ſtammte aus einem geiſtlichen Hauſe und lebte in den Werken von Stilling, Gellert, Joh. Arndt und Hofacker. Die Jugend H.s verfloß unter den Eindrücken der damaligen Napoleoniſchen Kriegszeit, des einfachen Pfarrhauſes, der ländlichen Natur und namentlich des Verkehrs mit dem Volk. Von mächtigem Einfluß war die Charaktergeſtalt des Großvaters Paſtor Janſſen in Pfalzdorf bei Kleve, des trefflichen Volksfreundes mit ſeinen drei Handbüchern: Bibel, Thomas a Kempis, Terentius. Die Phantaſie erhielt reiche Nahrung durch Lektüre alles deſſen, was die Jugend intereſſieren kann. — Die Univerſitätszeit füllte zunächſt das Intereſſe für Poeſie und Geſchichte, welche privatim eifrig traktiert wurden, dann auch das für Volkswirtſchaft. Die theologiſchen Fachſtudien trieb H. zwar pflichtmäßig eifrig, aber ſie ließen ihn kalt. Er ſchloß ſeine Studienzeit mit einem vorzüglichen Examen ab. Aber er hatte ſich zuviel zugemutet. Ein ernſtes Nervenleiden verhinderte ihn zunächſt an jeder geiſtigen Arbeit. Sein frommer Arzt riet ihm nicht nur Feldarbeit zur Geneſung des Leibes an, ſondern zeigte ihm auch den Weg, um aus den Irrgängen ſeines von Zweifeln kranken Herzens herauszufinden. Auch dieſe Zeit hatte H. nach längerem Bücherſtudium wieder mit dem Volksleben in Beziehung gebracht. Noch ſehr haltlos und unreif ſtand er — Ein Kandidat bei 100 freien Stellen — dem geiſtlichen Amt gegenüber: „Eins kann ich doch thun, Liebe üben, Liebe verkündigen". H. ward, 22 Jahre alt, Paſtor an der nur 150 Seelen zählenden Gemeinde Hemmen. Die Vorbereitung auf eine Weihnachtspredigt regte in ihm zwei Fragen an: Warum wurde Chriſtus als ein Kind, warum als ein armes Kind geboren? Eine Predigt von J. J. Sack gab ihm darauf Antwort. „Da konnte ich das Buch niederlegen und Gott danken, daß ich die Perle gefunden hatte". „Ausgelitten, ausgeſtritten, überwunden!" — Die nächſten Lebensjahre H.s ſind nun erfüllt von eifriger, auch in Vertretung von Amtsbrüdern über die Umgegend ſich ausbreitender, aber zugleich ſtets intenſiver werdender paſtoraler Amtsarbeit. Nach ſeiner ganzen Geiſtesrichtung konnte H. nicht an der hierbei reichlich gebotenen Gelegenheit zum Studium des Volkslebens vorübergehen. Die Gegenſätze von reich und arm und ihr vernünftiger und chriſtlicher Ausgleich, die verſchiedenen Arten der Armut, ihre Quellen und ihre Zukunftsausſichten, die Grundlagen des Volkslebens in Natur und Geſchichte im ganzen und einzelnen beſchäftigten ihn, und er nahm Anlaß, die Ergebniſſe ſeiner Studien und Betrachtungen in mancherlei Aufſätzen und beſonderen Schriften einem weiteren Kreis vorzulegen, um dadurch Einfluß auf die Löſung der betr. Fragen zu gewinnen. Sein Erſtlingswerk war: die Natur und der Menſch oder Lebensanſchauungen vom Pächter Gerhard auf ſeinen Wanderungen mit ſeinem Vetter Jonas, 1833. Damit war der Grundton der Heldringſchen Schreibart angeſchlagen, welcher in den Winterabenden des Pächters Gerhard 1835, im Volkskalender, in Zeitſchriften, in ſpäteren mehr rein religiöſen Publikationen, wie in den drei im Jahr 1839 erſchienenen Schriften: Der zur Ruhe gekommene ewige Jude, Der Sohn der Natur und der Mann der Welt, Wahrheit und Gefühl im Leben; ferner 1843: Die Bibel und der Menſch, Wie Simon ein Petrus geworden iſt, weiterklang. Es ſind nicht wiſſenſchaftliche, auch nicht rein poetiſche Sachen, ſondern Geſchichte, Poeſie, Religion, Weltbetrachtung in kurzen Geſchichten, Briefen, Abhandlungen dem Volk mundgerecht gemacht, zur Lehre und Erziehung. Aus dem Leben fürs Leben, war dabei die Loſung. Denſelben Zug ſehen wir auch in H.s Familienverhältniſſen. Nachdem ihm Gott eine ganz in ſeinen Intereſſen aufgehende Gattin beſchert und aus der Ehe 8 Kinder erwuchſen, war die Familien- und Kinderſtube zugleich die Studierſtube. — War das bisherige Leben H.s ein Dorfidyll geweſen, zwar ungewöhnlich reich und ſegensvoll, ſo weitete es ſich von jetzt an aus zu einer Bedeutung für breite Strecken ſeines holländiſchen Vaterlands. Aus dem Volksſchriftſteller wird ein Philanthrop. Den Wendepunkt bildet das Kennenlernen des

Heidedorfs Hoenderloo 1841 auf einer Reiſe. Deſſen traurige äußere und geiſtige Zuſtände veranlaßten H. zur Hilfe. Ein Brunnen und eine Schule waren das Erſtnotwendige. Die auf Bitten H.s dafür eingehenden Gaben machten Mut zu weiterem. Kirche und Paſtor kamen zu Schule und Lehrer — das Dorf hatte in einem halben Menſchenalter ein völlig anderes Ausſehen bekommen. Daß eine ſo geſegnete und bewährte Kraft, wie H. ſich hier erwieſen, in der Zwiſchen- und Folgezeit auch bei andern Schäden des Volkslebens Hand anzulegen ſich gedrungen fühlte oder von andern dazu veranlaßt wurde, verſteht ſich von ſelbſt. Es ſeien nur der Kampf gegen die Trunkſucht, gegen die Hungersnot 1845 u. 46, Koloniſationsunternehmungen erwähnt. Daneben gingen praktiſche Studien her durch Beſuch von Arbeitshäuſern, Waiſenhäuſern ꝛc., wobei H. lernte, wie mans machen — und nicht machen müſſe. — Indem H. hiermit ſich vor die großen Aufgaben der chriſtlichen Philanthropie geſtellt ſah, war der Übergang geöffnet zur Wirkſamkeit im weiteſten, über das Vaterland hinausgreifenden Kreis: in der Kirche, im Reiche Gottes. Das wahre Volkswohl konnte nur befördert werden unter Mithilfe des Evangeliums. Die Zerklüftung der kirchlichen Verhältniſſe Hollands iſt bekannt. Zwiſchen den Extremen der Altreformierten und den Latitudinariern nahm H. die Mittelſtellung einer ſehr beſtimmten, aber weitherzigen evangeliſchen Überzeugung ein. Bei den Orthodoxen fehlte die Arbeit für das Volkswohl, bei den Philanthropen das Chriſtentum. Für H. war beides eine Notwendigkeit. Tragender Freundeskreis, Auditorium, verlängerter Arm für H. und ſeine Beſtrebungen wurden die „Verſammlungen der Chriſtlichen Freunde“ zu Amſterdam, ohne daß ſie ſich auf das H.ſche Arbeitsprogramm beſchränkt hätten. Männer wie Capadoſe, da Coſta, Lentz, Beets, Groen van Prinſterer, de Liefde u. a. gehörten dazu. H. gab den Anſtoß zu ihrem Zuſammenſchluß. Nun gings in die Arbeit für die Miſſion (in Verbindung mit Koloniſation; ſeit 1863 Volksmiſſionsfeſte nach deutſchem Vorbild in größtem Maßſtab), Evangeliſation, Bibelverbreitung. H. war die Seele dieſer Beſtrebungen und lieh ihnen ſeine fleißige und geſchickte Feder. Sein eigentliches Lebenswerk aber fand er in der Rettung und Bewahrung der weiblichen Jugend. Konkrete Fälle zündeten immer bei ihm. Hatte Hoenderloo den Philanthropen zur That erweckt, ſo ließ der Beſuch eines Gefängniſſes zu Gouda 1847 den Mann der J. M. nicht ruhen. In das bereitete Ackerland ſeines Herzens fiel als Samenkorn Heſek. 34. Verlorne Mädchen begehrten Hilfe von ihm. Da kaufte H. eine zahlungsunfähig gewordene Bierbrauerei in Steenbeck als Aſyl. Monatelang durchzog er die Hauptſtädte des Landes, auf Grund von Heſek. 34 den Kampf der Liebe gegen das Laſter predigend. Die „Hausregeln Steenbecks“ ſind durchwaltet von dem Geiſt chriſtlicher Freiheit und Liebe. In Frl. Voute erhielt die Anſtalt eine treffliche Vorſteherin. Hilfskräfte und Mittel warb der Name H.s, der überall einen guten Klang hatte. „Zeugnis und Rettung“ war ſeine Deviſe. Die Reſultate des Aſyls waren: ein Drittel wird gerettet, ein Drittel bleibt ſchwankend, ein Drittel fällt wieder zurück. Durch die Schwierigkeit der Rettung that man immer tiefere Blicke in die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Bewahrung: es wurde das Mädchenrettungshaus Talitha kumi 1858, die Anſtalt Bethel für Erwachſene, aber Minderjährige 1863 gebaut. Ein Lehrerinnenſeminar kam dazu 1864 (auf ein Wort Fliedners hin: „Jede Anſtalt zur Rettung verwahrloſter Kinder erfüllt nur dann ihren Zweck, wenn in nächſter Nähe eine Bildungsſchule beſteht für Nichtverwahrloſte, die ein höheres Ziel verfolgt“). Ein Kirchlein auf dem Fluchthügel (zur Rettung bei Überſchwemmungen) beſchloß die Bauten 1870. — Nachdem 1873 die Gattin geſtorben war, drückten H. die Einſamkeit und die Bürden des Alters. Nach kurzer Krankheit verſchied er fern von der Heimat und ward in Steenbeck beſtattet. Sein Werk der Rettung und Bewahrung iſt durch P. Pierſon fortgeſetzt; in Deutſchland haben ſeine Grundſätze hauptſächlich durch ſeinen Schwiegerſohn Superintendent Baſtian in Bernburg Geltung gewonnen (vgl. Schwarzkopff in Schäfers Mon. f. J. M. 1882, 193, ſowie Schäfers Volkslexikon 83); der Erbe ſeines Intereſſes für die J. M. als Ganzes iſt ſein Sohn und Biograph L. H., jetzt Paſtor in Rotterdam, der 1882—1897 die treffliche Zeitſchrift für J. M. „Bouwſteenen“ herausgegeben hat, und von dem wir noch eine Geſamtdarſtellung der J. M. erwarten dürfen.

Theodor Schäfer.

Helena, 1. Sagenhafte Begleiterin des Simon Magus; ſ. d. A. 2. Frau des Konſtantius Chlorus, Mutter Konſtantins d. Gr. Vgl. über ſie die ſpärlichen Nachrichten bei Zoſim. II, 8, 2; 9, 1 f.; Victor, Caes. 41, 11; Epit. 41, 11; Eutrop. X. 2; Paneg. anonym. in Maxim. et Constant. V, 4, 1; Anonym. Valeſ. Exc. 1. 2; Euſeb., Vit. Constant. III, 41–47; Laud. Constant. IX, 17; Hieron., Chron. ad ann. 2322; Ruſin, h. e. X, 7. 8;

Socrates, h. e. I, 17. 18; Sozom., h. e. II, 1. 2; Philoſtorg., h. e. II, 12; Theodoret, h. e. I, 18; Prokop, De aedific. Justiniani 5; Ambroſ., Oratio de obitu Theodosii; Oroſ. VII, 25; Niceph. Call., h. e. VIII, 30 f.; Theophanes, Chronogr. pag. 18, 21; Cedrenus, Chronogr. p. 295; bei den Schriftſtellern von Rufin ab faſt nur Fabeleien. Umfaſſende Zuſammenſtellung der Helena-Legenden und Bericht über die Geſchichte der Helena-Verehrung in d. Act. SS. z. 18. Auguſt [Tag d. H.] p. 548—654. Inſchriften und Münzen mit dem Bilde der H. ſ. bei Muratori, Thes. inscr. t. I, Eckhel VIII, p. 142 sq., Cohen und in den Act. SS. z. 21. Mai (Konſtantin). Litteratur: Tillemont, T. IV; Gibbon-Sporſchil, Bd II. S. 115, 118; Bd III, S. 145 f.; Manſo, Leben Conſtantins, 1817, S. 10. 65 f., 289 f; Broglie, L'église et l'empire Rom. au IV. siècle (5. édit. 1867), T. I, p. 189 II, p. 98 sq.; Zöckler, The cross of Christ, 1877, p. 146 sq.

Wir ſind über ſie ſehr ſchlecht unterrichtet, ihre Bedeutung im Leben ihres Sohnes kann ſo groß nicht geweſen ſein, als die Späteren ſie darſtellen. Die Geſchichte der Verehrung der H. (ἡ τὸν μέγαν φωστῆρα τεκοῦσα: Theodoret) bildet eine intereſſante Parallele zur Geſchichte der Marienverehrung. Man vgl. z. B. die vita seu potius homilia auctore Almanno coenobita Altivillarensi (Hautvilliers bei Rheims; die dortigen Mönche behaupten, ſeit dem 9. Jahrhundert den Leichnam der Heiligen zu beſitzen, und von dort aus iſt ihre Verehrung in Weſteuropa beſonders begründet worden; aber auch die römiſche Kirche Ara-Coeli und Venedig machen auf den Beſitz des Leichnams Anſpruch) aus der 2. Hälfte des 9. Jahrh. (Acta SS p. 580 sq.) oder die Hymnen auf ſie (l. c. p. 647 sq.). — Daran kann nicht gezweifelt werden, daß H. von niederer Herkunft war; erſt ſehr ſpät taucht die Legende auf, ſie ſei eine britiſche Fürſtentochter geweſen. Konſtantin wurde von ihr höchſt wahrſcheinlich zu Naiſſus in Ober-Möſien im Jahre 274 geboren; vielleicht ſtammte ſie ſelbſt aus Drepanum (ſpäter Helenopolis genannt) am Golf von Nicomedien. Nach dem Zeugnis des Ambroſius war ſie, als Konſtantius ſie kennen lernte, eine stabularia; „man thut ihr vielleicht noch zu viel Ehre, wenn man ſie zur Gaſtwirtin macht". Es kann nicht mehr entſchieden werden, ob ihre Ehe mit K. eine rechtmäßig geſchloſſene war reſp. wurde. Daß Konſtantin ſelbſt und andere ſie als ſolche betrachtet haben, fällt nicht ins Gewicht; andererſeits ſind die entgegenſtehenden Zeugniſſe deshalb nicht vollgültig, weil das römiſche Geſetz zu einer abſchätzigen Beurteilung der Ehe mit einem unebenbürtigen Weibe aufforderte. H. hat dem K. nur den einen Sohn geboren; er hat ſie dann entlaſſen müſſen, um auf das Gebot der diokletianiſchen Politik die Theodora, die Stieftochter des Maximinus Herculius, zu heiraten (292). H. tritt nun ganz zurück, obgleich ihr Sohn, nachdem er Kaiſer geworden war, ſie an ſeinen Hof genommen und ihr alle Ehren („Auguſta") zu erweiſen angeordnet hat. Das einzig Sichere, was wir von ihr noch erfahren, iſt 1. die Nachricht, daß ſie hochbejahrt nach Paläſtina wallfahrtete, die heiligen Stätten beſuchte, dort und in anderen Städten des Reichs Kirchen gründete und reiche Almoſen verteilte (Euſeb.); dieſe Reiſe muß nach der Beſiegung des Licinius (324) gemacht ſein (wann ſie Chriſtin geworden iſt, iſt nicht bekannt), 2. daß ſie zur Zeit der Ermordung des Criſpus (326) noch gelebt und tief betrübt durch den Tod ihres Enkels ihren Sohn mit Vorwürfen überhäuft hat (Zoſim. und Victor), endlich daß Konſtantin Münzen zu ihren Ehren hat ſchlagen laſſen. Der Ort und das Jahr ihres Todes iſt unſicher. Gothofred und Pagi haben das Jahr 326 feſtſtellen wollen; aber mindeſtens bleiben auch die folgenden 2—3 Jahre offen. Euſebius berichtet, ſie ſei faſt 80 Jahre alt geworden; ihre Gebeine wurden von K. nach Konſtantinopel übergeführt. — Unter den Sagen iſt die berühmteſte und bekannteſte die von der Kreuzauffindung. Dieſelbe kennt aber weder Euſebius noch Cyrill. v. Jeruſ., Rufin iſt der erſte, der ſie erzählt; auf ſeinen Bericht gehen die des Sokrates, Sozomenos u. d. a. zurück. Die Sage hat ihre Wurzeln in Adiabene und Edeſſa; die von Joſephus erwähnte jüdiſche Konvertitin Helena, Königin von Adiabene, bildet ihren Ausgangspunkt. Erſt gegen Ende des 4. Jahrhunderts iſt die bereits fertige Legende auf unſere Helena übertragen worden.

3. Eine zweite h. Helena iſt die ruſſiſche Großfürſtin Olga, die Witwe Igors, die ſich in Konſtantinopel im Jahre 955 taufen ließ und dabei den Namen Helena annahm. Im julianiſchen Kalender iſt der 11. Juli ihr Tag. S. Assemani, in Calend. univ.

4. Die dritte Heilige iſt Helena von Skövde, aus vornehmem weſtgotländiſchen Geſchlecht. Von einer Wallfahrt nach Schweden zurückgekehrt, wurde ſie von ihren Verwandten in Skövde ermordet um 1160. Alexander III. ſprach ſie 1164 heilig. Ihr Leichnam ruht auf Seeland. Ihre Verehrung iſt auf die ſkandinaviſchen Länder beſchränkt geblieben. S. Acta SS zum 31. Juli.

Adolf Harnack.

Heliand, der, und die altsächsische Bibeldichtung. — Ausführlichere bibliographische Nachweise s. in den Ausgaben von Sievers, Behaghel und bes. Piper. Hauptlitteratur: I. Heliand. a) Ausgaben: für krit. Zwecke: von J. A. Schmeller, Monachii etc. 1830–40; E. Sievers, Halle 1878. Handausgaben: von M. Heyne, 3. Aufl., Paderb. 1883; O. Behaghel, Halle 1882; mit erläut. Anmerkungen: von H. Rückert, Lpz. 1876; P. Piper, Die altsächs. Bibeldichtung I, Stuttg. 1897 (beide nur mit großer Vorsicht zu benutzen; ein brauchbarer Kommentar fehlt noch; ganz dilettantisch die Ausg. von J. N. Köne, Münster 1855). Erste Ausg. des Prager Fragments durch H. Lambel, Ein neuentdecktes Blatt einer Heliandhdss., Wien 1881 (a. WSB phil.-hist. Cl. Bd XCVII), des Vat. Fragments durch Zangemeister und Braune, s. u.; — b) Uebersetzungen: von K. Simrock, 2. Aufl., Elberf. 1866; C. W. M. Grein, 2. Aufl., Cassel 1869; P. Herrmann, Leipz. 1891 (von K. L. Kannegießer, Berl. 1847, bei Köne 1855, von G. Rapp, Stuttg. 1856); — c) Allgemeines zur Charakteristik und Erläuterndes: A. F. C. Vilmar, Deutsche Alterthümer im H., 2. Aufl., Marburg 1862; E. Lagenpusch, Das germ. Recht im H., Breslau 1894; derſ., Walhallklänge im H., in Festschr. s. O. Schade, Königsb. 1896; F. Hammerich, Die älteste christl. Epik der Angelsachsen u. s. w., Gütersloh 1874; K. Schulze, Die Parabeln Jesu im Krist und H., Lippst. 1881; L. Kelber, Der H. in theol. Beziehung, ZfW 1881, 79 ff. 154 ff.; C. Grünhagen, Otfrid u. H., Breslau 1855; E. Behringer, Zur Würdigung des H. I—III, Würzb. 1863–91; G. Keintzel, Der H. im Verhältnis zu seinen Quellen, Hermannst. 1882; M. H. Jellinek, AfdA XXI, 208 ff.; E. Lauterburg, H. und Tatian, Bern 1896; R. Windel, ZfdU X, 740 ff.; A. E. Schönbach, Cosmopolis I, 605 ff. (vgl. auch unter d); — d) Zur Quellenfrage: E. Windisch, Der H. und seine Quellen, Lpzg. 1868; C. W. M. Grein, Die Quellen des H., Cassel 1869; W. Scherer, Kl. Schriften I, 191 ff.; E. Sievers, ZfdA XIX, 1 ff.; Jellinek ZfdA XXXVI, 162 ff. (anderes s. unter c); — e) Zur Entstehungsgeschichte: H. Middendorf, Ueber die Zeit der Abfassung des H., Münster 1862 (a. Zschr. f. Gesch. u. Altertumsk. Westfalens XXII); F. Zarncke, BSG. d. phil.-hist. Cl. XVII, 104 ff.; Windisch a. a. O.; Scherer, Kl. Schriften I, 569 ff.; J. W. Schulte, Ueber Urspr. und Alter des deutschen H., Glogau 1872; derſ., ZfdPh IV, 49 ff.; K. Müllenhoff, ZfdA XVI, 141; Sievers, Ausg. S. XXIV ff.; A. Wagner, ZfdA XXV, 173 f.; Jellinek, AfdA XXI, 221 ff.; F. Jostes, ZfdA XL, 341 ff. (vgl. auch die Litt. zu II); — f) Zur Heimatsfrage s. neuerdings bes. Jostes, ZfdA XL, 129 ff., spez. 160 ff. (dazu Holthausen ib. XLI, 303 ff.). — II. Genesis. Spezialausg. des nur in angels. Uebertragung erhaltenen Stückes bei E. Sievers, Der H. u. die angels. Genesis, Halle 1875; der neuentdeckten altsächs. Bruchstücke bei K. Zangemeister und W. Braune, Bruchstücke der altsächs. Bibeldichtung, Heidelberg 1894 (a. Neue Heidelb. Jahrbb. IV); F. Vetter, Die neuentdeckte deutsche Bibeldichtung des 9. Jahrh., Basel 1895; beide Texte bei Piper, Die altsächs. Bibeldichtung I. Uebersetzungen des angels. Fragments bei Grein, Dichtungen der Angelsachsen, Cassel und Gött. 1863, I, 7 ff., der deutschen Stücke: bei R. Kögel, Gesch. der deutschen Litt. I, Erg.-Heft: Die altsächs. Genesis, Straßb. 1895 (Prosa); bei Vetter a. a. O.; von Th. Siebs, Beil. zur Allg. Zeit. 1895, Nr. 54. Vgl. außerdem zum Sachlichen noch E. Hönncher, Anglia VIII, 46 ff.; Sievers, ZfdPh XXVII, 534 ff.; Jellinek, AfdA XXI, 204 ff.; B. Sijmons, Verslagen en mededeel. der kon. akad. van wetensch. 3. reeks XI, 123 ff.; Siebs, ZfdPh XXVII, 138 ff.; Jostes, ZfdA XL, 129 ff. (Einzelnes zur Textkritik ꝛc. s. bei Piper S. XCIX ff.). — III. Stilistisches u. dgl.: Spicil. formularum quas ex antiquiss. Germanorum carminibus congessit C. Weinhold, Halis 1847; R. Heinzel, Ueber den Stil der altgerm. Poesie, Straßburg 1875; „Formelverzeichnis" in Sievers' Ausg. 389 ff.; M. Roediger, AfdA V, 267 ff.; R. Bechstein, Jahrb. d. Ver. f. niederd. Sprachf. X, 133 ff.; F. Peters, Der Satzbau im H., Schwerin 1886; O. Künßel, Künstl. Elemente in der Dichtersprache des H., Rostock 1887; Behringer a. a. O. Nr. III; P. Pachaly, Die Variation in H. und der der altsächs. Genesis, Berlin 1899. — IV. Metrik: Litt. Nachweise u. Darstellung bei E. Sievers, Altgerm. Metrik, Halle 1893; weitere Litteratur der letzten Jahre bei Piper S. XCVII ff.

Von altsächsischer Bibeldichtung kannte man bis vor kurzem nur die von Schmeller, ihrem ersten Herausgeber, als Heliand bezeichnete Evangelienharmonie. Sie lag — annähernd vollständig — lange Zeit nur in zwei Haupthss. vor, dem aus Bamberg nach München gekommenen Monacensis M und dem Cottonianus C in London. M war ursprünglich ganz vollständig, ist aber einerseits durch den Verlust mehrerer einzelner Blätter und eines Quaternio kurz vor dem Schlusse des Gedichts, andererseits hier und da durch Rasuren (so namentlich auch der 4 letzten Zeilen der Hs.) verstümmelt; C ist in sich geschlossen und ergänzt der Hauptsache nach auch die große Lücke in M, bricht aber in der Erzählung vom Gange nach Emmaus ab, d. h. kurz vor der Stelle wo das in M wenigstens teilweise erhaltene Schlußstück von der Himmelfahrt einsetzt. Die beiden Hss. bieten im Ganzen 5983 Langverse. Zu ihnen gesellte sich 1881 das Prager Fragment P (V. 958—1006) und 1894 ein die Verse 1279—1358 umfassendes Stück aus der Bergpredigt in der nachher zu nennenden Vatikanischen Hs. V. Daß neben dem H. auch ein Bruchstück ATlicher Dichtung wenigstens indirekt erhalten sei, hatte zuerst Sievers (1875) darzuthun versucht, indem er auf Grund sprachlich-stilistischer Kriterien die Vermutung aussprach, daß

eine die Verſe 235—851 umfaſſende große Interpolation in der angelſächſiſchen Bearbeitung der Geneſis aus einem altſächſiſchen Original übertragen ſei. Dieſe Vermutung fand 1894 Beſtätigung durch einen wichtigen Fund K. Zangemeiſters, der in dem urſprünglich Mainzer, dann Heidelberger, dann römiſchen codex Vaticanus Pal. lat. 1447 vier altſächſiſche Einträge entdeckte, von denen einer dem Heliand ſelbſt angehört (ſ. o.), ein zweiter ſich als das Original der entſprechenden Verſe in der angelſächſiſchen Geneſis ergab, die beiden übrigen aber Stücke einer weitergreifenden Bearbeitung von Stoffen der Geneſis darboten. Wir beſitzen danach jetzt auch von der ſog. „Altſächſiſchen Geneſis" nicht unbeträchtliche Reſte, nämlich I. neben den vom Sturz der böſen Engel und dem Sündenfall handelnden 617 Verſen der angelſächſiſchen Geneſis (Ia; davon 26 — Ib — jetzt auch im urſprünglichen altſächſiſchen Texte) noch II. 134 Verſe aus der Geſchichte von Kain und Abel und III. 177 Verſe aus der Geſchichte vom Untergang Sodoms.

Heliand und Geneſis ſtehen in ſehr naher Beziehung. In Wort- und Formelſchatz herrſcht eine ungewöhnlich große Übereinſtimmung, ſelbſt längere Wortreihen des Heliand kehren ein paarmal faſt unverändert in der Gen. wieder. Die Vat. Hſ. bringt ferner Excerpte aus beiden Gedichten neben einander, und endlich ſcheint ſie auch das einzige äußere Zeugnis zuſammen zu weiſen, das uns über ihre Entſtehung Auskunft giebt, die anonyme ſog. Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum, die Flacius Illyrikus 1562 in ſeinem Catalogus testium veritatis aus einer nicht wieder aufgefundenen (aber ſicher nicht, wie einſt Schulte meinte, gefälſchten) Quelle hat abdrucken laſſen. Der direkte Quellenwert dieſes Zeugniſſes wird zwar dadurch etwas gemindert, daß ſein urſprünglich gewiß rein hiſtoriſcher Text nachträglich durch einen Interpolator mit legendariſchen Zuſätzen von einer göttlichen Berufung des Sängers durchwebt worden iſt, die inhaltlich und zum Teil auch mit wörtlichen Anklängen der Cädmonlegende in Bedas Hist. eccles. gentis Anglorum IV, 24 entnommen ſind (die der Praef. bei Flacius angeſchloſſenen Versus de poeta et interprete huius codicis gehören faſt ganz dieſem legendariſchen Teil des Berichtes an). Doch läßt ſich als Kern der vorauszuſetzenden „alten Praef." die Angabe herausſchälen, Ludwig der Fromme (der als lebend genannt wird) habe cuidam viro de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur, den Auftrag gegeben, ut vetus ac novum testamentum in Germanicam linguam transferre studeret. Der Dichter habe dann, mit der Weltſchöpfung beginnend, das ganze alte und neue Teſtament in einer Auswahl bearbeitet. Das Werk ſelbſt aber ſei iuxta morem illius poematis in vitteae (genauer fitteae: das iſt die altſächſiſche Form des auf deutſchem Boden nur hier überlieferten alten Namens für die Leſeabſchnitte epiſcher Gedichte) eingeteilt geweſen (eine ſolche Einteilung findet ſich auch wirklich in unſeren Heliandhſſ.). Dieſe Angaben und was ſonſt zur Charakteriſtik jener Dichtung beigebracht wird, paſſen aber derartig auf Hel. und Gen., daß man nicht umhin kann, die Praef. eben auf dieſe Gedichte zu beziehen (mag auch ihr Urſprung und ihre urſprüngliche Aufgabe etwas zweifelhaft ſein). Der Verfaſſer der Praef. hat Hel. und Gen. alſo unzweifelhaft für Werke eines und desſelben Dichters gehalten, und dieſer Anſicht haben ſich nach der Entdeckung der Vat. Fragmente der Gen. auch die meiſten neueren Forſcher angeſchloſſen. Bei näherer Unterſuchung erweiſt ſie ſich aber als unhaltbar. Der Dichter der Gen. ſteht nicht nur an poetiſchem Vermögen weit hinter dem des Hel. zurück (was man bei ihm als Zeichen gereifterer Kraft hat finden wollen, kommt, ſoweit es überhaupt zu Recht beſteht, ſicher nicht ihm, ſondern ſeinen Quellen zu), ſondern er iſt in allem Techniſchen der Diktion, des Stils und der Metrik im Vergleich zu dem Dichter des Hel. nicht viel mehr als ein Stümper, der kaum einen Satz zu bilden vermag ohne, nach dem Maßſtab des Hel. gemeſſen, einen größeren oder leichteren Verſtoß gegen deſſen Kunſtregeln zu begehen (vgl. a. unten S. 623, 53 ff.). Auch ſind die vielen Übereinſtimmungen im Wortlaut großenteils derart, daß man einem Autor vom Range des Helianddichters eine ſo ſchematiſche und ſklaviſche Selbſtwiederholung nicht wohl zutrauen kann, wie man es thun müßte, wollte man ihm auch die Gen. zuſchreiben. Man wird daher die Gen. vielmehr als das Werk eines direkten Fortſetzers und Nachahmers bezeichnen müſſen, der ſich durch eingehendſtes Studium des Hel. für ſeine Aufgabe vorbereitet hatte, ohne daß es ihm jedoch gelungen wäre, ſich zur Höhe ſeines Vorbildes emporzuheben. Dieſe Annahme mag an ſich auffällig erſcheinen, aber ſie hat z. B. in der angelſächſiſchen Litteratur eine genaue Parallele bei der poetiſchen Andreaslegende, deren Verfaſſer ebenſo mechaniſch mit dem poetiſchen Apparat des Beowulfepos und der Gedichte des Cynewulf arbeitet wie der Dichter der Gen. mit dem des Hel. Die Angaben

der Praef. brauchen nicht zu beirren. Der wenn auch nur äußerliche, aber doch sehr enge Anschluß der Gen. an den Hel. in formeller Beziehung ist offenkundig, für nahe zeitliche Zusammengehörigkeit bürgt der Umstand daß auch die Existenz der Genesis bereits vor König Ludwigs Tod dem Verfasser der Praef. bekannt war; je kürzer die zwischen beiden Werken liegende Spanne Zeit war, um so wahrscheinlicher ist auch der Ausgang beider von gleichem Orte, und für mindestens gelegentliche gemeinsame Überlieferung scheint neben anderem auch der Mischbestand der Vatikanischen Excerpte zu sprechen. Nach alledem kann es nicht wunder nehmen, wenn eine der Sache selbst doch schon etwas ferner stehende Tradition wie die der Praef. (deren Verfasser sichtlich kein Sachse war, da er vom Sächsischen wie von einer fremden Sprache redet) ohne strengere Kritik dem Autor des Hauptwerkes auch die Urheberschaft der nach unserer Auffassung minderwertigen Begleitgedichte beigelegt hat.

Nach der Praef. hat das deutsche Volk durch jene Dichtungen nuper zum erstenmale direkte Kenntnis vom Inhalte der hl. Schriften bekommen. Hel. und Gen. müssen also einige Zeit vor 840 fertig vorgelegen haben. Ein terminus a quo für ihre Abfassung ergiebt sich aus der trotz älterer und neuerer Einsprüche (von Grein, Jellinek u. a.) bisher nicht als unrichtig erwiesenen Beobachtung von Windisch, daß im Hel. Hrabans Matthäuskommentar vom Jahre 820 oder 821 benutzt ist (s. u.). Man darf also die Abfassung der beiden Werke rund in das Jahrzehnt von 825—835 verlegen. Vollständig ungelöst ist dagegen die Frage nach ihrer näheren Heimat. Zwar machen es gewisse metrische Anhaltspunkte einigermaßen wahrscheinlich, daß die durch die Hss. CPV vertretene altsächsische Untermundart der Sprache des Helianddichters selbst näher steht als die von M, aber es ist bisher nicht gelungen, auch nur eine dieser Mundarten mit annähernder Sicherheit zu lokalisieren. Früher pflegte man auf Westfalen zu raten, speziell auf Münster oder Werden a. Ruhr (ja sogar auf die fränkisch redende Gegend von Utrecht war man verfallen). Neuerdings hat aber Jostes schwerwiegende Gründe dafür beigebracht, daß wir vielmehr im Osten des sächsischen Sprachgebiets weiter zu suchen haben. Ob aber diese Gründe auch dafür hinreichen, mit Jostes den Hel. für eine Frucht der nordalbingischen Missionsthätigkeit K. Ludwigs zu erklären oder ihn noch spezieller an das um 823 gestiftete Kloster Welnao (Münsterdorf in Holstein) anzuknüpfen, ist mehr als zweifelhaft.

Die Frage ob der Dichter (zunächst des Hel.) ein Mann von geistlicher Bildung oder ein Laie gewesen sei, wird neuerdings wieder verschieden beantwortet. Äußere Zeugnisse fehlen: denn weder weist das vates der Praef. an sich auf einen weltlichen Sänger hin, noch braucht der Ausdruck vir quidam für den Dichter mehr zu besagen, als daß der Schreiber der Praef. über seinen Stand nichts Näheres wußte. Für die Entscheidung der Frage kann also lediglich das Werk selbst, insbesondere aber das Verhältnis seines Urhebers zu seinen Quellen maßgebend sein.

Der biblische Stoff des Heliand ist nicht direkt den Evangelien, sondern, in einer Auswahl, der Tatianischen Harmonie entnommen. Zur Ergänzung und Erläuterung sind dabei vielfach Angaben und Gedanken der patristischen Litteratur herbeigezogen. Diese finden sich natürlich meist ebensowohl in den Originalwerken der älteren Kirchenväter, wie in der auf diesen fußenden jüngeren Kommentarlitteratur. Durch Windisch u. a. ist aber festgestellt, daß bis auf wenige und nicht bedeutende Ausnahmen (die entweder auf gelegentliche Beiziehung einer Nebenquelle schließen oder sich unauffällig als Reminiscenzen aus gangbaren Lehren der Kirche erklären lassen) alles nötige Material in den vier zur Zeit der Abfassung des Hel. neuesten Evangelienkommentaren beisammen steht: bei Beda zu Marcus und Lucas, bei Alkuin zu Johannes und bei Hraban zu Matthäus, und zwar so, daß wo neben Tatian überhaupt noch eine zweite Quelle benutzt ist, der betreffende Gedanke sich jedesmal in dem Kommentar zu eben der Bibelstelle findet, die der Dichter gerade bearbeitet, also bei Hraban, wenn ein Matthäusvers, bei Alkuin, wenn ein Johannesvers zu Grunde liegt u. s. w. Aus jenen vier Quellen ist also offenbar die ganze Hauptmasse des Erklärungsmaterials geflossen. Weiter aber setzt das angegebene Quellenverhältnis doch wohl die Annahme voraus, daß derjenige, welcher Bibelstoff und Auslegung auswählte und mit einander verband, hier nicht bloß aus der Erinnerung schöpfte, sondern, sei es bei der Vorbereitung, sei es beim Fortgang der Arbeit von Stelle zu Stelle Text und Kommentare systematisch zu Rate zog. So kann aber nur ein Mann mit geistlicher Vorbildung gearbeitet haben, und eine solche wäre damals in Sachsen doch wohl nur bei einem Manne geistlichen Standes zu finden gewesen. Diese Persönlichkeit aber von der des Dichters zu trennen, also einen (oder mehrere) gelehrte Vorarbeiter neben dem dann bloß versifizierenden Dichter anzusetzen, liegt kein Grund vor. Zwar hat Jostes

richtig betont, daß sich hier und da Mißgriffe und Widersprüche finden: aber diese sind doch erklärlich bei einem Manne, der wohl soviel gelernt hatte, daß er seine lateinischen Quellen im Original benutzen konnte, aber deswegen noch nicht ein spezifischer Gelehrter auf theologischem Gebiet gewesen zu sein braucht.

Auch die Behandlung des Stoffes spricht nicht gegen die Annahme eines geistlichen Verfassers. Der Dichter will zweifelsohne ein Lehrgedicht schaffen, aber nicht ein Kompendium theologischer, speziell dogmatischer Gelehrsamkeit. Christi Leben und Thaten, seinen Erlösertod und seine Auferstehung will er seinen Landsleuten vorführen: daher der vorwiegend epische Charakter seines Werkes. Nur an einer Stelle ist dem lehrhaften Elemente breiterer Raum vergönnt, bei der Behandlung der Bergpredigt (v. 1279—1993), die durch ergreifende Wärme und hohen Schwung der Darstellung besonders ausgezeichnet ist. Im übrigen aber hat der Dichter in freier Auswahl und Verbindung aus der überreichen Fülle des Stoffes vorwiegend nur solche Abschnitte herausgegriffen, die einerseits eine geschlossen fortschreitende Erzählung gestatteten, andererseits an sich geeignet waren, bei seinem Publikum auch ein rein menschliches oder poetisches Interesse zu erwecken. Daß er dabei hier und da Dinge ausgelassen hat, die dem Geiste seiner Landsleute allzu widersprechend gewesen wären (wie die Erzählung von Christi Ritt auf der Eselin oder das Gebot Mt 5, 39), ist glaublich; sonst entziehen sich seine Spezialmotive vielfach unserer Beurteilung; über Einzelheiten der Auswahl wird man nicht mit ihm rechten dürfen. Die Auslegung des biblischen Textes hält sich zum Vorteil der Einheitlichkeit des Ganzen meist in zweckmäßig engen Grenzen; nur ganz ausnahmsweise (so bei der Erzählung von den zwei Blinden von Jericho, v. 3588 ff.) ist sie mystisch-allegorischer Natur.

Zur Darstellung bedient sich der Dichter des altüberlieferten, volksmäßigen Alliterationsverses, und er arbeitet auch durchaus im Geist und mit der überkommenen Technik der germanischen Alliterationsdichtung. Das Gesamtkolorit der Darstellung ist daher auch ein durchaus germanisches. Das zeigt sich ebenso sehr in den allgemeinen stilistischen Eigenschaften (unter denen die starke Betonung des Formelhaften und die Bevorzugung des Dialogs hervorzuheben sind), wie in der (übrigens auch gutenteils wieder typisch-formelhaften) Charakterisierung der einzelnen Persönlichkeiten, die ganz im Gewand germanischer Fürsten und Helden auftreten, wie endlich auch in zahlreichen freieren Ausführungen bei Situationen und Szenen wie sie auch das altgermanische Epos zu schildern liebte (man vgl. z. B. die häufige Betonung des Ceremoniells, des thau, z. B. v. 548 ff. bei der Begegnung der Magier und des Herodes, die ausführliche Beschreibung von Gastmählern, wie v. 1994 ff. bei der Hochzeit von Kana, v. 2728 ff. beim Geburtsfest des Herodes, Naturschilderungen wie die Beschreibung der Seestürme 2235 ff. 2906 ff., u. a. m.). Über alle Mittel der Darstellung verfügt der Dichter mit vollendeter Kunst und spielender Leichtigkeit. Die schlichte einfache Erzählung gelingt ihm ebenso wie die Darstellung des höchsten Pathos. Der rhythmische Wohllaut seiner Verse ist ebenso bewunderungswürdig wie der schöne und leichte Fluß seiner Perioden. Trotz überquellender Fülle des sprachlichen Ausdrucks herrscht nirgends die leere Phrase, denn überall ruht die Darstellung auf klarer und lebendiger Anschauung.

Für die Beurteilung der Genesis ist auch die angelsächsische Übertragung des Stückes I direkt mit heranzuziehen, seit die Auffindung des Vatikanischen Fragments dieses Abschnitts gezeigt hat, daß man es nicht mit einer eigentlichen Umdichtung, sondern nur mit einer im ganzen so wörtlichen Umschrift zu thun hat, daß man den Text bis auf Kleinigkeiten ohne weiteres wieder in korrekte altsächsische Verse umsetzen kann. Auf der andern Seite wird das sachliche Urteil über den Wert des Werkes dadurch erschwert, daß es uns noch an einem genügenden Einblick in seine quellenmäßigen Grundlagen fehlt. Zwar ist sicher neben der Genesis noch anderes benutzt, z. B. wenn der Verfasser in I auf die mittelalterliche Engel- und Teufellehre, oder in II auf die Antichrist- und Enochlegende eingeht; aber bestimmte Quellen für die einzelnen Abschnitte sind bisher nicht aufgefunden worden: höchstens daß bei I einzelne individuellere Anklänge an Avitus De initio mundi und De originali peccato konstatiert worden sind. Trotzdem wird man schon jetzt sagen dürfen, daß Komposition und Darstellung an Gebrechen leiden, die schwerlich auf Rechnung der Quellen zu setzen sind, und die im Heliand ihresgleichen nicht haben: vor allem an Weitschweifigkeit und Mangel an strengem Gedankenaufbau. An Wortfülle mangelt es dem Verfasser nicht, im Gegenteil: aber er arbeitet eben (vgl. S. 618, 53) mit entlehnten Worten und Formeln, ohne die Plastik der Anschauung, die den Helianddichter stets aus sich selbst heraus den rechten Ausdruck finden läßt. Auch nach der formalen Seite hin ist die Technik der Genesis nichts weniger als einwandsfrei, denn Stil

und Periodenbau ſind ſtockend und ſchwerfällig und auch den Verſen gebricht es an ungezwungenem Fluſſe wie an rhythmiſcher Kraft. Auf den Heliand allein iſt alſo mit Fug zu beſchränken, was die Praef. von der Arbeit ihres altſächſiſchen Dichters im ganzen rühmt: clare quidem pronunciatione, sed clarius intellectu lucet. E. Sievers.

Heliodorus. 1. Miniſter des ſyriſchen Königs Seleucus IV. Philopator (187—175 v. Chr.). Er wurde von dieſem nach Jeruſalem geſandt, um die Auslieferung des Tempelſchatzes zu fordern. Obgleich gewarnt, tritt er in den Tempel, wird aber von einem wunderbaren himmliſchen Reiter, der plötzlich in Begleitung zweier herrlicher Jünglinge erſcheint, niedergeworfen. Auf die Fürbitte des Hohenprieſters Onias wird er wieder geheilt. So der Bericht 2 Mak 3, 6—40. Dieſelbe Geſchichte erzählt der Verfaſſer des 4. Mak-Buches c. 4; aber er nennt ſtatt Heliodors den Apollonius, den damaligen ſyriſchen Statthalter von Cöleſyrien. Joſephus ſchweigt über den ganzen Vorfall. Fritzſche (Schenkels Bibellex. III, S. 7) meint eine hiſtoriſche Grundlage der Legende anerkennen zu müſſen; allerdings aber könne man nicht angeben, welche Umſtände damals den beabſichtigten Tempelraub vereitelt hätten. Der Höfling Heliodor des Appian (Hist. syr. 45), der den König vergiftet hat, um ſelbſt den Thron zu beſteigen, wird mit dem Heliodor des Mak-Buches identifiziert. — 2. In dem Briefe des alex. Dionyſius an den röm. Stephanus (254—257) wird ein Heliodor, Biſchof von Laodicea, erwähnt. — 3. Sokrates berichtet (h. e. V, 22), in Theſſalien beſtände die Sitte, jeden Kleriker abzuſetzen, der ſich nach ſeiner Weihe nicht ſeines Weibes enthielte. Als den Urheber dieſer Sitte nennt er einen Biſchof Heliodor von Trikka in Theſſalien, *οὗ λέγεται πονήματα ἐρωτικὰ βιβλία, ἃ νέος ὢν ἔταξε καὶ Αἰθιοπικὰ προσηγόρευσε.* Dieſen Roman eines Heliodor beſitzen wir noch (ſ. Nicolai, Griech. Lit.-Geſch. II [1877], S. 499 f.) „in Hinſicht auf Erfindung, dramatiſche Anlage und Gliederung, in Charakteriſtik und auch im ethiſchen Gehalt die beſte und kunſtmäßeſte Leiſtung dieſer Art“ (recogn. Bekker 1855, deutſch von Jacobs 1837 f., 1869; vgl. E. Rohde, Der griech. Roman und ſeine Vorläufer, 1876 S. 424—467). Valeſius iſt geneigt, die Identifizierung des Biſchofs und Dichters für ein Verſehen des Sokrates zu halten. Eine ſichere Entſcheidung iſt nicht möglich, da ſonſtige Nachrichten fehlen; denn das Zeugnis des Nicephorus (h. e. 12, 34), eine Provinzialſynode habe Heliodor aus der Abfaſſung der Aethiopica ein Verbrechen gemacht und ihm die Wahl gelaſſen, ſeinen Roman zu vernichten oder abzudanken als Biſchof; er aber habe das letztere vorgezogen — iſt verdächtig und kann eine Legende auf Grund des ſokratiſchen Berichtes ſein. Photius, der Biblioth. 73 ſehr günſtig von dem Roman ſpricht, weiß von jener Geſchichte nichts. Rohde macht gegen die Identifizierung geltend, daß der Roman ſchon unter Aurelian geſchrieben ſein müſſe. In früherer Zeit haben einige den Verfaſſer der Aethiopica mit dem Sophiſten gleichen Namens identifiziert, der unter Hadrian gelebt und von welchem Philoſtratus in den Vit. Sophist. gehandelt hat. — 4. Mit dem theſſal. Biſchof ſoll auch nach einigen Heliodor, der Freund des Hieronymus, identiſch ſein. Doch ſind dafür keine Gründe beigebracht. H. begleitete den Hieronymus als Mönch in den Orient, kehrte aber in ſeine Heimat Dalmatien zurück. Der berühmte 14. Brief des Hieronymus (ann. 373) über das einſame Leben gilt ihm und ſoll ihn in den Orient zurückrufen. Erwähnt wird er auch ſonſt noch mannigfach in den älteſten Briefen des Hieronymus und zwar höchſt ehrenvoll nämlich ep. 3 (an Rufin), 4 (an Florentius), 5 (an denſelben), 6 (an Julianus), 7 (an Chryſogonus). In einem Brief an den Nepotian, den Neffen des Heliodor, der 20 Jahre ſpäter geſchrieben iſt, blickt Hieronymus auf ſeine mönchiſche Jugendunternehmung mit dem Freunde und auf den 14. Brief zurück; er kritiſiert zugleich in intereſſanter Weiſe jene Epoche ſeines Lebens. Heliodor war inzwiſchen Presbyter in Aquileja, dann Biſchof von Altino geworden, behielt aber als ſolcher das mönchiſche Leben bei. Noch einmal, im Jahre 396 wahrſcheinlich, hat Hieronymus an ihn geſchrieben in Anlaß des Todes ſeines Neffen Nepotian (ep. 60). Nach Hieron. contra Ruf. II, 31 hat Hieronymus dem Heliodor ſeine Überſetzung der Sprüche Salomonis gewidmet. Erwähnt wird er auch noch in der Praf. in Abdiam proph. (VI, p. 362 edid. Vall.). — 5. Einen Presbyter Heliodor nennt Rufin (Apol. 30, Opp. Hieron. II, p. 659) als einen des Griechiſchen kundigen Mitarbeiter des Hilarius bei deſſen Kommentaren. — 6. Ein Chriſt Namens Heliodor hat 269 jambiſche Verſe an Theodoſius I. gerichtet, ſ. Rohde a. a. O. S. 443 N. 2. — 7. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts lebte nach Gennadius c. 6 ein Prieſter Heliodor, der gegen die Manichäer ein uns nicht erhaltenes Werk de naturis rerum exordialium geſchrieben hat, in welchem er die Lehre von Gott als dem einzigen Weltprinzip rechtfertigte. S. Czapla,

Gennadius (1898) S. 16f. — 8. Gennadius nennt c. 29 einen antiocheniſchen Presbyter Heliodor (um die Mitte des 5. Jahrhunderts) als Verf. einer uns nicht erhaltenen Schrift de virginitate. S. Czapla, Gennadius S. 69. **Adolf Harnack.**

Heliogabalus, römiſcher Kaiſer vom Sommer 218 bis März 222. — Lamprid., Heliogab. Cassius Dio LXXVIII, 30f., LXXIX, 1—21; Zonar. XII, 13. 14; Herodian V, 3—8; Capitolin., Macrinus 7—10, 15; Aurel. Victor, Caes. 23, Epit. 23; Eutrop. VIII, 22; Oroſ. VII, 18; Zoſim. I, 10. Münzen bei Eckhel, Cohen, Bildſäulen im Louvre, Vatikan, München, Dresden. Gibbon, überſetzt von Sporſchil 1837, S. 112f.; Pauly, RE III, S. 1102—1105.

H., eigentlich Varius Avitus Baſſianus, war der Sohn des Senators Varius Marcellus und der Julia Soämis, Großſohn der Julia Mäſa, der Mutterſchweſter des Caracalla, Vetter des Alex. Severus. Als Kaiſer führte er auch die Namen Antoninus (Lamprid. 1), Severus, Aurelius, Pius, Felix; geboren wahrſcheinlich um das Jahr 201. Später wollte er ſelbſt wohl für einen Sohn Caracallas gelten. Über das Leben dieſes Kaiſers, der die Schamloſigkeit und Ausſchweifungen eines Caligula und Nero noch übertroffen hat, ſind wir ausreichend unterrichtet; müſſen aber allerlei mehr oder weniger unkontrollierbaren Klatſch mit in den Kauf nehmen. Mutter und Großmutter hatten ſich nach Emeſa in Syrien zurückgezogen. Beide Frauen hatten auf den Knaben einen großen Einfluß (Lamprid. 2) und erzogen ihn zu jenem wüſten orientaliſchen religiöſen Fanatismus, der das eigentlich Charakteriſtiſche an dem Leben des zukünftigen Regenten geworden iſt. Frühe ſchon wurde er zum Oberprieſter des Sonnengottes von Emeſa geweiht, deſſen Namen er ſpäter annahm (Elagabal = אל גבל; über denſelben ſ. Pauly, RE III, S. 1100f. Der Name Heliogabal iſt eine alte, naheliegende Gräziſierung). Den Soldaten imponierte er durch ſeine Schönheit und die Pracht ſeines Aufzugs; auch das Andenken an Caracalla machte ihn im Lager ehrwürdig. Die Ränke ſeiner Mutter und Großmutter und der Sturz Macrins brachten ihn auf den Thron, doch betrat er erſt im Jahre 219 die Hauptſtadt. Entnervt durch ſchamloſe Ausſchweifungen, wahnſinnig durch die Beſchäftigung mit abergläubigem Zauberwerk, verfolgt er nur die beiden Aufgaben, ſeiner Wolluſt zu dienen und den ſyriſchen Gott, deſſen Oberprieſter er war, in Rom als den All- und Alleinherrſchenden einzuführen. (Lamprid. 3: sed ubi primum ingressus est urbem, Heliogabalum in Palatino monte iuxta sedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens, ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea, Judaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. 6: Nec Romanas tantum extinguere voluit religiones sed per orbem terrae unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur. c. 7: omnes sane deos sui dei ministros esse ajebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros. Man kann an dieſem Unterfangen, welches der Kaiſer mit Fanatismus durchzuſetzen beſtrebt war, die Zeichen der Zeit ſtudieren: Ein Gott ſoll in der Welt herrſchen und zwar über die ganze Erde, die Attribute aller übrigen Götter, ſelbſt die altehrwürdigen Sacra der Stadt, ſo weit ſie nicht profaniert und außer Wirkſamkeit geſetzt werden, ſollen dem einen übertragen werden; ihm ſollen Götter und Göttinnen dienen. Im Jahr 219 war dies der Verſuch eines wahnſinnigen Knaben, 90 Jahre ſpäter hat ſich die Kirche weſentlich nur noch mit einer dieſer verwandten religiöſen Denkart auseinanderzuſetzen, ohne deren Aufkommen und Verbreitung ſie ſelbſt nicht ſo raſch zur Weltherrſchaft gelangt wäre. Es war die Art der Eingötterei, wie ſie das Ideal des dem Heliogabal ſo verwandten und doch von ihm ſo verſchiedenen Alex. Severus geweſen iſt. Als er, nachdem H. und ſeine Mutter von den Soldaten ermordet waren, den Thron beſtieg, war ſein erſtes Werk, die befleckte Stadt zu reinigen und vor allem die altrömiſchen Sacra wiederherzuſtellen. Aber auch ihm ſchwebte ein einiger Gott, nur unſagbar geheimnisvoll, über all den heiligen Bildern und Kulten, nur daß dieſer unausſprechlich Eine die ehrfurchtsvolle Scheu vor allen Weltheiligtümern nicht unterſagte, ſondern ausdrücklich gebot. Mit dieſer, der neuplatoniſchen, Denkweiſe hat das Chriſtentum den Schlußkampf kämpfen müſſen. Urſprünglich friedfertig, iſt ſie am Anfang des 4. Jahrhunderts aggreſſiv geworden und hat ihre Bekenner zum Kampfe aufgerufen, bis Konſtantin und ſeine Nachfolger unter dem Namen Chriſti und des höchſten Gottes eine Religionspolitik eröffneten, die, man muß es ſagen, nur an der des Knaben

Heliogabal ihre Prophetin gehabt hat. — Die Kirche hatte zur Zeit dieſes Kaiſers Friede. Anſtalten zur Ausführung des Planes, auch die „devotio Christianornm“ dem Elagabalskult unterzuordnen, ſcheinen noch nicht gemacht worden zu ſein. Über die Kriſen in der römiſchen Kirche z. B. des Biſchofs Calixt (217—222) ſind wir durch die Philoſoph. des Hippolyt l. IX ziemlich ausreichend unterrichtet. Sie erzählen uns auch von vornehmen römiſchen Chriſtinnen, und von dem Schutz, den der Biſchof ihrem weltförmigen ſündigen Treiben angedeihen ließ (IX, 22 fin.). Die Severina, an welche Hippolyt eine Schrift gerichtet hat, hat mit der Kaiſerin Julia Aquilia Severa nichts zu thun (ſ. Achelis, TU NF. Bd I H. 4 S. 190 ff.). Zur Zeit H.s ſchrieb Jul. Africanus ſeine leider verlorene Weltchronik und Hippolyt ſeinen Oſterkanon, der bis zum 1. Jahre des Alex. Sev. reichte.

Adolf Harnack.

Helleniſten. — Droyſen, Geſchichte des Hellenismus, 2. Aufl. 1877—78; Suſemihl, Geſch. der griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit, 1891—92; Mahaffy, Greek life and thought from the age of Alexander to the Roman conquest, 2. Ed. 1896; Conybeare, A. „Greece, Hellenism“ bei Hastings, A dictionary of the Bible 2, 260; Reuß, Ed. „Helleniſten“ in der 2. Auflage dieſer Encyklopädie; Schürer, Geſch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jeſu Chriſti, 3. Aufl. 1898, 2, 21—175; 3, 1—135. 304—562 (mit weiteren Litteraturangaben); Siegfried, Philo von Alexandrien, 1875. Ueber den jüdiſchen Hellenismus (in der ZwTh Bd 18, 1875, 465 ff.). Bedeutung und Schickſal des Hellenismus in dem Leben des jüdiſchen Volkes (in den JprTh Bd 1, 1886, 228 ff.); Friedländer, Das Judentum in der vorchriſtlichen griechiſchen Welt, 1897. Der vorchriſtliche jüdiſche Gnoſticismus, 1898 (vgl. Schürer, ThLZ, 1897, 326; 1898, 167); Freudenthal, Alexander Polyhiſtor und die von ihm erhaltenen Reſte judäiſcher und ſamaritaniſcher Geſchichtswerke, 1875. Die Flavius Joſephus beigelegte Schrift: Ueber die Herrſchaft der Vernunft, 1869; Karpeles, Geſchichte der jüdiſchen Litteratur 1, 1886, 135 ff.; Willrich, Juden und Griechen vor der makkabäiſchen Erhebung, 1895.

1. Der Hellenismus (von ἑλληνίζειν, griechiſches Weſen annehmen), eine der merkwürdigſten und folgenreichſten Erſcheinungen der Geſchichte, war eine Frucht des kurzen und glänzenden Siegeszuges Alexanders des Großen. Zerfiel das von ihm gegründete Weltreich auch bald nach ſeinem Tode in eine Reihe von ſelbſtſtändigen Staaten, ſo bildeten dieſe doch gewiſſermaßen eine höhere, über die politiſchen und nationalen Grenzen hinausgehende Einheit, die durch die Ausbreitung der griechiſchen Sprache und Kultur zuſammengehalten wurde. Daß eine beſtimmte Sprache die nationalen Schranken überſchritt und eine Weltſprache wurde, war inſofern nichts abſolut neues, als das Aramäiſche in der Perſerzeit die Bedeutung einer weite Ländergebiete beherrſchenden Regierungs- und Verkehrsſprache gewonnen hatte. Aber die Verbreitung des Aramäiſchen entſprach doch nur rein praktiſchen Bedürfniſſen, und es trat nicht auf als Träger einer beſonderen Kultur. Dies war dagegen mit dem Griechiſchen im eminenten Grade der Fall. Wer die griechiſche Sprache übernahm, kam mit einer reich entwickelten Litteratur, einer edlen Kunſt und einer überlegenen Lebensanſchauung in Berührung, durch welche er ſich auf eine höhere geiſtige Stufe erhoben fühlen mußte. Allerdings würde es nicht den wirklichen Verhältniſſen entſprechen, wenn man annehmen wollte, daß das Griechiſche die verſchiedenen Lokalſprachen der einzelnen orientaliſchen Völker verdrängt hätte; vielmehr hielten ſich dieſe, darunter beſonders die aramäiſchen Dialekte, nicht nur als Sprachen der breiten Volksklaſſen, ſondern mehr oder weniger auch als Litteraturſprachen innerhalb engerer Grenzen. Aber an vielen Stellen, namentlich in den größeren Städten, lernte die Bevölkerung neben ihrer eigenen Sprache auch das Griechiſche, und für jeden, der nach einer höheren Bildungsſtufe ſtrebte, war das Studium der griechiſchen Litteratur und überhaupt eine griechiſche Schulung unumgänglich nottwendig, während die griechiſche Sprache in ihrer neuen einheitlichen Form (ἡ κοινὴ διάλεκτος) den ehrgeizigen Schriftſtellern eine früher ungeahnte Gelegenheit darbot, über die engen Grenzen der eigenen Nation hinaus zu wirken und Weltberühmtheit zu genießen. Die Pflanzſtätten dieſer helleniſtiſchen Kultur waren die Höfe der verſchiedenen Fürſten, wo ſich Litteraten, Künſtler und hohe Beamte verſammelten, und daneben ganz beſonders die vielen helleniſtiſchen Städte, die von griechiſchen Einwanderern gegründet oder neu geſtaltet wurden, und wo bald die im griechiſchen Stile aufgeführten Tempel, Theater, Gymnaſien, Badeanſtalten u. ſ. w. von dem ſich hier entfaltenden helleniſchen Leben Zeugnis ablegten.

Allerdings war das Hellenentum der helleniſierten Völker von dem alten und echten griechiſchen Weſen ziemlich verſchieden. Die Blütezeit der griechiſchen Litteratur und Kunſt war mit dem Untergange der kleinen ſelbſtſtändigen Griechenſtaaten dahin. Und ſchon

der Umſtand, daß das Hellenentum von den neuen Völkern neu angelernt werden mußte, gab dem Hellenismus einen etwas pedantiſchen Charakter, der uns namentlich in Litteratenſtädten wie Alexandrien ſtark entgegentritt. Noch weſentlicher war es aber, daß das griechiſche Weſen in den orientaliſchen Völkern, trotz ſeiner geiſtigen Überlegenheit, in ſtärkerem oder ſchwächerem Grade mit fremden Beſtandteilen gemiſcht wurde. Zum Teil geſchah dies unbewußt, zum Teil aber war es eine Folge davon, daß dieſe Völker beſtrebt waren, ihre eigene nationale Bedeutung zu behaupten. Namentlich empfanden ſie es, wie beſonders die unten erwähnte apologetiſche Schrift des Joſephus lehrt, als etwas ſehr weſentliches, ihr hohes Alter und ihre Bedeutung für die menſchliche Kulturentwickelung nachzuweiſen, was mehrere Hiſtoriker dazu veranlaßte, die älteſte Geſchichte ihrer Nation, ihre Mythen und Sagen nach dem herrſchenden wiſſenſchaftlichen Geſchmacke darzuſtellen.

Zu den vielen kleinen Völkern, die in den Helleniſierungsprozeß mit hineingezogen werden, gehören auch die Juden, ſowohl die in Paläſtina als auch die zahlreichen in anderen Ländern lebenden. Und gerade der Hellenismus der Juden iſt eine höchſt wichtige Erſcheinung, die nicht nur für die Theologie ein beſonderes Intereſſe hat, ſondern auch unter den Formen der helleniſtiſchen Bewegung überhaupt einen hervorragenden Platz einnimmt. Obſchon nämlich viele Juden die blendende griechiſche Bildung mit Begeiſterung übernahmen und ſich mit bedeutendem Talente darin einlebten, ſo wurden ſie doch von dem Bewußtſein getragen, ſelbſt etwas zu beſitzen, was dem Griechiſchen ebenbürtig, ja überlegen war, und für deſſen Bewahrung ſie mit aller Kraft kämpfen mußten. Ihr Glaube an einen, heiligen Gott, die Verheißungen, die dieſer Gott ihnen gegeben hatte, und vor allem ihr Geſetz, wofür ſie zu leiden und zu ſterben bereit waren, ſtanden ihnen höher als jede Weltweisheit und ſie ſollten durch die Verbindung mit der griechiſchen Philoſophie und ſchriftſtelleriſchen Kunſt nur weiter verherrlicht werden. Ja in dem Grade waren ſie von der Überlegenheit ihrer eigenen Überlieferung überzeugt, daß ſie ſich keineswegs nur als Lernende betrachteten, ſondern die ihnen durch den Hellenismus dargebotenen Mittel benutzten, um unter den Heiden für ihren Glauben Propaganda zu machen (vgl. den A. Proſelyten). Da der helleniſtiſche Einfluß ſich bei den in Paläſtina und den in der Diaſpora lebenden Juden ziemlich verſchieden geſtaltete, müſſen beide für ſich betrachtet werden; doch darf nicht überſehen werden, daß die Grenzen zwiſchen beiden fließend waren, da wir paläſtiniſche Juden treffen, die als helleniſtiſche Schriftſteller auftreten, und auch ſonſt einen allerdings ſchwachen Einfluß des nichtpaläſtiniſchen Hellenismus auf die Juden in der Heimat nachweiſen können.

2. Über die Art und Weiſe, wie Alexander der Große in den Beſitz des jüdiſchen Teiles von Paläſtina kam, giebt es keine echt hiſtoriſchen Nachrichten. Nur ſoviel ſchimmert deutlich durch, daß er die Juden milde behandelt hat, und daß dieſe von ihrem Winkel aus verhältnismäßig ungeſtört betrachten konnten, wie gefürchtete und gehaßte Weltmächte in wunderbar kurzer Zeit zuſammenbrachen. Wahrſcheinlich haben ſie deshalb damals das Griechentum mit einer gewiſſen Sympathie betrachtet, die von der Auffaſſung des vierten Weltreiches, die uns im Buche Daniel entgegentritt, noch weit entfernt war. Allmählich bekamen ſie Gelegenheit, das griechiſche Weſen in nächſter Nähe zu betrachten, da ſich an der Mittelmeerküſte, im mittleren Teile des Weſtjordanlandes und beſonders im Oſtjordanlande eine Reihe helleniſtiſcher Städte erhoben, die vollſtändig nach griechiſchem Muſter eingerichtet waren. Auch führte der damals aufblühende jüdiſche Handel es mit ſich, daß viele Juden auf ihren Seereiſen mit dem helleniſtiſchen Leben bekannt wurden. Allerhand Spuren zeigen nun auch, wie raſch und in welchem Umfange das Griechentum ſich in Paläſtina verbreitete. Vor allem waren es die Mitglieder der Tempelariſtokratie, die ſich mit der neuen blendenden Kultur befreundeten. Aber auch ein Anhänger der ſtrengeren Richtung wie Jeſus Sirach ſpricht mit Sympathie von der ärztlichen Wiſſenſchaft und von der kunſtvollen Muſik, wobei wir ohne Zweifel an griechiſchen Einfluß zu denken haben (vgl. die griechiſchen Benennungen für einige Muſikinſtrumente bei Daniel), wie ja auch ſeine ſehr geringſchätzende Beurteilung der materiellen Lebensbeſchäftigungen lebhaft an das Vorbild der Griechen erinnert. Zu einer Verſchmelzung der altheiligen jüdiſchen Überlieferungen mit der griechiſchen Gedankenwelt kam es aber in Paläſtina nur in ſehr geringem Umfange. Vielmehr waren die Ariſtokraten, die für das Griechentum ſchwärmten, bereit, die altjüdiſchen Sitten und Verbote vollſtändig aufzugeben, um ihre Geiſtesfreiheit zu dokumentieren. Die Anekdoten, die Joſephus von dem Tobiasſohne Joſeph und ſeinem Benehmen in Ägypten erzählt, geben, obwohl nicht direkt geſchichtlich, im allgemeinen ein charakteriſtiſches Bild der damaligen Verhältniſſe. Die vornehmen Prieſter vertauſchten ihre hebräiſchen Namen mit ähnlich klingenden griechiſchen (z. B. Menelaos-Menachem,

Jaſon-Jeſus). Der Hoheprieſter Jaſon ſchickte Geldbeiträge zu den Heraklesſpielen in Tyrus. In Jeruſalem wurde eine Arena errichtet, und die Prieſter verließen oft ihre Beſchäftigungen auf dem Tempelplatze, um bei den Spielen zuzuſchauen. Mehrere Juden, die an den Kampfſpielen teilnehmen wollten, ſchämten ſich des heiligen Bundeszeichens der Beſchneidung und ſuchten es auf künſtliche Weiſe zu verbergen. Das Judentum ſchwebte alſo in der ernſten Gefahr, vom Hellenismus vollſtändig abſorbiert zu werden. Dann rettete es die brutale Gewalt, womit ein kurzſichtiger Seleucide die Helleniſierung des Volkes und die vollſtändige Vernichtung des jüdiſchen Weſens durchführen wollte. Dadurch rief er die makkabäiſche Erhebung hervor, die unter den unzuverläſſigen Ariſtokraten aufräumte und die Eigenart des Judentums rettete. Je mehr ſich aber der makkabäiſche Freiheitskrieg in einen Kampf für dynaſtiſche Intereſſen verwandelte, um ſo mehr näherten die Hasmonäer ſich den alten helleniſierenden Tempelariſtokraten. Auch ſie begannen griechiſche Namen anzunehmen. Auf ihren Münzen benutzten ſie griechiſche Legenden neben den althebräiſchen. Ariſtobulus wurde, wahrſcheinlich von der Gegenpartei, Griechenfreund genannt, und Johannes Hyrkan wurde wegen ſeiner Freundlichkeit gegen Griechen, die Paläſtina beſuchten, in Athen mit Ehrenbezeugungen ausgezeichnet. Noch mehr trat dieſe Neigung bei Herodes dem Großen hervor. An ſeinem Hofe hielten ſich griechiſche Litteraten auf, und ſein Intereſſe für die griechiſche Kunſt bezeugen die Tempel und anderen Gebäude, mit welchen er die Städte ſeines nicht-jüdiſchen Gebietes ſchmückte. In Jeruſalem ſelbſt war nicht nur der Tempel ein teilweiſe im griechiſchen Stile aufgeführtes Prachtgebäude, ſondern Herodes ließ außerdem in ſeiner Hauptſtadt ein Theater, ein Amphitheater und einen Hippodrom bauen. Wie tief der Hellenismus eingedrungen war, zeigen unter anderem auch die zahlreichen griechiſchen Fremdwörter, die das Jüdiſch-Aramäiſche aufgenommen hat, und die einen nicht unweſentlichen Beitrag zur Geſchichte der *κοινή* liefern. Von Bedeutung waren auch die jährlichen Beſuche zahlreicher auswärtiger Juden und Proſelyten an den großen Feſten in Jeruſalem. Auf gewiſſen Gebieten waren alſo die paläſtiniſchen Juden dem Einfluſſe der Helleniſierung in bedeutendem Umfange unterworfen. Aber zu einer wirklichen geiſtigen Vermählung des jüdiſchen Geiſtes mit dem griechiſchen kam es jetzt in Paläſtina ſo wenig wie früher; und nachdem Jeruſalem gefallen war und alle Parteien des Volkes mit Ausnahme der Phariſäer unter ſeinen Trümmern begraben hatte, wurde die Abgeſchloſſenheit der Juden gegen jede fremde geiſtige Beeinfluſſung noch ſchroffer und hartnäckiger. In den ſubtilen Geſetzesdisputationen ſchufen ſich die Führer des Volkes eine exkluſive geiſtige Welt, wo keine fremden Gedanken Eingang finden konnten, und wo mit griechiſcher Weisheit und griechiſcher Kunſt nichts zu erreichen war.

3. Ein weſentlich anderes Bild bieten die auswärtigen Juden — die eigentlichen Helleniſten im Gegenſatze zu den Hebräern, vgl. Akt 6, 1 — dar. Schon der Umſtand, daß ſie bald ihre alte Sprache verlernten und neben den verſchiedenen Lokalſprachen weſentlich auf das Griechiſche angewieſen waren, ſtellte ſie auf einen ganz anderen Standpunkt. Auch waren ſie von allen Seiten ſo von dem materiellen und geiſtigen Leben der Nichtjuden umgeben, daß eine ſtarke Beeinfluſſung unvermeidlich wurde. Nichtsdeſtoweniger hielten gerade die Juden der Diaspora energiſch an ihrem Judentum feſt. Von einem ſo ſchroffen Gegenſatz der Richtungen wie zwiſchen den Strengen und Gleichgiltigen in Paläſtina hören wir bei ihnen nichts. Vielmehr bewährte ſich bei den außerhalb Paläſtinas lebenden Juden die im babyloniſchen Exile gewonnene Fähigkeit, ſich mitten unter den Heiden ohne jede feſte materielle Kulturgrundlage nur mittels des Geſetzes als Juden zu behaupten, ihre merkwürdig zähe Kraft. Selbſt die Freieſten unter ihnen dachten nicht daran, ſich vom Geſetze loszuſagen. Wenn nun andererſeits die glänzende helleniſtiſche Bildung ihren Zauber auf ſie ausübte, und ſie den Schätzen der griechiſchen Litteratur ihre Bewunderung nicht verſagen konnten, mußte dies naturgemäß zu einem Verſuch führen, die beiden geiſtigen Faktoren zu einer höheren Einheit zu verbinden. Unter dieſen Verhältniſſen entſtand, vor allem in Alexandrien, aber auch unter den anderen auswärtigen Juden, die umfangreiche jüdiſch-helleniſtiſche Litteratur, von der wir uns durch die erhaltenen Reſte ein deutliches Bild machen können. Sie geht in der Bewunderung vor dem griechiſchen Geiſte merkwürdig weit — z. B. findet Philo kein Bedenken darin, Plato und anderen Philoſophen das Epitheton „heilig“ beizulegen. Aber das Auffällige hierin verliert ſich, wenn man bedenkt, daß die Juden thatſächlich eine Reihe von Gedanken, die ſie in ihren heiligen Schriften beſaßen, bei den griechiſchen Denkern wieder fanden, und noch mehr, wenn man die mehr oder weniger harmloſen Mittel betrachtet, durch welche es ihnen gelang, die Superiorität ihrer eigenen Religion trotzdem zu behaupten. Hierher gehört

in erſter Linie die bei Philo und anderen vorkommende Behauptung, daß die griechiſchen Ethiker ihre reinen Gedanken einer Bekanntſchaft mit dem moſaiſchen Geſetze verdankten. Andererſeits machte die allegoriſche Auslegung, die die Juden nach ſtoiſchem Vorbilde auf das AT anwandten, es ihnen möglich, die geſamte griechiſche Weisheit darin nachzuweiſen. Und endlich verſchmähten ſie es nicht, den Kunſtgriff der Fabrikation falſcher Schriften und Citate zu benutzen, um mit um ſo größerer Wirkung auf die griechiſche Litteratur verweiſen zu können. Aber die Hauptſache iſt überall, daß die jüdiſche Religion ihnen das Höchſte war, und daß die griechiſche Weisheit erſt durch ihre wirkliche oder vermeintliche Übereinſtimmung mit dem Geſetze autoritative Bedeutung für ſie gewann. Und ſelbſt über die vorkommenden litterariſchen Fälſchungen wirft es ein etwas milderndes Licht, daß ſie nicht nur in maiorem gloriam des Judentums, oder zur Abwehr der häufigen Angriffe unternommen wurden, ſondern auch als Mittel zur Erfüllung der von ihnen ſo tief empfundenen Verpflichtung, die Heiden für ihre höhere wahre Religion zu gewinnen.

Die Grundlage der helleniſtiſch-jüdiſchen Litteratur bildet die Übertragung der altteſtamentlichen Schriften ins Griechiſche (ſ. d. A. Bibelüberſetzungen Bd III, S. 2, 1), die für viele helleniſtiſche Juden, wie ſpäter für zahlreiche Chriſten, das hebräiſche AT vollſtändig erſetzte. Auch die ſonſt in Paläſtina entſtandenen religiöſen Schriften, wie die Weisheit Jeſus Sirachs, die Pſalmen Salomos, das 1. Makkabäerbuch u. ſ. w., wurden den griechiſch redenden Juden durch Überſetzungen zugänglich gemacht. Schon dieſe Überſetzungslitteratur, wohl die erſte in der Geſchichte der Litteratur, verleiht dem jüdiſchen Helleniſmus ein beſonderes Intereſſe. Übrigens behandelte man in dieſen Kreiſen die heiligen Schriften mit einer gewiſſen Freiheit, indem man ſie durch verſchiedene Zuſätze erweiterte, gelegentlich auch ſelbſtſtändig bearbeitete (vgl. das griechiſche Esrabuch), und außerdem mehrere neue, teils überſetzte, teils griechiſch geſchriebene Bücher unter die heiligen Schriften aufnahm. Die auf der Grundlage der LXX entſtandene Litteratur umfaßt drei verſchiedene Gebiete, Geſchichte, Philoſophie und Dichtkunſt, von denen hier ein nur flüchtiges Bild ſkizziert werden kann. Eine Reihe von Schriftſtellern behandelten die alte jüdiſche Geſchichte in modernifizierter Form. Einige von dieſen ſind nur durch erhaltene Fragmente bekannt. So der Chronograph Demetrius, Eupolemus, der die alte Geſchichte ziemlich frei wiedererzählte, und Artapanus, der einen merkwürdigen Verſuch machte, die weltgeſchichtliche Bedeutung Moſis dadurch nachzuweiſen, daß er ihn mit Muſaios und Hermes identifiziert und zum Begründer aller Wiſſenſchaften und Künſte, ja ſelbſt des ägyptiſchen Götterkultus macht. Andere hiſtoriſche Fragmente dagegen rühren mehr oder weniger ſicher von Samaritanern her, die auf dieſem Gebiete wie auf allen anderen mit den Juden wetteiferten. Vollſtändig erhalten iſt die auf griechiſch-römiſche Leſer berechnete Reproduktion der altteſtamentlichen Geſchichte von Joſephus, während das entſprechende Werk ſeines Gegners, Juſtus von Tiberias, verloren gegangen iſt. Die Wiedererzählung der älteſten bibliſchen Geſchichte bei Philo ſteht lediglich im Dienſte ſeiner ethiſch-philoſophiſchen Tendenzen. Daneben gab es eine andere hiſtoriſche Litteratur, die die jüngſte Vergangenheit zum Gegenſtand hatte. So beſchreibt Jaſon von Cyrene die makkabäiſche Erhebung in 5 Büchern. Sein Werk iſt verloren gegangen, aber im 2. Makkabäerbuche beſitzen wir einen Auszug davon, ſo daß wir uns ein Bild von ſeiner (auch was die einleitende Vorgeſchichte betrifft), wenig wertvollen Geſchichtserzählung machen können. Noch wertloſer iſt die unter dem Namen 3. Makkabäerbuch bekannte Legende. Dagegen verdanken wir Joſephus, der im letzten Teile ſeines oben erwähnten Werkes und in ſeiner Darſtellung des jüdiſchen Krieges die Geſchichte der Juden bis zum Untergange des Staates fortführt, daß wir überhaupt die Geſchichte dieſes Zeitraums ſchreiben können. Auch auf dieſem Gebiete hatte er Juſtus von Tiberias zum Rivalen. Zu dieſem Zweige der hiſtoriſchen Litteratur gehören auch einige Fragmente, in denen Philo ſelbſterlebte Ereigniſſe erzählt. Um einen gehäſſigen Angriff auf die Juden abzuwehren, ſchrieb Joſephus, von dem wir außerdem noch eine Selbſtbiographie beſitzen, eine Schrift, durch welche er das hohe Alter des jüdiſchen Volkes und ſeine Ebenbürtigkeit mit anderen Nationen nachweiſen wollte. In das Gebiet der hiſtoriſchen Litteratur gehören endlich auch einige der oben beſprochenen litterariſchen Fälſchungen. So läßt der Verfaſſer des Ariſteasbriefes unter dem Vorwand, die Entſtehungsgeſchichte der Septuaginta zu erzählen, einen Heiden das jüdiſche Volk auf überſchwängliche Weiſe verherrlichen, wärend ein anderer auf Grundlage einer Schrift über die Juden von Hekatäus unter dem Namen dieſes Hiſtorikers eine tendenziöſe Schilderung ſeines Volkes veröffentlicht hat. — Neben der Geſchichtſchreibung nimmt die Philoſophie den breiteſten Raum ein. Die helleniſtiſchen Juden, die auf dieſem Gebiete thätig waren, verhalten ſich, wie es übrigens bei den damaligen Verhältniſſen nicht anders zu erwarten iſt, eklektiſch zu den

philoſophiſchen Schulen der Griechen. An der Grenze zwiſchen der paläſtinenſiſchen Chokmalitteratur und der helleniſtiſchen Philoſophie ſteht die von Plato und den Stoikern beeinflußte „Weisheit Salomos", eine dem alten israelitiſchen König in den Mund gelegte Mahnrede an die heidniſchen Fürſten, die deutlich das Miſſionsintereſſe des Verfaſſers verrät. Charakteriſtiſcher ſind die erhaltenen Fragmente einer in der Form einer Paraphraſe des Geſetzes auftretenden philoſophiſchen Schrift des Ariſtobulus aus dem 2. vorchriſtlichen Jahrhundert, deren Echtheit allerdings von vielen ſtark angefochten wird, während Schürer u. a. ſie energiſch verteidigen. Wir treffen hier ſowohl die Behauptung der Abhängigkeit der griechiſchen Weisheitslehre vom moſaiſchen Geſetze, aber auch die allegoriſche Auslegung des altteſtamentlichen Textes. Einen rein moraliſchen, vom Stoicismus ſtark beeinflußten Charakter hat die Abhandlung über die Herrſchaft der Vernunft, die unter dem Namen 4. Makkabäerbuch bekannt iſt. An Umfang werden dieſe Schriften von denen des Philo bei weitem übertroffen, aber auch an und für ſich gehört dieſer Alexandriner zu den bedeutendſten Geſtalten des jüdiſchen Hellenismus, der ſich durch ihn einen nicht unwichtigen Platz in der Geſchichte der Philoſophie erobert hat (ſonſt ſ. d. A. Philo). — Eine dritte Gruppe jüdiſcher Helleniſten nahm ſich die griechiſchen Dichter zum Vorbilde und betrat ſelbſt das Gebiet des Dramas und des Epos, die ſonſt der jüdiſchen Litteratur, jedenfalls wie ſie uns vorliegt, unbekannt ſind. So giebt es Fragmente ſowohl von einer Darſtellung der Geſchichte Jeruſalems in epiſcher Form von einem Juden Namens Philo als von einem Drama „der Auszug (aus Ägypten)" von einem gewiſſen Ezechiel. Beſonders haben aber die jüdiſchen Dichter den oben erwähnten Weg der litterariſchen Täuſchungen betreten. So haben ſie einen ziemlich umfangreichen Beitrag zu der Sibyllenlitteratur beigeſteuert, um unter der Autorität dieſes geheimnisvollen Orakels für ihre Religion Propaganda machen zu können. Andere fälſchten Verſe, die den alten heidniſchen Dichtern in den Mund gelegt wurden, damit ſie als wirkungsvolle Citate in der Apologie und Polemik benutzt werden konnten. Außerdem giebt es noch zwei moraliſche Dichtungen, die unter dem Namen Phokylides und Menander auftreten, deren Entſtehung jedoch trotz ſtark hervortretender jüdiſcher Elemente nicht ganz durchſichtig iſt.

Nach dem Untergange des jüdiſchen Staates begann die ſtreng exkluſive Richtung ſich allmählich auch unter den Juden der Diaſpora zu verbreiten. Ein intereſſantes Zeugnis für den wachſenden Einfluß der Paläſtinenſer iſt die neue griechiſche Überſetzung des Aquila, die die LXX verdrängen und den echt jüdiſchen Text und Kanon unter den auswärtigen Juden verbreiten ſollte. Aber gerade die zunehmende Exkluſivität des Judentums machte nach und nach jede Übertragung der Bibel ins Griechiſche überflüſſig. Immer ſchroffer ſtellten ſich die Vertreter der jetzt herrſchenden Richtung gegen die Verbindung des jüdiſchen Geiſtes mit der Weltkultur, bis ſchließlich die reiche jüdiſch-helleniſtiſche Litteratur bei ihnen vollſtändig in Vergeſſenheit geriet. Die Folge hiervon iſt die merkwürdige Thatſache, daß dies ganze außerordentlich intereſſante und weltgeſchichtlich bedeutſame Schrifttum uns vollſtändig unbekannt geblieben wäre, wenn nicht die griechiſchen und die von den Griechen abhängigen Chriſten neben der alten alexandriniſchen Bibelüberſetzung auch größere oder kleinere Teile der jüdiſch-helleniſtiſchen Litteraturwerke erhalten und für die Nachwelt gerettet hätten. **Fr. Buhl.**

Helleniſtiſches Griechiſch (mit beſonderer Berückſichtigung der griechiſchen Bibel). — E. Reuß, A. „Helleniſtiſches Idiom" in der 2. Aufl. dieſer Encyklopädie Bd V, 1879, S. 741—749; U. von Wilamowitz-Moellendorff, Ueber die Entſtehung der griechiſchen Schriftſprachen, Verhandlungen der 32. Verſ. deutſcher Philologen u. Schulmänner zu Wiesbaden 1877, Leipzig 1879, S. 36—41; K. Krumbacher, Beiträge zu einer Geſchichte der griechiſchen Sprache, Kuhns Zeitſchr. für vergleichende Sprachforſchung auf dem Gebiete der indogermaniſchen Sprachen XXVII, NF VII (1885), S. 481—545; G. N. Hatzidakis, Einleitung in die neugriechiſche Grammatik (Indogermaniſche Grammatiken Bd V), Leipzig 1892; A. Thumb, Handbuch der neugriechiſchen Volksſprache. Grammatik, Texte, Gloſſar, Straßburg 1895; Guſtav Meyer, Griechiſche Grammatik[3] (Indogermaniſche Grammatiken Bd III), Leipz. 1896; A. N. Jannaris, Historical Greek Grammar, chiefly of the Attic dialect, as written and spoken from Classical Antiquity to the present time. Founded on Ancient Texts, Inscr., Papyri and present popular Greek, London 1897; Karl Dieterich, Unterſuchungen zur Geſchichte der Griechiſchen Sprache von der helleniſtiſchen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. = Byzantiniſches Archiv Heft 1, Leipzig 1898; Wilhelm Schmid, Der Atticismus in ſeinen Hauptvertretern von Dionyſius von Halikarnaß bis auf den zweiten Philoſtratus, 4 Bde und 1 Regiſterband, Stuttg. 1889—1897; F. W. Sturz, De dialecto Macedonica et Alexandrina liber, Lipsiae 1808; Apoſtolides, Du grec alexandrin et de ses rapports avec le grec ancien

et le grec moderne, Alexandrie 1892; derſ., Essai sur l'Hellénisme Égyptien et ses rapports avec l'Hellénisme classique et l'Hellénisme moderne, Tome I. L'Hellénisme sous l'ancien et le moyen empire, 1. fasc. Paris 1898; K. Foy, Lautſyſtem der griechiſchen Vulgärſprache, Leipzig 1879; K. Bureſch, *Γέγονεν* und anderes Vulgärgriechiſch, Rhein. Muſeum für Philologie XLVI (1891) S. 193—232; P. Kretſchmer, Die attiſchen Vaſeninſchriften, Güterſloh 1894; Joh. Compernaß, De sermone graeco vulgari Pisidiae Phrygiaeque meridionalis, Diſſ. Bonn 1895; K. Meiſterhans, Grammatik der attiſchen Inſchriften², Berlin 1888; O. Glaſer, De ratione quae intercedit inter sermonem Polybii et eum, qui titulis saeculi III, II, I apparet, Diſſ. Gießen 1894; Eduard Schweizer, Grammatik der Pergameniſchen Inſchriften. Beiträge zur Laut- und Flexionslehre der gemeingriechiſchen Sprache, Berl. 1898; St. Witkowski, Prodromus Grammaticae Papyrorum Graecarum aetatis Lagidarum, Cracoviae 1897 (Sonderdruck aus dem 26. Bd der Abhh. der philol. Klaſſe der Akademie zu Krakau S. 196—260); E. Mayſer, Grammatik der griechiſchen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Progr. Heilbronn 1898; E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from BC 146 to AD 1100), Memorial Edition, New-York und Leipzig 1888; G. A. Deißmann, Die neuteſtamentliche Formel „in Chriſto Jeſu" unterſucht, Marburg 1892, S. 7—15 (zum Teil unklar); derſ., Bibelſtudien. Beiträge, zumeiſt aus den Papyri und Inſchriften, zur Geſch. der Sprache, des Schrifttums und der Religion des helleniſtiſchen Judentums und des Urchriſtentums, Marburg 1895; derſ., Neue Bibelſtudien. Sprachgeſchichtliche Beiträge, zumeiſt aus den Papyri und Inſchriften, zur Erklärung des NT, Marburg 1897; derſ., Die ſprachliche Erforſchung der griechiſchen Bibel, ihr gegenwärtiger Stand und ihre Aufgaben (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen XII. Folge), Gießen 1898; vgl. auch Theol. Rundſchau I (1897/98), S. 463—472; Th. Zahn, Einleitung in das NT, Bd I, Leipz. 1897, S. 24—51: Die griechiſche Sprache unter den Juden (voll guter Beobachtungen); E. Hatch, Essays in Biblical Greek, Oxford 1889; E. Hatch und H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament including the Apocryphal Books, 2 voll., Oxford (1892—)1897; Ivan Korſunskij, Die Ueberſetzung Septuaginta. Ihre Bedeutung in der Geſchichte der griechiſchen Sprache und Litteratur, Moskau 1898 (ruſſiſch; citiert von E. Kurtz, Byzantiniſche Zeitſchrift VIII, 1899, 221); J. M. S. Baljon, Grieksch-theologisch woordenboek hoofdzakelijk van de oud-christelijke letterkunde, Utrecht 1896 ff. (enthält den Wortſchatz des NT und das wichtigſte aus LXX und der altchriſtl. Litteratur; vgl. das Urteil von Blaß, ThLZ XXII, 1897, Sp. 43 f. und XXIII, 1898, Sp. 457 f.); [Wilke-]Grimm, Lexicon Graeco-Latinum in libros Novi Testamenti³, Lipsiae 1888; J. H. Thayer, A Greek-English Lexicon of the New Testament being Grimm's Wilke's Clavis Novi Testamenti translated revised and enlarged, Corrected Edition. New-York (auch Edinburgh) 1896 (vgl. GgA 1898, S. 920—923); Herm. Cremer, Bibliſch-theologiſches Wörterbuch der Neuteſtamentlichen Gräcität⁶, Gotha 1895; C. H. Bruder, *Ταμειον των της καινης διαθηκης λεξεων* sive Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci⁴, Lips. 1888; F. Zimmer, Concordantiae supplementariae omnium vocum Novi Testamenti, Gotha 1882; W. F. Moulton und A. S. Geden, A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh 1897 (vgl. C. Lammers, ThLZ XXII, 1897, Sp. 461 ff.); G. B. Winer's Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms, 8. Aufl. neubearbeitet von P. W. Schmiedel, Göttingen 1894 ff. (vgl. Th. Rundſch. I, 1897/98, S. 465 ff.); F Blaß, Grammatik des Neuteſtamentlichen Griechiſch, Göttingen 1896 (vgl. GgA 1898, S. 120—124); Ph. Schaff, A Companion to the Greek Testament and the English Versions³, New-York 1885, S. 1—81; H. H. A. Kennedy, Sources of New Testament Greek or the influence of the Septuagint on the vocabulary of the New Testament, Edinburgh 1895 (vgl. GgA 1896, S. 761—769); *B. Ἀντωνιάδης, Φιλολογικὰ ἐκ τῆς Κ. Διαθήκης. Περὶ τοῦ λεκτικοῦ ἰδιώματος τῆς Κ. Διαθήκης, Ἀθηνᾶ* VI, S. 105—137; W. H. Simcox, The Language of the New Testament, New-York 1889; Ern. de Witt Burton, Syntax of the Moods and Tenses in N. T. Greek², Chicago 1893; Joſeph Viteau, Étude sur le Grec du Nouveau Testament. Le Verbe: Syntaxe des Propositions, Paris 1893; derſ., Étude sur le Grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante: Sujet, Complément et Attribut, Paris 1896 (Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 114); derſ., Essai sur la syntaxe des voix dans le Grec du Nouveau Testament, Revue de Philologie XVIII (1894), S. 1—41; P. Thouvenin, Les négations dans le Nouveau Testament, ebenda S. 229—240; J. Haußleiter, *ἐσθίω τρώγω*, Archiv für latein. Lexikographie IX (1894) S. 300—302; A. Theimer, Beiträge zur Kenntnis des Sprachgebrauchs im NT, Progr. Horn in Niederöſterreich 1896; G. Heine, Synonymik des Neuteſtamentlichen Griechiſch, Leipzig-R. 1898; J. Boehmer, Das bibliſche „im Namen", Gießen 1898; Hobart, The medical language of St. Luke, Dublin 1882; Th. Vogel, Zur Charakteriſtik des Lukas nach Sprache und Stil, Leipzig 1897; Wilhelm Schmidt, De Flavii Josephi elocutione observationes criticae, Fleckeiſens Jahrbb. Suppl. XX (1894), auch ſeparat Leipzig 1894.

Andere neuere Litteratur iſt im Text citiert (die ältere findet man in den genannten Schriften); vgl. auch die reichen Nachweiſe von A. Thumb, Die neugriechiſche Sprachforſchung in den Jahren 1890 u. 1891, Anzeiger für indogermaniſche Sprach- und Altertumskunde I (1892) S. 38—49 und 146—155; derſ., Die mittel- und neugriechiſche Sprachforſchung (mit

Einſchluß der *Koinē*) in den Jahren 1892—1895, ebenda VI (1896) S. 210—232 und IX (1898) S. 117—164.

Inhalt. 1. Falſche Definitionen des Begriffs „helleniſtiſches Griechiſch". 2. Die richtige Definition. 3. Der Name. 4. Der allgemeine Charakter und die Entſtehung des helleniſtiſchen Griechiſch. 5. Sind Differenzierungen konſtatierbar? 6. Die griechiſche Bibel als Denkmal des helleniſtiſchen Griechiſch. a) Prinzipielles. b) Laut- und Flexionslehre. c) Wortſchatz. d) Syntax (mit beſonderer Berückſichtigung der Semitismen), e) Umgangs- oder Litteraturſprache?

1. Die Definition, die Eduard Reuß 1879 an die Spitze ſeines Artikels „Helleniſtiſches Idiom" in der zweiten Auflage dieſer Realencyklopädie geſtellt hat, iſt heute nicht mehr zu halten. Nach ihm wäre helleniſtiſches Idiom „die gangbare Bezeichnung derjenigen Sprechweiſe, welcher ſich die unter den Griechen lebenden oder mit Griechen verkehrenden Juden bedienten, oder, wenn man will, derjenigen eigentümlichen Geſtaltung der griechiſchen Sprache, welche ſich im Geiſte und Munde des ſemitiſchen Orients bildete, als beide Sphären des Völkerlebens einander unmittelbar zu berüren und zu durchdringen begannen." Reuß ſelbſt hat gefühlt, daß die erſte dieſer beiden Begriffsbeſtimmungen „eine beſchränktere und gewiß geſchichtlich nicht ausreichende" iſt und hat damit den Haupteinwand, den wir gegen ſeine Definition erheben müſſen, vorweggenommen. Abgeſehen davon, daß jene Bezeichnung höchſtens vielleicht in der theologiſchen Schulſprache, nicht aber in der Sprachwiſſenſchaft „gangbar" war (nur bei Guſtav Meyer, Griechiſche Grammatik[3] S. 26 finden wir einen Gebrauch des Ausdrucks „helleniſtiſches Griechiſch", der dem Reußſchen ähnelt; nach G. Meyer liegt das helleniſtiſche Griechiſch „beſonders im NT" vor), iſt ſie bloß auf Grund einer willkürlichen Iſolierung und Sonderbetrachtung gewiſſer Einzelheiten möglich geweſen. Unter helleniſtiſchem Idiom die Sprache der griechiſchen Juden oder auch des gräciſierten ſemitiſchen Oſtens zu verſtehen, kann ebenſo wenig gerechtfertigt werden, als wenn jemand helleniſtiſche Kunſt als Kunſt der griechiſchen Juden oder auch des gräciſierten ſemitiſchen Oſtens definieren wollte. Beide Definitionen, die engere und die weitere, ſind wirklich „geſchichtlich nicht ausreichend". Sie gehen auf jene verkehrte Auffaſſung des Begriffes „Helleniſt" zurück, die z. B. noch in Perthes' Handlexikon für evangeliſche Theologen, Bd II, Gotha 1890, S. 58 vertreten iſt: „Helleniſten, die unter griechiſch redenden Völkern zerſtreut lebenden und das helleniſtiſche Idiom ſprechenden Juden".

Aber, ſagt Reuß, die genannte Definition „genügt uns deswegen, weil wir nur durch die engeren Kreiſe des Judentums mit der Sache ſelbſt bekannt ſind und ein Intereſſe für dieſelbe ſich für uns eben an dieſe engeren Kreiſe knüpft." Wir können auch dieſer Erwägung heute nicht mehr zuſtimmen; denn wir ſind mit dem helleniſtiſchen Griechiſch heute durch ein viel umfangreicheres Quellenmaterial aus aller Herren Länder bekannt, als unſere Väter, die allerdings nur die jüdiſch-helleniſtiſchen Texte zur Hand hatten, oder — zur Hand nahmen und die längſt vorliegenden, wenn auch jetzt zum Teil antiquierten Inſchriften- und Papyrus-Publikationen ſowie andere verwandte Texte meiſt in den Bibliotheken ſtehen ließen, obwohl Jo. Ern. Imman. Walchs Observationes in Matthaeum ex graecis inscriptionibus, Jenae 1779 den Zugang hätten vermitteln können. Dieſes Quellenmaterial iſt derart, daß es jedem Forſcher, der kein Intereſſe mitbringt, ein Intereſſe aufnötigt, und nicht etwa nur ein ſprachwiſſenſchaftliches, ſondern zuletzt auch ein allgemein kulturgeſchichtliches Intereſſe, das der religionsgeſchichtlichen Erforſchung des griechiſchen Judentums und des Chriſtentums zu gute kommen wird.

Welche Konſequenzen die ältere Methode der ſprachwiſſenſchaftlichen Iſolierung der ſemitiſch-helleniſtiſchen Texte in der theologiſchen Forſchung gehabt hat, werden wir unter 6, a noch näher betrachten. Hier dürfen wir vorausgreifend ſagen, daß ſie zur Auszeichnung eines ſakralen Idioms, eines „bibliſchen" oder auch „neuteſtamentlichen" Griechiſch mit beſonderen Geſetzen und Geheimniſſen geführt hat.

In ſcharfem Kontraſt zu der Iſolierung und Heiligſprechung des „bibliſchen" Griechiſch durch theologiſche Gelehrte ſteht die Ignorierung oder auch Verketzerung des Spätgriechiſchen durch philologiſche Gräciſten. Wirkte dort der dogmatiſche Begriff des „Kanoniſchen" lähmend auf die Forſchung, ſo hinderte hier der ebenſo dogmatiſche Zaun des „Klaſſiſchen" den unbefangenen wiſſenſchaftlichen Blick. Man arbeitete mit den Schlagwörtern „graecitas katiscens", „Vulgärgriechiſch", „ſchlechtes Griechiſch" und man griff bei den ſelten genug vorgenommenen Editionen nachklaſſiſcher Texte zum Rotſtift, als ſollten die Hefte von Tertianern korrigiert werden.

2. Vor beiden Extremen werden wir uns bei der Begriffsbeſtimmung des helleniſtiſchen Griechiſch hüten müſſen. Weder die Einſchränkung des helleniſtiſchen „Idioms" auf die

Sprache der griechiſchen Juden und Chriſten, noch gutgemeinte ſchulmeiſternde Werturteile können uns fördern. Für die unbefangene, das heißt ſprachgeſchichtliche Betrachtungsweiſe kann kein Zweifel darüber beſtehen, daß unter helleniſtiſchem Griechiſch die griechiſche Weltſprache der Diadochen- und Kaiſerzeit zu verſtehen iſt. Wenn man die Geſamtgeſchichte der griechiſchen Sprache, ſoweit ſie kontrollierbar iſt, in drei Hauptperioden einteilt, in die Periode der altgriechiſchen Dialekte, die mittel- (oder auch ſpät-) griechiſche und die neugriechiſche Periode, ſo iſt das helleniſtiſche Griechiſch im großen und ganzen identiſch mit der mittel- (oder auch ſpät-) griechiſchen Phaſe. Wie dieſe Phaſe abzugrenzen iſt, darüber kann geſtritten werden. Vor allem iſt das Selbſtverſtändliche zu berückſichtigen, daß die Grenzen nach rückwärts und nach vorwärts in jedem Falle fließende ſind. Im allgemeinen wird das Jahr 300 v. Chr. die obere Grenze ſein, das Jahr 600 n. Chr. die untere (Karl Dieterich S. XVI im Anſchluß an Hatzidakis S. 170 f., der die untere Grenze 500 oder 600 n. Chr. zieht). Dabei iſt die untere Grenze jedenfalls noch mehr eine fließende, als die obere, — eine Thatſache, die Schweizer S. 20 zu der paradoxen Behauptung einen Schein von Recht giebt: „Nach unten giebt es keine Grenze: die byzantiniſche wie die moderne griechiſche Sprachentwickelung ſind Teile der gemeingriechiſchen.“ Daß aber doch eine weitgehende Übereinſtimmung in der Abgrenzungsfrage erzielt iſt, zeigen die den Aufſtellungen von Hatzidakis und Karl Dieterich verwandten Beſtimmungen von Thumb und auch von Schweizer ſelbſt. Erſterer beginnt das helleniſtiſche Zeitalter mit den Eroberungszügen Alexanders d. Gr. und ſchließt es mit der Begründung eines nationalgriechiſchen Staatsweſens, des byzantiniſchen Kaiſerreichs (Anzeiger für indogermaniſche Sprach- und Altertumskunde VI, 1896, S. 224), letzterer läßt S. 20 die von ihm ſo genannte „altgriechiſche *κοινή*“ (d. i. unſer „helleniſtiſches Griechiſch“) von etwa 300 v. Chr. bis zum Ende des Altertums, etwa 500 n. Chr. reichen. Unſere Definition „griechiſche Weltſprache der Diadochen- und Kaiſerzeit“ verzichtet auf Jahreszahlen, deckt ſich aber im großen und ganzen mit den genannten Abgrenzungen.

3. Nicht dieſelbe Einheitlichkeit herrſcht in Bezug auf den Namen. Schon in den vorſtehenden Bemerkungen trat dies zu Tage; verſchiedene Bezeichnungen ſind gebraucht oder erwähnt worden: „helleniſtiſches Griechiſch“, „griechiſche Weltſprache“, „Mittelgriechiſch“, „Spätgriechiſch“, „altgriechiſche *κοινή*.“ Zwar die letzte Bezeichnung *κοινή*, ohne das Beiwort, ſcheint ſich allgemeinerer Beliebtheit zu erfreuen. Aber ein Blick auf die gräciſtiſche Litteratur lehrt, daß nicht jeder Forſcher unter *κοινή* dasſelbe verſteht: „ſelbſt über den begriff, den dieſes wort bezeichnet, iſt man nicht einig“ ſagt Krumbacher (Kuhns Zeitſchr. für vergleichende Sprachforſchung auf dem Gebiete der indogermaniſchen Sprachen XXVII NF VII, 1885, S. 484), der auch von der „verſchwommenen idee, welche das wort *κοινή* in uns erweckt“ redet (S. 495).

Wir können (im Anſchluß an Schweizer S. 18 f.) in der Forſchung jedenfalls einen engeren und einen weiteren Gebrauch des Namens *κοινή* beobachten. Einige verſtehen unter *κοινή* die Sprache der nachklaſſiſchen Litteratur mit Ausnahme der bewußt archaiſierenden atticiſtiſchen Werke; ihr erſter und Hauptvertreter iſt Polybios. So definiert z. B. Winer-Schmiedel § 3, 1 (S. 16 f.): „eine proſaiſche Bücherſprache, die zwar den attiſchen Dialekt zur Grundlage hatte, aber ſich von ihm durch Aufgeben der attiſchen Feinheiten und Aufnahme des gemeinſam Griechiſchen, ja ſelbſt durch manche Provinzialismen unterſchied (*ἡ κοινὴ* oder *Ἑλληνικὴ διάλεκτος*)“ und trennt von dieſer „Bücherſprache“ die „Volks- und Umgangsſprache“. Andere faſſen den Begriff *κοινή* weiter. Hatzidakis z. B. begreift in ſeinen Arbeiten unter *κοινή* die geſamte gemeingriechiſche Sprachentwickelung von Alexander d. Gr. bis etwa ins 6. Jahrhundert n. Chr., d. h. bis die Hauptkennzeichen des Neugriechiſchen ſich herausgebildet hatten, nicht nur die ſchriftliche, ſondern auch die mündliche Sprache. Ähnlich Schweizer ſelbſt S. 19: unter Gemeingriechiſch oder *κοινή* im Gegenſatze zu den alten, ſtark differenzierten Dialekten iſt die geſamte ſchriftliche und mündliche Entwickelung des Griechiſchen, ſoweit ſie nicht durch archaiſierende Tendenzen (Atticismus) getrübt iſt, von der Zeit an zu verſtehen, ſeit der es überhaupt erſt eine (gemeinſame) griechiſche Sprache giebt, ſeit ungefähr 300 v. Chr.

Dieſe weite Faſſung des Begriffes *κοινή*, bei welcher der hiſtoriſche Ausgangspunkt und die Einbeziehung der geſprochenen Sprache das Weſentliche, die Frage der hiſtoriſchen Abgrenzung nach unten das Unweſentliche iſt, ſcheint uns die natürlichſte zu ſein. Bei der vorhandenen Unklarheit des griechiſchen Namens *κοινή* iſt es aber das Beſte, einen deutlicheren Namen zu wählen, und da empfiehlt ſich die Bezeichnung „helleniſtiſche Weltſprache“ am meiſten.

4. Die Frage nach dem allgemeinen Charakter und der Entſtehung der helleniſtiſchen Weltſprache iſt neuerdings oft aufgeworfen worden, ohne daß eine völlige Übereinſtimmung ſchon erzielt wäre. Beſonders viel verhandelt iſt das Verhältnis des Helleniſtiſchen zu den alten Dialekten. Die Meinungen gehen hier nach zwei Richtungen auseinander. Die einen erklären das Attiſche für die weſentliche Grundlage des Helleniſtiſchen, die anderen ſchätzen den Einfluß des Attiſchen bedeutend geringer ein.

Daß dieſer Diſſenſus beſtehen kann, iſt wohl hauptſächlich auf den Umſtand zurückzuführen, daß man die Quellen der helleniſtiſchen Weltſprache oft in entweder unvollſtändiger oder mechaniſcher Weiſe verwertet hat. Man hat ſich entweder nur an die Denkmäler der helleniſtiſchen Litteratur, Polybios u. ſ. w., gehalten, oder man hat zwar auch die Inſchriften und die Papyri berückſichtigt, aber vergeſſen, daß dieſe, ſoweit ſie nicht offizieller Natur ſind, zumeiſt die freie, an Stilgeſetze ſich nicht bewußt bindende Umgangsſprache einer jenachdem höheren oder niederen Bildungsſchicht darſtellen.

Zur Entwirrung der Situation iſt vor allem nötig, daß wir mit Schweizer S. 20 und Kretſchmer (Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XVI, 1899, Sp. 2 ff.) den weſentlichen Unterſchied beachten, der wie in jeder Sprache (Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeſchichte[3], Halle a. S. 1898, S. 379 ff.) ſo auch im helleniſtiſchen Griechiſch zwiſchen der geſchriebenen und der geſprochenen, zwiſchen der Litteratur- und der Umgangsſprache beſteht. Die Litteraturſprache hat ihrem Weſen nach etwas Unfreies, Gekünſteltes, Reguliertes. Die Umgangsſprache iſt, wo ſie unbefangen geſprochen wird, ein wildgewachſenes und wildwachſendes Ding, ungebunden, aufnahmefähig, immer neue Kraft und Anregung aus dem unerſchöpflich fruchtbaren Boden der Mundarten und aus dem reichen Sprachſchatz der Berufe ziehend. Daß beide Größen nicht mechaniſch von einander getrennt werden können, iſt dabei ſelbſtverſtändlich.

Wird das helleniſtiſche Griechiſch einſeitig nach ſeinen litterariſchen Denkmälern beurteilt, ſo wird man ein mehr oder weniger ſtarkes attiſches Element deutlich wahrnehmen können. „Die Sprache der Litteratur ſteht durchweg unter dem drückenden Einfluß der attiſchen Proſa: ſie bewegt ſich zwiſchen den beiden Extremen, der toten Sprache der attiſchen Klaſſiker und der lebendigen Sprache des Tages, dieſe jedoch nie ganz erreichend. Je nach der litterariſchen Tendenz oder dem Bildungsgrade des Schriftſtellers iſt ſeine Sprache mehr oder weniger attiſch gefärbt, mehr oder weniger der Umgangsſprache angenähert“ (Kretſchmer, Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XV, 1898, Sp. 738). Daß die Litteratur je länger je mehr von der lebendigen Umgangsſprache beeinflußt wurde, iſt ein natürlicher Vorgang geweſen. Es giebt helleniſtiſche Litteraturwerke, die recht wenig attiſch ausſehen. Maſſenhaft ſtrömten Formen, Wörter, Wendungen in die Schriftſprache ein, die man bei den alten kanoniſchen Vertretern der attiſchen Litteratur nicht geleſen hatte. Aber man hatte frühe die Empfindung, als begebe man ſich mit der Duldung dieſer Einwanderungen auf eine gefährliche Bahn. Eine mächtige Richtung kam auf, die ſich bemühte, „die Proſa durch Zurückgehen auf die Sprache der attiſchen Klaſſiker künſtleriſch zu heben“ (Wilh. Schmid, Der Atticismus in ſeinen Hauptvertretern von Dionyſius von Halikarnaß bis auf den zweiten Philoſtratus, Bd I S. V). Wir verdanken die genauere Kenntnis dieſer Bewegung, des Atticismus, deſſen erſter für uns deutlich kontrollierbarer Vertreter Dionyſios von Halikarnaſſos, Zeitgenoſſe des Kaiſers Auguſtus, iſt, dem eben genannten großen Werke von Wilhelm Schmid. Noch die moderne (neugriechiſche) Schriftſprache ſteht im Zeichen des Atticismus (Kretſchmer, Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XV, 1898, Sp. 738).

Nur auf Grund einer Sonderbetrachtung der helleniſtiſchen Litteraturſprache iſt die von den meiſten Forſchern vertretene oder doch übernommene Theſe von der attiſchen Grundlage des Helleniſtiſchen möglich geweſen. Die Litteratur allerdings zeigt viel Attiſches, mitunter ſehr viel Attiſches und oft nur Attiſches. Aber wie vieles von dem Attiſchen da und dort muß als bloße Nachahmung und als toter Zierat von uns beiſeite gelaſſen werden, wenn wir die wirkliche Eigenart der lebendigen helleniſtiſchen Weltſprache erfaſſen wollen. Charakteriſtiſch für eine beſtimmte Phaſe — charakteriſtiſch im hiſtoriſchen Sinn — ſind nicht die Reliquien, die ſie beſitzt, ſondern die Keime, die ſie entfaltet. Wir müſſen alſo die Litteraturſprache demaskieren und der Umgangsſprache ins Geſicht blicken, wenn wir Entſtehung und Eigenart der helleniſtiſchen Weltſprache begreifen wollen. Ihre Denkmäler ſind uns erſt in neuerer Zeit in größerem Umfange zugänglich gemacht worden: die inoffiziellen, nicht von Sachverſtändigen verfaßten oder ſtiliſierten Inſchriften, Oſtraka und Papyri des helleniſtiſchen Zeitalters. Aus allen Teilen der griechiſchen Welt ſtammen die in großen Sammlungen vereinigten Inſchriften, aus Ägypten faſt ſämtliche der in

märchenhafter Fülle uns geſchenkten Papyri, aus Ägypten und Nubien die Oſtraka, die Ulrich Wilcken in 2 Bänden herausgegeben hat (Griechiſche Oſtraka aus Ägypten u. Nubien, Leipzig 1899). Es war wohl nicht zu viel geſagt, wenn wir angeſichts dieſer neu erſchloſſenen Quellen von einer vielverheißenden Renaiſſance der griechiſchen Philologie geſprochen haben (Die ſprachliche Erforſchung der griechiſchen Bibel S. 5). Mit den Inſchriften, Oſtraka und Papyri ſind aber die Denkmäler der Umgangsſprache noch nicht erſchöpft. Abgeſehen von den meiſten Beſtandteilen der griechiſchen Bibel A und NTs ſamt Apokryphen, Pſeudepigraphen, Legendenwerken, Märtyrerbüchern und vielen anderen auf litterariſchem Wege überlieferten jüdiſchen, chriſtlichen und heidniſchen Texten, die entweder geradezu unlitterariſch ſind, wie die wirklichen Briefe, oder im volkstümlichen Griechiſch verfaßt ſind, wie eventuell Babrios (vgl. Cruſius, Philologus LIII, 1894, S. 249), haben wir in den Werken der antiken Grammatiker namentlich für das lexikaliſche Gebiet eine Fülle von Einzelmaterial: die Wörter und Formen, die dieſe Schulmeiſter und Wuſtmänner ablehnen und aus dem Schriftgriechiſchen verbannen möchten, ſtammen eben aus der Umgangsſprache. Beſonders Hatzidakis hat dieſe Quelle auszuſchöpfen begonnen (Einleitung in die neugriechiſche Grammatik S. 14 ff. und 285 ff.). Zu dieſen antiken Quellen und Zeugniſſen kommt aber das große Kontrollmittel, das ſich uns in der neugriechiſchen Volksſprache darbietet (Kretſchmer, Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XV, 1898, Sp. 738; XVI, 1899, Sp. 3 f.). Beſteht doch ein niemals unterbrochener, wenn auch an vielen Punkten für uns bis jetzt nur unterirdiſcher und noch nicht wieder aufgeſpürter Zuſammenhang zwiſchen der helleniſtiſchen und der neugriechiſchen *καθομιλουμένη*.

Nach allen dieſen Quellen muß von der helleniſtiſchen Umgangsſprache geſagt werden: ſie enthält attiſche Elemente, „im übrigen aber viel Unattiſches und ſo wenig ſpezifiſch Attiſches, daß wir ſie nicht als attiſch, auch nicht als verderbtes Attiſch bezeichnen dürfen" (Kretſchmer, Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XVI, 1899, Sp. 3). Zum Beweis ſeien hier die knappen, aber hochbedeutſamen Zuſammenſtellungen von Kretſchmer (Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XV, 1898, Sp. 738 ff.) wiedergegeben: „die Behandlung der Diphthonge ſteht auf boiotiſchem Standpunkt: *αι, ει, οι* ſind zu e, i, ü monophthongiert worden. Wenn trotzdem von der helleniſtiſchen Zeit an bis auf die Gegenwart *αι, ει, οι* geſchrieben wird, ſo beruht dies eben auf dem Atticismus, der die Orthographie, aber nicht die Ausſprache beherrſcht. Für den unattiſchen Charakter dieſer Monophthongierung iſt es bezeichnend, daß ſie auf den vulgären attiſchen Inſchriften ein paar Jahrhunderte ſpäter auftritt, als auf den Papyri, d. h. in der ägyptiſchen Koine (Witkowski, Prodromus S. 4 f.), wo ſie ſchon im 2. Jahrhundert v. Chr. nachweisbar iſt, alſo zu einer Zeit, als der boiotiſche Dialekt ſicher noch lebendig war. Auch die geſchloſſene Ausſprache von *η*, die ſchließlich zum Zuſammenfall mit *ι* führte (im Pontus hielt ſich der e-Laut), iſt boiotiſch. Bei der Behandlung zuſammenſtoßender Vokale beobachtet die Koine nicht durchweg, aber vielfach die ioniſche Norm: einerſeits *χώνη*, andererſeits *γαλέα*, Adjektiva auf *-εος* wie *χρύσεος, κράτεα, ὀρέων, ὀστέον* und dergleichen, neugriechiſche Baumnamen auf *-εα*. Äoliſch-theſſaliſch iſt die Umfärbung des *ῐρ* zu *ερ* (*σκερτῶν* ſchon auf den Wachstafeln des Babrios = *σκιρτῶν*). Attiſch iſt allerdings das *ᾱ* nach *ρ* und *ι*, *ε* gegenüber ſonſtigen *η* = dor. *ᾱ*, aber auch von dieſer Regel giebt es viele (freilich mehrdeutige) Ausnahmen. — Auch der Konſonantismus der Koine trägt unattiſchen Charakter: es herrſcht *σσ* ſtatt att. *ττ*. Während die Attiker in hervorragendem Maße *δασυνταί* waren, iſt in der Koine die ioniſch-aioliſche Pſiloſis durchgedrungen, das Neugriechiſche kennt kein h- mehr. Die Stellung der Aſpiration iſt in *κύθρα* (att. *χύτρα*), *κιθών* (att. *χιτών*), neugriechiſch *πάχνη*, pontiſch *παθενίν* (att. *φάτνη*), neugriechiſch *βάθρακας* (att. *βάτραχος*) die ioniſche. Der Übergang von *ντ* in nd iſt vielleicht von den kleinaſiatiſchen Griechen ausgegangen, bei denen er ſchon in vorchriſtlicher Zeit auftritt. Die Verwendung des Nom. Plur. auf *-ες* als Akkuſativ iſt nordweſtgriechiſch. . . . . Die in der Koine ſo beliebten Nomina auf *-ᾱς* . . ., Fem. *-οῦς* . . ſtammen aus dem Joniſchen. Der Wortſchatz enthält doriſche Elemente, wie *λαός, ναός* (auch neugriechiſch), *πιάζω* (neugriechiſch *πιάνω*), ioniſche, wie *ἐγγαρεύω* (neugriechiſch *ἀγγαρεύω*); im übrigen können wir gerade auf lexikaliſchem Gebiete die Dialekte ſchwerer ſondern". Kretſchmer ſchließt mit folgenden allgemeinen Sätzen: „Dieſe bunte Miſchung der Mundarten in der Koine wird den nicht befremden, der bedenkt, daß auch die neuhochdeutſche Gemeinſprache ſich aus ober-, mittel- und einigen niederdeutſchen Elementen zuſammenſetzt. Hier hat ſich allerdings die Einigung vorzugsweiſe auf litterariſchem Wege vollzogen, während die griechiſche Koine im mündlichen Verkehr entſtanden ſein muß. Die griechiſche Bevölkerung der Städte Ägyptens und des

Orients, die aus den verſchiedenſten Stämmen zuſammengewürfelt war, hat im gegenſeitigen Verkehr ihre mundartlichen Eigenheiten abgeſchliffen und eine einigermaßen einheitliche Umgangsſprache geſchaffen, bei der das Joniſch-Attiſche den Grundton abgab, die atticiſtiſche Schriftſprache einen gewiſſen Einfluß ausübte, aber auch die übrigen Dialekte mehreres beiſteuerten".

An dieſe Stelle mögen denn auch die anſchaulichen Bemerkungen von Reuß (in ſeinem erwähnten Artikel der zweiten Auflage dieſer Encyklopädie) über die Entſtehung der Gemeinſprache, ſo weit wir ſie noch für richtig halten, zu Ehren kommen: Bei der im Gefolge der alexandriniſchen Weltumwälzung plötzlich ins Ungeheuere gehenden Ausdehnung des geographiſchen Horizontes mußte die griechiſche Sprache eine Menge Fremdwörter aufnehmen, ägyptiſche, perſiſche, ſemitiſche, von Tieren, Pflanzen, Rohſtoffen, Fabrikaten, Geräten, Einrichtungen des öffentlichen und des Privatlebens. Mit der neuen politiſchen Ordnung, welche große Reiche ſchuf und das beſchränkte Weſen der Duodezſtaaten und der Spießbürgerpolitik, wenn nicht ganz vernichtete, ſo doch in den Hintergrund drückte, ging außerdem die Verſchmelzung der örtlichen Mundarten und Stammesdialekte in eine gemeinſame griechiſche Weltſprache vor ſich. Allerdings wird zunächſt der gemeine Mann zu Athen fortgefahren haben, attiſch zu reden, zu Sparta doriſch, zu Halikarnaſſos joniſch, aber gegenſeitig näherte man ſich auf einem mittleren Boden, in den neuen Städten zumal, wo die Bevölkerung nicht eines Urſprungs war. Der lebendige Bildungstrieb dieſer neuen Sprache, die auf dem Wege war, Bindemittel des ganzen künftigen Weltbürgertums zu werden, ſchuf ſelbſt wieder allerlei Neues. Vieles auch, was uns jetzt zum erſtenmal begegnet, mag wohl älter ſein, aber damals zuerſt aus dem Dunkel der Volksſprache, die ja überall reicher iſt, als die der klaſſiſchen Legitimität, oder aus einer entlegenen Provinz in die Brennpunkte der neuen hauptſtädtiſchen Geſittung gerückt worden ſein. So weit Reuß.

Bei älteren Forſchern findet man oft wohl die Behauptung, auf die Bildung des helleniſtiſchen Griechiſch ſeien der makedoniſche und der alexandriniſche Dialekt von maßgebendem Einfluß geweſen. Dieſer Satz ſollte verſchwinden. „Iſt unter dem makedoniſchen Dialekt die alte Sprache der Makedonier verſtanden, ſo iſt der Einfluß äußerſt gering und beſchränkt ſich auf einige Fremdworte, wie ſie auch andere Sprachen lieferten. Beſonders wichtig kann alſo das Makedoniſche nur dann geweſen ſein, wenn man darunter das Griechiſche, welches in Makedonien und von Makedoniern außerhalb Makedoniens geſprochen wurde, verſteht. Dies iſt uns aber nicht näher bekannt. Und dann iſt es auch, wie ſicher der ſog. alexandriniſche Dialekt, erſt ein Produkt der Ausbildung der Gemeinſprache, ein Teil derſelben, kann alſo nicht zu deren Entſtehung mitgewirkt haben" (Schweizer S. 27). Daß aber der Wortſchatz des „alexandriniſchen" Griechiſch bei der unermeßlichen Bedeutung Alexandrias für die geſamte helleniſtiſche Welt (Karl Dieterich S. 306 ff.) im weiteren Verlauf an mehreren Punkten einen ſtarken Einfluß z. B. auf das kleinaſiatiſche Griechiſch ausgeübt hat, iſt richtig. Man denke nur an die Wirkung des Septuagintawortſchatzes auf Paulus und andere chriſtliche Aſiaten.

Faſſen wir zuſammen. Der allgemeine Charakter der helleniſtiſchen Umgangsſprache, der zugleich die ſicherſten Rückſchlüſſe auf ihre Entſtehung geſtattet, iſt der einer gemeinſamen griechiſchen Sprache, die, auf der Miſchung der Mundarten, beſonders der joniſchen und attiſchen (aber auch der anderen) beruhend, von allen Seiten der Welt, für die ſie ſich bildete, Bereicherungen erfuhr, aber auch von innen heraus ſelbſtſtändig Neues entfaltete. In dieſer Charakteriſierung der lebendigen Sprache liegen aber die maßgebenden Merkmale des helleniſtiſchen Griechiſch überhaupt: nach der Umgangsſprache iſt die Litteratursprache abzuſchätzen, nicht die Umgangsſprache nach der Litteratursprache; denn die Sprache wird geſprochen, ehe ſie geſchrieben wird. Die helleniſtiſche Umgangsſprache iſt nicht eine Verwilderung der helleniſtiſchen Litteratursprache, ſondern die Litteratursprache will eine Veredelung der Umgangsſprache ſein. Mit welchem Rechte ſie dieſen Anſpruch erhebt, braucht hier nicht geprüft zu werden.

5. Es iſt ſoeben ſchon angedeutet worden, daß man die helleniſtiſche Weltſprache nach örtlichen Eigentümlichkeiten zu differenzieren pflegt. Karl Dieterich S. 251 ff. z. B. unterſcheidet die *κοινή* Ägyptens, Kleinaſiens und Griechenlands. Speziell der ſchon von antiken Gelehrten ſo genannte alexandriniſche „Dialekt" erfreut ſich als ſprachwiſſenſchaftliche Sondergröße längſt einer großen Beliebtheit. Gewiß hat die letztere Thatſache auch den mehr äußerlichen Grund, daß aus Ägypten die meiſten Sprachdenkmäler bekannt geweſen ſind; was ſie an grammatiſchen und lexikaliſchen Sonderbarkeiten boten, mußte natürlich „ägyptiſch"-griechiſch ſein. Auch von uns ſoll nicht geleugnet werden, daß das Weltgriechiſch eine lebendige, aufnahme- und differenzierungsfähige Sprache geweſen iſt, örtlicher

und perſönlicher Eigenart alſo freien Spielraum ließ, beſonders in Bezug auf die Bereicherung oder Konſolidierung des Wortſchatzes. Aber vor den Verſuchen einer mechaniſchen Abgrenzung verſchiedener helleniſtiſcher „Dialekte“ muß nachdrücklich gewarnt werden. Provinzielle Unterſchiede (Kretſchmer, Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XV, 1898, Sp. 738) liegen vor, aber ſie reichen nicht aus zur Formierung von Dialekten. Die Unterſchiede, die wir kennen, ſind nicht eben bedeutend (Blaß, Grammatik des Neuteſtamentlichen Griechiſch S. 4). Die gemeingriechiſche Umgangsſprache war im großen und ganzen einheitlich, wenn Einheitlichkeit etwas anderes iſt als Einerleiheit. Auch Wilhelm Schmid redet (Wochenſchrift für klaſſ. Philologie XVI, 1899, Sp. 549) mit Recht von der „erſtaunlichen Geſchloſſenheit“ der κοινή: „nicht bloß im Poſitiven, ſondern auch in den phonetiſchen und morphologiſchen Aberrationen zeigt ſich dieſe Eigenſchaft — denn alle weſentlichen treten faſt gleichzeitig in den verſchiedenſten Gebieten auf.“

Noch bedenklicher, als die allzuſcharfe Hervorhebung provinzieller „Mundarten“, ja geradezu irreführend iſt, wie ſogleich näher gezeigt werden wird, die Auszeichnung eines beſonderen Judengriechiſch oder gar chriſtlichen Griechiſch und jeder ähnlichen „phantaſtiſchen Größe“ (ſo nennt Jülicher GgA 1899, S. 258 den angeblichen sermo, quo Sacri Scriptores uti solent).

6. a) Unter den Denkmälern des helleniſtiſchen Griechiſch iſt oben 4 auch die griechiſche Bibel A und NTs ſamt ihren Trabanten genannt worden. Daß wir ſie am Schluſſe des Artikels „helleniſtiſches Griechiſch“ nunmehr beſonders betrachten, iſt nur durch den Charakter dieſer Encyklopädie beſtimmt, die ja an vielen Stellen mit Rückſicht auf das Intereſſe ihres nächſten Leſerkreiſes nur Ausſchnitte aus größeren Zuſammenhängen bringen muß. Ein innerer, das heißt hier ein hiſtoriſcher Grund zur ſprachwiſſenſchaftlichen Iſolierung der griechiſchen Bibel iſt nicht vorhanden.

Mit dieſem Satze treten wir in einen ſcharfen Gegenſatz zu jenen Grammatikern, Lexikographen und Exegeten der griechiſchen Bibel, denen es ohne weiteres feſtſteht, daß ein „bibliſches“ Griechiſch ſprachwiſſenſchaftlich konſtatierbar ſei. Daß einige dieſen Begriff differenzierten in „Septuaginta-Griechiſch“ und „neuteſtamentliches Griechiſch“, oder in „Judengriechiſch“ und „chriſtliches Griechiſch“, oder erweiterten zu einem „kirchlichen Griechiſch“, iſt dabei unweſentlich. Denn überall war die meiſt ſtillſchweigende Vorausſetzung vorhanden, daß die in Frage ſtehende Größe ſich von ihrer ſprachhiſtoriſchen Umgebung charakteriſtiſch abhebe, alſo z. B. das „neuteſtamentliche“ Griechiſch, wie Blaß früher einmals behauptete (ThLZ XIX, 1894, Sp. 338), „als ein beſonderes, ſeinen eigenen Geſetzen folgendes“ anzuerkennen ſei.

Sprachliche Einzelbeobachtungen, die man iſolierte oder ſchief beurteilte, und deplazierte religiöſe Erwägungen ſind es, die für die Lehre von dem „bibliſchen“ Griechiſch maßgebend geweſen und geblieben ſind. So lange LXX und NT im weſentlichen die einzigen bekannten oder doch bequem zugänglichen Zeugen der helleniſtiſchen geſprochenen Sprache waren, bedurfte es eines nicht beſonders ſenſiblen Sprachgefühls, um den Abſtand des Griechiſch dieſer Texte von dem im Gymnaſium gelernten „klaſſiſchen“ Griechiſch zu merken. Man war in der That in einer ganz anderen Welt. Auch wer einen Schritt weiter ging und die LXX etwa neben Polybios las, merkte bald einen Unterſchied zwiſchen beiden Texten namentlich in der Syntax: ein Griechiſch, das ſo voll iſt von unverkennbaren „Semitismen“ und „Hebraismen“, iſt nicht identiſch mit der κοινή; es iſt ein beſonderes Griechiſch. Nur waren die LXX-Texte von Juden geſchrieben, deren „Sprachgeiſt“ natürlich ein ſemitiſcher iſt: was war ſelbſtverſtändlicher, als daß man den Begriff „Judengriechiſch“ ſchuf, der das ganze Problem mit einem Schlage zu löſen ſchien? Die Forſcher, die von ſprachlichen Erwägungen aus dieſes Schlagwort gebrauchten, ſtellten ſich das „Judengriechiſch“ etwa nach Analogie des Negerengliſch oder irgend eines Ghettokauderwelſch vor, als einen Miſchmaſch von zwei ganz verſchiedenen Sprachen. Von ganz anderen Geſichtspunkten aus gelangte eine religiöſe Betrachtungsweiſe zu einem günſtigeren, aber methodologiſch ähnlichen Reſultat. Von alters her galten die bibliſchen Texte für inſpiriert; in Sachen ihres Sprachcharakters darf der Unwiedergeborene, der vom Demoſthenes her urteilen will, nicht mitreden (Quenſtedt, bei Luthardt, Kompendium der Dogmatik[7], Leipzig 1886, S. 312). Dabei haben manche die Annahme der göttlichen Inſpiration vom NT und vom hebräiſchen AT aus ſtillſchweigend wohl auch auf die LXX übertragen. So fand man die bibliſchen Texte, als man ſie auf ihre „Gräcität“ anſah, ſchon in einem Iſolierraum vor. Auch als das Dogma von der mechaniſchen Inſpiration theoretiſch gefallen war, wirkte es in der Praxis noch nach, zumal da der eine Iſolierung provozierende Begriff des „Kanons“ geblieben war: es mußte im Unterſchiede von der „Profangräcität“

ein ſakrales Griechiſch geben. Einer der einflußreichſten Vertreter dieſer — übrigens unbeſehen von den meiſten Exegeten übernommenen und praktiſch verwerteten — Theorie in der Gegenwart iſt Hermann Cremer, der ſich in der Vorrede zu ſeinem Bibliſch-theologiſchen Wörterbuch der neuteſtamentlichen Gräcität folgenden Satz von Richard Rothe (Zur Dogmatik, Gotha 1863, S. 238 [in der 2. Auflage, 1869, S. 233 f.]) ausdrücklich angeeignet hat: „Man kann in der That mit gutem Fug von einer Sprache des heiligen Geiſtes reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unſeren Augen, wie der in der Offenbarung wirkſame göttliche Geiſt jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreiſes, welcher den Schauplatz jener ausmacht, ſich eine ganz eigentümliche religiöſe Mundart gebildet hat, indem er die ſprachlichen Elemente, die er vorfand, ebenſo wie die ſchon vorhandenen Begriffe zu einer ihm eigentümlich angemeſſenen Geſtalt umformte. Am evidenteſten veranſchaulicht das Griechiſche des Neuen Teſtaments dieſen Vorgang". Cremer verſucht denn auch an vielen Stellen ſeines Wörterbuches den Nachweis dieſer Theorie im einzelnen.

Beide Erwägungen, die mehr ſprachwiſſenſchaftliche und die mehr religiöſe, treffen in den Punkten zuſammen, daß ſie ein beſonderes bibliſches Griechiſch aus dem übrigen Griechiſch herausheben und daß ihnen dieſes bibliſche Griechiſch eine im weſentlichen einheitliche Größe iſt. In der Wertſchätzung dieſer Größe mögen beide auseinandergehen, methodologiſch gehören ſie jedenfalls zuſammen.

Der Bekämpfung dieſer Theorie, die eine Feſſel für die Sprachwiſſenſchaft und die Bibelexegeſe wie auch für den chriſtlichen Glauben iſt, dienten die „Beiträge zur Sprachgeſchichte der griechiſchen Bibel" in den „Bibelſtudien" des Verfaſſers dieſes Artikels und ſeine „Neuen Bibelſtudien" (vgl. auch die übrigen oben citierten kleinen Arbeiten). Wir werden uns bei der allgemeinen Charakteriſtik der griechiſchen Bibel als eines Denkmals des helleniſtiſchen Griechiſch mehrfach auf dieſe Arbeiten beziehen müſſen.

b) Die deutlichſten Merkmale der lebendigen helleniſtiſchen Sprache liegen auf dem Gebiete der Laut- und Flexionslehre. An der Laut- und Flexionslehre ſcheitert die Annahme eines beſonderen bibliſchen Griechiſch rettungslos. Alle die Hunderte von formellen Kleinigkeiten, die dem an Plato und Xenophon gewöhnten Leſer der bibliſchen Texte auffallen, findet er auch in den „profanen" gleichzeitigen Denkmälern des Weltgriechiſch, beſonders in den im Original uns überlieferten, durch kein atticiſtiſches Fegefeuer „geläuterten" Texten, den Inſchriften, Oſtraka und Papyri, und hier wieder am meiſten in den Papyri. Daß die Papyri ein noch reicheres Material bieten, als die Inſchriften, iſt nicht ganz zufällig: „Die Gründe liegen auf der Hand. Faſt könnte man ſagen, die Verſchiedenheit des Schreibmaterials bedinge jenen Unterſchied. Der Papyrus iſt geduldig und dient intimen Zwecken, der Stein iſt ſpröde und ſteht öffentlich vor aller Augen auf den Märkten, in den Tempeln oder bei den Gräbern. Die Inſchriften, beſonders die längeren und offiziellen, nähern ſich in ihrem Stile oft der Litteraturſprache und haben deshalb leicht etwas Geſuchtes und Geziertes. Was auf den Papyrusblättern ſteht, iſt viel ungekünſtelter, denn es iſt durch die tauſenderlei Bedürfniſſe und Situationen des täglichen Lebens der kleinen Leute veranlaßt. Zeigen auch die Rechtsurkunden einen gewiſſen feſtſtehenden Sprachgebrauch mit allem Formelkram der Schreibſtube, ſo geben ſich z. B. die vielen Briefſchreiber und -ſchreiberinnen um ſo ungezwungener. Das gilt namentlich für alles mehr Formelle" (Neue Bibelſtudien S. 7 f.). Schon die Neubearbeitung der Formenlehre der Winerſchen Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms durch P. W. Schmiedel bietet, obwohl ſie noch vor der Publikation der wichtigſten neueren Papyrusfunde erſchienen iſt und dieſes lehrreichſte Material noch nicht verwerten konnte, ſo viele zuverläſſige Beobachtungen, daß nach der formellen Seite hin die Identität des angeblichen „neuteſtamentlichen Sprachidioms" mit der helleniſtiſchen Umgangsſprache nicht länger ignoriert werden kann. Dieſelbe Erkenntnis geſtattet von einer anderen Seite her das Buch von Karl Dieterich, Unterſuchungen zur Geſchichte der griechiſchen Sprache von der helleniſtiſchen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr. Das iſt der Wert dieſer oft vornehm verachteten philologiſchen Quisquilien, daß ſie uns für die einfachen Zuſammenhänge der Sprachgeſchichte die Augen öffnen.

Die Eigentümlichkeiten des helleniſtiſchen Griechiſch auf dem Gebiete der Laut- und Flexionslehre, ſoweit ſie uns in den heiligen Texten aufſtoßen (manches iſt zweifellos durch ſpätere atticiſtiſch beeinflußte Abſchreiber getilgt), brauchen hier nicht aufgezählt zu werden, da jeder Leſer ſie im Winer-Schmiedel finden kann. Wir verweiſen auch auf Blaß, Grammatik des Neuteſtamentlichen Griechiſch (vgl. GgA 1898 S. 120 ff.). Beſonders bei Winer-Schmiedel finden ſich häufige Belege auch aus LXX-Texten, die im übrigen einer methodiſchen, zuſammenfaſſenden Unterſuchung nach der ſprachlichen Seite hin noch harren. Als

ägyptiſche Texte werden ſie ein beſonders helles Licht aus den ägyptiſchen Papyrusblättern und -Oſtraka erhalten. Die Beobachtungen, welche Neue Bibelſtudien S. 9—21 für das NT geſammelt ſind, können ſtark vermehrt werden. Gerade die von den klaſſiſchen Philologen nicht mit demſelben Jubel wie die Dichterfragmente begrüßten maſſenhaften Privatpapyri aus der Ptolemäer- und Kaiſerzeit ſind für die geſamte ſprachliche Erforſchung der griechiſchen Bibel die wertvollſten Quellen. Die meiſten können genau datiert werden, oft bis auf den Tag; auch ihre Heimat iſt faſt immer beſtimmbar. Einen trefflichen Überblick über dieſe Funde gibt Ulrich Wilcken, Griechiſche Papyri, Berlin 1897, vgl. auch ThLZ XXI (1896) Sp. 609 ff. und XXIII (1898) Sp. 628 ff.

c) Auch der Wortſchatz der griechiſchen Bibel zeigt die charakteriſtiſchen Züge des helleniſtiſchen Griechiſch. Zwar an dieſem Punkte iſt der Beweis nicht mit derſelben Evidenz zu führen, wie in der Laut- und Flexionslehre, aber unſere Theſe bedarf an dieſem Punkte auch nicht eines evidenten Beweiſes. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß uns der unüberſehbare Wortſchatz der Weltſprache, die ſich aus allen dem Griechiſchen unterworfenen Ländern bereichert hatte, nicht völlig bekannt ſein kann. Thatſächlich tauchen denn auch in den neu entdeckten Quellen täglich Wörter auf, die man in den Wörterbüchern vergeblich ſucht. Ebenſo natürlich iſt es, daß viele Wörter in ſämtlichen auf uns gekommenen Texten nur ſelten, oft nur ein einziges Mal konſtatiert werden können. Daß dieſe alle von den betreffenden Verfaſſern im Augenblick neu gebildet worden ſeien, wird kein verſtändiger Menſch glauben: es ſind *ἅπαξ εὑρημένα*, nicht *ἅπαξ εἰρημένα*. Solcher *ἅπαξ εὑρημένα* giebt es nun eine nicht geringe Zahl auch in der griechiſchen Bibel. Die Verfechter des „bibliſchen" Griechiſch haben aus ihnen oft zu Gunſten ihrer Theorie Kapital geſchlagen. Beſonders Cremer zeichnet *ἅπαξ εὑρημένα* gern als „bibliſche" oder „neuteſtamentliche" Wörter aus, die der ſprachbildenden Kraft des Chriſtentums zu verdanken ſeien. Auch Grimm in ſeiner Bearbeitung der Wilkeſchen Clavis Novi Testamenti notiert bei den Raritäten immer ſorgfältig „vox solum biblica", „vox mere biblica", „vox profanis ignota", wodurch immer der Eindruck bewirkt wird, als ſei das „bibliſche Griechiſch" lexikaliſch jedenfalls doch irgendwie zu ermitteln. (Die engliſche Bearbeitung des Wilke-Grimm von J. H. Thayer, das beſte bis jetzt vorliegende Wörterbuch zum NT, iſt hier vorſichtiger, vgl. GgA 1898, S. 922). In einer ganzen Anzahl von Fällen kann man hier jedoch aus inneren Gründen ohne weiteres ſagen: daß das Wort bis jetzt nur in der Bibel belegt iſt, iſt ſtatiſtiſcher Zufall. In anderen Fällen kann man das betreffende Wort aus überſehenen oder ſeither unbekannten Autoren, Inſchriften, Oſtraka und Papyri direkt als ein „profanes" das heißt allgemein helleniſtiſches nachweiſen. Dies iſt z. B. der Fall bei den angeblich „bibliſchen" oder „neuteſtamentlichen" Wörtern und Verbindungen *ἀγάπη, ἀκατάγνωστος, ἀντιλήμπτωρ, ἐλαιών, ἐνώπιον, εὐάρεστος, εὔϊλατος, ἱερατεύω, καθαρίζω, κυριακός, λειτουργικός, λογεία, νεόφυτος, ὀφειλή, περιδέξιον, ἀπὸ πέρυσι, προσευχή, πυρράκης, σιτομέτριον, ἔναντι, φιλοπρωτεύω, ῥεναπάτης* (für die drei letzten Wörter vgl. Blaß, Grammatik des Neuteſtamentlichen Griechiſch S. XII, 69, 68; die übrigen ſind in den „Bibelſtudien" und „Neuen Bibelſtudien" nachgewieſen). Dieſe Liſte kann verlängert werden. Dasſelbe gilt von vielen der ebenfalls von Cremer mit beſonderer Vorliebe betonten ſpezifiſch „bibliſchen" oder „neuteſtamentlichen" Bedeutungen gemeingriechiſcher Wörter, die bis jetzt allerdings außerhalb der Bibel von den Wörterbüchern nicht belegt waren, jetzt aber belegt werden können, z. B. der Gebrauch von *ἀδελφός* für die Glieder einer Gemeinſchaft, *ἀναστρέφομαι* und *ἀναστροφή* im ethiſchen Sinn, *ἀντίλημψις* = Hilfe, *λειτουργέω* und *λειτουργία* im ſakralen Sinn, *πρεσβύτεροι* von Prieſtern, *ἐρωτάω* = ich bitte, *ἀρεσκεία* im guten Sinne, *ἐπιθυμητής* im übelen Sinne, *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, λούω* für ſakrale Waſchungen, *πάροικος* = Beiſaſſe (Belege in den „Bibelſtudien" und „Neuen Bibelſtudien"). In den Kommentaren zu neuteſtamentlichen Büchern ſpielt die angeblich „neuteſtamentliche" Bedeutung gewiſſer Wörter eine große Rolle und muß oft den exegetiſchen Zweifel beſeitigen; es wäre an der Zeit, daß dieſe Argumente einer ſorgfältigen Nachprüfung unterzogen würden, da ſie nicht ſelten den Deckmantel für dogmatiſche und Schulwillkür abgeben.

Die wiſſenſchaftliche Situation iſt an dieſem Punkte durch einen beſonderen Umſtand leider ſehr verwirrt worden. Man hat nämlich den ſprachgeſchichtlichen und den religionsgeſchichtlichen Geſichtspunkt nicht ſcharf genug von einander getrennt. Daß das griechiſche Judentum und das Chriſtentum neue Begriffe geſchaffen haben, auch neue Wörter und neue Bedeutungen alter Wörter, iſt auch uns eine Thatſache, — aber eine Thatſache der Religionsgeſchichte, nicht der Sprachgeſchichte. Der griechiſche Jude z. B., der zuerſt *εἰδω-*

λόθυτον ſtatt ἱερόθυτον geſagt hat, hat mit dieſer Neubildung nicht den Boden des helleniſtiſchen Griechiſch verlaſſen, ſondern nur von ſeiner jüdiſchen Verachtung der Götzen Zeugnis abgelegt: das Wort ſtammt nicht aus der jüdiſchen „Grăcität", ſondern aus dem jüdiſchen Glauben. Dasſelbe iſt von dem durch Judentum und Chriſtentum bewirkten Bedeutungswandel alter Wörter zu ſagen. Daß durch den neuen Glauben abgegriffene Wörter neu geprägt, entleerte Begriffe mit neuem Gehalt erfüllt und verachtete zu Ehren gebracht worden ſind, bedarf keines Nachweiſes im einzelnen. Aber deshalb kann man nicht von einer neuen „Grăcität" reden. Wer ſpricht von einer Mundart der Stoa oder einer Grăcität der Gnoſis? Wer ſchreibt eine Grammatik des Neuplatonismus? Und doch haben alle dieſe Bewegungen den griechiſchen Wortſchatz bereichert und verändert.

Ein großer Teil der angeblichen Bedeutungswandlungen iſt übrigens bloß mit Hilfe einer verkehrten lexikaliſchen Methode konſtatierbar: man ſetzt in den LXX-Texten die griechiſchen Wörter ihren ſemitiſchen Vorlagen ohne weiteres logiſch gleich. Dabei iſt außer Acht gelaſſen, daß die LXX nicht ſelten frei, oft ſehr frei überſetzen und daß ſie an vielen Stellen nicht überſetzen, ſondern erſetzen. Wortgleichungen ſind alſo nicht immer Begriffsgleichungen. Vgl. hierzu noch unſeren Gießener Vortrag S. 15 ff.

Auch vor der lexikaliſchen Prüfung legitimiert ſich nach alledem die griechiſche Bibel als ein Denkmal der helleniſtiſchen Weltſprache.

d) Die ſyntaktiſche Beurteilung der griechiſchen Bibel ſcheint noch am erſten die Konſtruktion eines „bibliſchen" Griechiſch zuzulaſſen. Wer z. B. die Pſalmen nach den LXX durchblättert oder auch einzelne Seiten der ſynoptiſchen Evangelien lieſt, erhält die merkwürdigſten Eindrücke. Solche Konſtruktionen, ſolche Wortſtellungen und ſolcher Satzbau finden ſich allerdings nicht einmal in den vulgärſten Papyri, die von kleinen Leuten kleiner ägyptiſcher Landſtädte geſchrieben ſind. Wirklich, da iſt Judengriechiſch, denn da iſt ein von Semitismen völlig durchſetztes Griechiſch. Von dieſem Eindruck haben ſich gewiß ſehr viele Forſcher weſentlich beſtimmen laſſen. Unbeſehen haben ſich aber auch ganz andersartige Texte, die mit den „judengriechiſchen" in demſelben Korpus ſtehen, nach jenem Eindruck beurteilen laſſen müſſen. Und doch kann ein deutlicher Unterſchied nicht verborgen bleiben. Das vierte Makkabäerbuch, die Briefe des Apoſtels Paulus, die Hebräerepiſtel u. a. ſind nichts weniger als „judengriechiſch", ſondern je nachdem Denkmäler der helleniſtiſchen Umgangs- oder Litteraturſprache. Sie können ohne weiteres aus der Debatte bleiben: als eine ſprachlich (beſonders ſyntaktiſch) deutlich zuſammengehörende Gruppe ſind ſie von den judengriechiſch ausſehenden Texten zu ſondern. Das wiſſenſchaftliche Recht zu dieſer Sonderung beruht darin, daß die genannten Texte ſämtlich originalgriechiſch ſind, während die „judengriechiſchen" Texte Überſetzungen aus dem Hebräiſchen oder Aramäiſchen ſind. Mit dieſer Erkenntnis erhalten wir einen ganz anderen Maßſtab für ihre ſyntaktiſche Beurteilung. Statt von Judengriechiſch reden wir vorſichtigerweiſe von Überſetzergriechiſch. Halten wir da, wo das ſemitiſche Original noch vorhanden iſt, den Urtext neben die Überſetzung, ſo ſehen wir, wie Semitismus für Semitismus eben ſklaviſche Nachahmung des Originals iſt. Nun bedarf nur noch ein Punkt einer Verſtändigung: deckt ſich dieſes Überſetzergriechiſch mit der griechiſchen Umgangsſprache der Überſetzer oder iſt es ein ad hoc entſtandenes von der Vorlage abhängiges papierenes Griechiſch? Im erſteren Falle wäre ein „Judengriechiſch" als wirklich geſprochene ſemitiſierende Spielart der griechiſchen Weltſprache ermittelt, im zweiten Falle würde das Judengriechiſch eben nur auf dem Papyrus exiſtiert haben, auf dem man die heilige Vorlage nicht ins Griechiſche überſetzte, ſondern durch griechiſche Äquivalente Wort für Wort erſetzte. Oder — nach dem Begriff „Semitismus" orientiert, würde das Problem lauten: Sind die Semitismen der in der Bibel vorliegenden Überſetzungen uſuelle oder okkaſionelle? Zu dieſem Unterſchiede, der unſeres Wiſſens in der reichen Litteratur über die Hebraismen und Aramaismen der griechiſchen Bibel bis jetzt nicht beachtet worden iſt, vergleiche man Paul, Prinzipien der Sprachgeſchichte[2] S. 67 ff. und 145 ff. (uſuelle Anomalien und momentane Anomalien). Die Antwort kann nicht zweifelhaft ſein: das Überſetzergriechiſch iſt ein künſtliches, ein papierenes, nicht ein geſprochenes Griechiſch; ſeine zahlreichen namentlich ſyntaktiſchen Semitismen ſind okkaſionell.

Bedarf dieſe Antwort noch einer eingehenden Begründung? Wenn die griechiſchen Juden ein eigenes „Idiom" haben, weshalb ſchreibt der griechiſche Jude Paulus, der doch nur Briefe und keine Bücher geſchrieben hat (Bibelſtudien S. 234 ff.), nicht in dieſem Idiom? Weshalb ſchreibt Philo, ſchreibt der Verfaſſer der Ariſteasepiſtel ſo ganz unjüdiſch? Durch dieſe Fragen kann man den Verteidigern des „Judengriechiſch" mit Fug und Recht den Nachweis ihrer Theſe zuſchieben. Aber zwei bibliſche Sprachdenkmäler ſelbſt machen jede weitere Debatte überflüſſig, das Buch der Weisheit Sirachs und das Lukas-

evangelium. Beide haben Prologe, von denen niemand behaupten kann, ſie ſeien „judengriechiſch“ oder auch nur hebraiſirend. Ob ſie elegant griechiſch geſchrieben ſind oder nicht, dieſe Frage kann hier auf ſich beruhen: ſie ſind jedenfalls griechiſch. Beide Autoren haben in den von ihnen publizierten Werken aber auch jenes ſemitiſierende Griechiſch, der eine ſehr viel, der andere weniger. Für die Vertreter der judengriechiſchen Hypotheſe iſt dieſes Nebeneinander zweier Arten von Griechiſch aus derſelben Feder außerordentlich peinlich, und ein ſo blendender Satz wie der von Reuß in dem Artikel der zweiten Auflage dieſer Encyklopädie (S. 747): „das helleniſtiſche Idiom war in der jüdiſchen Periode und Sphäre ein knechtiſch überſetzendes geweſen, in der chriſtlichen wurde es ein freies ſprachbildendes, ohne darum ſeine Wiege zu verleugnen“ muß geſtrichen werden. Für uns erklärt ſich das Nebeneinander ganz einfach: im Prolog ſchreiben die Verfaſſer ſo wie ſie ſprechen, nachher aber ſind ſie, der eine ſehr ſtark, der andere nicht ſo ſehr, von einer ſemitiſchen Vorlage direkt oder indirekt abhängig.

Das angebliche Judengriechiſch iſt nicht lebendige Sprache geweſen, ſondern bloß durch eine nach unſern Begriffen unrichtige Methode der Überſetzung veranlaßt. Die meiſten LXX-Texte tragen die Muttermale dieſer Methode in viel größerer Zahl, als die griechiſchen Jeſusworte der ſynoptiſchen Evangelien. Das hat ſeinen Grund wohl mit in dem Umſtand, daß die LXX nach ſchriftlichen Vorlagen überſetzt ſind, die Jeſusworte aber zum großen Teil vielleicht aus mündlicher Überlieferung heraus durch zweiſprachige Chriſten verdolmetſcht ſind, deren Arbeit man ſich nach der Analogie der Überſetzerthätigkeit eines eingeborenen paläſtiniſchen Dragomans von heute verdeutlichen kann (vgl. Merx, Deutſche Litteraturzeitung XIX, 1898, Sp. 989).

Daß es neben den okkaſionellen Buchſemitismen auch uſuell gewordene giebt, ſoll nicht beſtritten werden. Beſonders da, wo die LXX-Perikopen geläufig waren, iſt aus manchem urſprünglich okkaſionellen Hebraismus bei Hörern und Leſern nach und nach ein uſueller geworden. Johannes Weiß ſpricht deshalb ThStK 1896, S. 33 mit Recht von einem „Abfärben“ gewiſſer LXX-Wendungen auf die religiöſe Sprache. Aber es wird ſich dabei vorwiegend um lexikaliſche Semitismen handeln, wie ſich ja auch die „Sprache Kanaans“ unſerer deutſchen Predigten und Sonntagsblätter hauptſächlich aus „bibliſchen“ Wörtern zuſammenſetzt, die aus der alltäglichen Umgangsſprache verſchwunden, aber dem Bibelleſer vertraut geblieben ſind.

Eine Unterſuchung der Semitismen z. B. der altchriſtlichen Texte nach dieſen Geſichtspunkten wäre ein dringendes Bedürfnis. Eine vergleichende Berückſichtigung der Denkmäler der helleniſtiſchen Umgangsſprache würde dabei aber nicht ſelten ergeben, daß ein ſcheinbarer Semitismus vielmehr als Eigentümlichkeit des Volksgriechiſch zu definieren iſt, z. B. *ἀναστρέφομαι* und *ἀναστροφή* im ethiſchen Sinn, *ὄνομα* = Perſon, *ἐρωτάω* = ich bitte, die Konſtruktion *καθαρὸς ἀπό τινος* (Belege für dieſe u. a. Beiſpiele Neue Bibelſtudien S. 22 ff.), die Bezeichnung eines diſtributiven Zahlenverhältniſſes durch Wiederholung der Grundzahl (ThLZ XXIII, 1898, Sp. 630 f.). Die Zahl der wirklichen uſuellen Semitismen wird nicht eben groß ſein und weſentlich der religiöſen Sprache angehören. Wie vieles in das allgemeine Weltgriechiſch übergegangen iſt, abgeſehen von den ſemitiſchen Fremdwörtern, wird ſich in vorchriſtlicher Zeit kaum ermitteln laſſen, vielleicht dieſer oder jener Fachausdruck der Handelsſprache. Auch der einzige (!) Ägyptiſismus des Helleniſtiſchen, der bis jetzt ermittelt iſt (vgl. Erman, Hermes XXVIII, 1893, S. 479 f.), die Wendung *ὄνος ὑπὸ οἴνου* iſt Nachahmung eines techniſchen Ausdrucks.

Auch vom ſyntaktiſchen Standpunkt aus iſt die griechiſche Bibel alſo zu den Denkmälern der helleniſtiſchen Sprache zu ſtellen. Ihre okkaſionellen Semitismen ſind Kurioſitäten, aber kein ſprachhiſtoriſches Moment; ihre uſuellen Semitismen jedoch können das ſprachwiſſenſchaftliche Urteil ſo wenig verändern, wie etwaige Latinismen oder andere Beuteſtücke aus dem ſiegreichen Eroberungszug des Griechiſchen durch die Welt der Mittelmeerländer.

e) Noch eine Frage bleibt zu erledigen. Ihre Antwort kann hier freilich nur angedeutet werden. Iſt die griechiſche Bibel Denkmal der Umgangs- oder der Litteratурſprache? Wird bei dieſer Frageſtellung berückſichtigt, was oben 4 als ſelbſtverſtändlich betont worden iſt, daß die Grenze zwiſchen Umgangs- und Litteratурſprache eine fließende iſt und daß die Antwort deshalb immer nur eine relative ſein kann, ſo darf folgendes geſagt werden. Man muß ſich auch hier davor hüten, die bibliſchen Texte zu egaliſieren. Sie müſſen vielmehr einer Einzelprüfung unterzogen werden. Daß ſich einzelne Schriften der Litteratурſprache bedienen oder doch bedienen wollen, ſcheint zweifellos zu ſein, und Unterſuchungen wie die von Blaß (Grammatik des Neuteſt. Griechiſch S. 290 f.) über die Beachtung des Hiatus in der Hebräerepiſtel ſind in dieſem Zuſammenhange, ſo pedantiſch ſie

ausſehen, von großer Wichtigkeit. Blaß urteilt denn auch über dieſes Schriftſtück, es ſei im NT das einzige, „welches im Satzbau und Stil die Sorgfalt und das Geſchick eines Kunſtſchriftſtellers zeigt“ (S. 290). Die Paulusbriefe ſcheinen uns im Gegenſatz hierzu mehr Denkmäler der Umgangsſprache zu ſein, obwohl Paulus manches den Rhetoren abgehört zu haben ſcheint (vgl. Johannes Weiß, Beiträge zur Pauliniſchen Rhetorik, Sonderabdruck aus den Theol. Studien, Feſtſchrift für ... Bernhard Weiß, Göttingen 1897). Sein Wortſchatz jedenfalls iſt derart, daß ein antiker atticiſtiſcher Grammatiker unaufhörlich zu korrigieren hätte, um alle in der gebildeten Schriftſprache verpönten Wörter zu beſeitigen. Aus den alten Lexika und ſonſtigen, zerſtreuten Grammatikernotizen ließe ſich das mit Leichtigkeit feſtſtellen. Das großartige *γρηγορεῖτε στήκετε* 1 Ko 16, 13 z. B. würde kein „Schriftſteller“, der etwas auf die Form hielt, geſchrieben haben; beide Zeitwörter ſind, was Blaß (Grammatik des Neuteſt. Griechiſch S. 40) von dem letzteren ſagt, „durchaus plebejiſch“. Dieſe Beiſpiele laſſen ſich ſehr vermehren. Bei dem Apoſtel „Schriftgriechiſch“ zu erwarten, wäre auch ganz unberechtigt; denn er war kein Schriftſteller, auch kein Epiſtolograph, ſondern Briefſchreiber. Er ſprach wie die kleinen Leute von Epheſos und Korinth auch ſprachen. Der Unterſchied war nur, daß es eben Paulus war, der dieſes Weltgriechiſch der Städte Aſiens, Europas und Ägyptens handhabte, Paulus mit der natürlichen Beredſamkeit und dem prophetiſchen Pathos ſeiner Feuerſeele. Tonat, fulgurat, meras flammas loquitur Paulus. Und wie er ſprach, ſo ſchrieb er auch. Auch die griechiſchen Evangelien ſind weſentlich Denkmäler der Umgangsſprache und dasſelbe gilt auch von dem Sprachſchatz der meiſten LXX-Bücher: er wimmelt von Wörtern, die den Atticiſten ein Greuel waren (vgl. für den Pentateuch Heinr. Anz, Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione Alexandrina repetita, Dissertationes Philologicae Halenses vol. XII, Hal. Sax. 1894, S. 259—389). Unterſuchungen der einzelnen bibliſchen Bücher auf ihren intimeren Sprachcharakter hin wären zeitgemäß und lohnend. Es iſt für die religionsgeſchichtliche Beurteilung des älteſten Chriſtentums doch eine ſehr wichtige Thatſache, daß die Männer dieſer ſeiner klaſſiſchen Zeit nichts weniger als Büchermenſchen waren. In den mehr volkstümlichen Texten der ſpäteren chriſtlichen Jahrhunderte, Legendenwerken, Romanen, Briefen, Märtyrerbüchern und ähnlichem haben wir meiſtens ebenfalls Denkmäler der lebendigen, in der Entwickelung auf das Neugriechiſche hin begriffenen Sprache. Wer das im einzelnen nachweiſen (einen trefflichen Anfang bietet nach dem Vorgang von Blaß in ſeiner Grammatik des Neuteſt. Griechiſch deſſen Schüler Heinr. Reinhold, De graecitate Patrum Apostolicorum librorumque Apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae, Dissertt. Philoll. Halenses vol. XIV, Hal. Sax. 1898, S. 1—113, vgl. auch die oben aufgeführte Diſſertation von Compernaß, die ſich im weſentlichen mit Acta sanctorum beſchäftigt) und auf der anderen Seite zugleich die Spuren des Atticismus bei den Kirchenvätern (vgl. z. B. W. Fritz, Die Briefe des Biſchofs Syneſius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geſchichte des Atticismus im 4. u. 5. Jahrhundert, Leipzig 1898) aufdecken wollte, der würde nicht nur der griechiſchen Philologie einen Dienſt erweiſen, ſondern auch neue Ausblicke in die Religionsgeſchichte des Chriſtentums eröffnen.

Auf andere Aufgaben der ſprachlichen Erforſchung ſpeziell der bibliſchen Texte iſt hingewieſen in unſerem Gießener Vortrag von 1897. **Adolf Deißmann.**

Helmichius, Werner, niederländiſcher Theologe, geſt. 1608. — Casp. Burmannus, Trajectum eruditum. Traj. 1738 p. 130 ff.; daraus iſt der Artikel in Paquot, Memoires pour servir à l'histoire littér. des dix-sept. provinces des Pays-Bas II, 138, Louvain 1768 und ebenſo der Rotermunds in Erſch und Gruber s. v. ausgeſchrieben; A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden VIII, 492 ff. Haarlem 1867; van Slee in AdB XI, 702.

Werner H. wurde 1551 in Utrecht geboren, bekam mit 23 oder 24 Jahren ſeine erſte Predigerſtelle (vgl. Uytenbogaert, Kerkeliicke Historie, Rotterd. 1647 p. 264), wurde 1578 Prediger in Utrecht. Hier hielt er zur Partei der Konſiſtorialen und ſtand daher im Kampfe gegen die in Lehre, Zucht und Verfaſſungsfragen freiere Richtung, die dort an der St. Jakobskirche in Hubert Duifhuis und Genoſſen ihre Vertreter hatte, bewies aber dabei eine perſönliche Verträglichkeit und Mäßigung, die ihm die Achtung auch ſeiner Gegner erwarb, vgl. Uytenbogaert p. 220 ff. Er hielt 15. Januar 1581 die erſte evangeliſche Predigt im Dom und organiſierte mit Uytenbogaert die walloniſche Gemeinde daſelbſt. Er nahm 1588 an der Geſandtſchaft der Konſiſtorialen an Königin Eliſabeth teil (Uytenb. p. 261 ff.); als aber bald darauf dieſe Partei unterlag, wurde auch H. abgeſetzt

(17. Dezember 1589 ebd. p. 272). Er folgte nach einiger Zeit einer Berufung an die Kirche in Delft; den Ruf, den er hier wiederholt an die Univerſität Leiden erhielt, lehnte er in Beſcheidenheit ab (vgl. Vorwort zu Psalmorum Davidis Analysis 1621 und Gisb. Voetius, Politicae Ecclesiasticae Pars II, 667, Amſterd. 1669), und erſt nach mehrfachen Bemühungen gelang es 1602 der Gemeinde in Amſterdam den Prediger, deſſen Gaben, Kenntniſſe und Charaktereigenſchaften ihm einen trefflichen Namen verſchafft hatten, zu ſich zu berufen. Auch Jakob Arminius wirkte, trotzdem er die abweichende kirchliche Stellung H.s kannte, zu dieſer Berufung mit und ſtellte dem ins neue Amt Getretenen das ehrende Zeugnis aus: Egregie officium facit qua publice qua privatim. Talem se praebet, qualem ego sane optare possim maxime; virum bonum, candidum et syncerum esse arbitror. Comem se et affabilem declarat omnibus, neminem prae se contemnere videtur, licet insignibus a Deo donis sit instructissimus. Ego sane magnopere Ecclesiae nostrae gratulor, quod illum nacta sit (Praestantium et erudit. virorum Epistolae Amſt. 1660 p. 128). Freilich war es unvermeidlich, daß er hier bei der Verſchärfung der dogmatiſchen Gegenſätze und bei ſeiner Bedeutung, die ihn zum Wortführer der ſtrengen Calviniſten machte, Arminius immer beſtimmter entgegentrat, und daß das freundliche Urteil dieſes über ihn dann ſich abkühlte (vgl. Epistolae p. 184 f. 191. 236. 270, und Voetius, Selectarum disputationum theol. pars III, Ultraj. 1659 p. 1122 und V 419). Als Philipp Marnix durch den Tod 1598 ſeiner im Auftrage der Staaten 1593 übernommenen Arbeit einer holländiſchen Bibelüberſetzung entriſſen wurde, übertrug man die Fortſetzung W. H., aber auch er ſtarb vor Vollendung des Werkes am 29. Auguſt 1608.

Er ſelbſt konnte ſich nicht entſchließen, etwas drucken zu laſſen, aber nach ſeinem Tode kam ans Licht ſeine Streitſchrift gegen den Brüſſeler Jeſuiten Franz Coſter, den Verfaſſer des vielmals gedruckten Enchiridion controversiarum, mit dem bereits Franz Gomarus gekämpft hatte: Goliats ſweert ende vriedt-ſtock. Leyden 1609 als Antwort auf deſſen Sendbrief an die Staaten von Holland 1598 (vgl. Backer-Sommervogel, Biblioth. de la Comp. de Jésus II s. v. Costerus; ferner eine Schrift über die Berufung der Prediger und die Notwendigkeit des Kirchenrats, Delft 1611; eine Predigt über Pſ 15, 1. 1628, und vor allem ſeine Psalmorum Davidis et aliorum prophetarum Analysis, Amstel. 1621, enthaltend eine genaue Darlegung des Gedankenganges und der Dispoſition ſämtlicher Pſalmen, als einen Beitrag zur Logik und Rhetorik des hl. Geiſtes. Beachtung verdient dabei auch das Vorwort ſeiner Witwe wegen der Mitteilungen, die ſie über ſein Leben und ſeinen Charakter macht.

G. Kawerau.

Helmold, geſt. nach 1177. — Ausgaben und Litteratur: Helmoldi Chronica Slavorum sive Annales Slavorum ex schedis J. M. Lappenbergii ed. Lud. Weiland 1869: MG SS 21, 11—99; Helmolds Chronik der Slaven . . . überſ. von J. C. M. Laurent 1852, 2. Aufl., neu bearbeitet von W. Wattenbach 1888 = Geſchichtſchreiber der deutſchen Vorzeit, 12. Jahrh. Bd 7 (bzw. 8). — Vgl. Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im MA II[6] (1894), 338 ff.; A. Potthaſt, Bibliotheca hist. medii aevi I[2], 576.

Helmold ein geborener Holſteiner, jüngerer Freund des Glaubensboten Vicelin (geſt. 12. Dezember 1154) ſchrieb auf Veranlaſſung des erſten Lübecker Biſchofs Gerhard (geſt. 1163) ſeine Wendenchronik als Pfarrer zu Boſow, einem Kirchdorfe am Plöner See, und handelte darin vornehmlich über Heinrich den Löwen und das neue Bistum Oldenburg-Lübeck und zwar in der Abſicht darzuſtellen, „wie das Chriſtentum und die deutſche Herrſchaft (Koloniſten aus Weſtfalen und Holland) unter den Wenden, vornehmlich in Wagrien, feſten Fuß gefaßt hatten". Seine in verhältnismäßig gutem Latein geſchriebene Chronik iſt für die ältere Zeit (benutzt Adam von Bremen, die ſächſiſchen antikaiſerlichen Geſchichtsquellen über Heinrich IV., die vita Willehaldi, die vita Anskarii, eine verlorene vita Vicelini) recht unzuverläſſig; ſeine zeitgeſchichtlichen Nachrichten, welche oft unſere einzige Quelle für viele Ereigniſſe ſind, gehen hauptſächlich zurück auf Mitteilungen Vicelins und ſeines „praeceptor" des Biſchofs Gerold von Lübeck, doch ſcheint ſeine mündliche Überlieferung oft ſehr wenig zuverläſſig zu ſein, ſind ihm mancherlei Flüchtigkeiten und Verſehen begegnet. Seine Glaubwürdigkeit iſt jedenfalls durch Schirren, Beiträge zur Kritik älterer holſteiniſcher Geſchichtsquellen (1876) arg erſchüttert worden; ſeine Abneigung gegen die Bremer Erzbiſchöfe iſt zweifellos. Das Werk reicht bis 1171, iſt aber erſt nach 1172 abgeſchloſſen worden; das Pontifikat des 2. Lübecker Biſchofs Konrad (1164—1172), dem übrigens Helmold nicht wohl will, iſt ſehr dürftig geſchildert. Die letzte Spur Helmolds

findet ſich in der Zeugenliſte der Stiftungsurkunde des Lübecker Johannesklosters 1177. Von Arnold, dem erſten Abte dieſes Kloſters, iſt Helmolds Chronik bis 1209 fortgeſetzt worden. **Wilh. Altmann.**

Helvetiſche Konfeſſionen. — Hospinian, Historia sacramentaria II. Tig. 1602; L. Gernler, Disputationes exegeticae in Confessionem helveticam. Bas. 1662; Hottinger, Helv. Kirchengeſch. III, Zürich 1708; Niemeyer, Collectio confessionum, Lips. 1840; C. Peſtalozzi, Bullinger, Elberfeld 1858; Schaff, the Creeds of Christendom. I und III, New-York 1878; K. Müller, Symbolik, Leipzig 1896; Bloeſch, Geſchichte der ſchweizeriſch-reformierten Kirchen, Bern 1898. — Für I insbeſondere: Sammlung der älteren Eidgenöſſiſchen Abſchiede Bd IV, Abt. 1 c, Luzern 1878 p. 598. 616 ff. 669 ff. 682 ff. 745. 764. 784 ff.; (Bullinger,) Wahrhaffte Bekanntnuß der Dieneren der Kirchen zu Zürich, 1545, Bl. 31 ff., L. Lavather, Historia de origine et progressu controversiae sacramentariae, Tig. 1563; Kirchhofer, Myconius, Zürich 1813. — Für II insbeſondere: J. J. Simler, oratio solennis de historia confessionis Helv. 1758 (Simlerſche Mss. in Zürich Nr. 287); Ruchat, Histoire de la réformation de la Suisse (Édition Vulliemin), VII, Nyon 1838 p 97 ff.; Fritzſche, Conf. Helv. Tur. 1839; L. Thomas, La Conf. Helvétique, études historico-dogmatiques, Genève 1853; Böhl, Conf. helv. posterior. Vindob. 1866.

I. Erſte helvetiſche Konfeſſion. — Geraume Zeit hat die reformatoriſche Bewegung der Schweiz einer einheitlichen Bekenntnisformel entbehrt: die einzelnen Städte ordneten für ihr Gebiet den Zuſtand der öffentlichen Lehre ſelbſtſtändig (Zürich 1523 durch Zwinglis Theſen und chriſtliche Einleitung, Bern 1528 und 1532 durch Kolbs und Hallers Theſen und den Berner Synodus, Baſel 1534 durch ein von der Bürgerſchaft beſchworenes Bekenntnis, ähnlich noch Genf 1536). Erſt im Jahre 1536 ſchuf die Gemeinſchaft nicht bloß des allgemeinen evangeliſchen Glaubens, ſondern auch der ſpezielleren Lehrweiſe und die politiſche Zuſammengehörigkeit eine gemeinſame Formel. Wie „einige Fürſten und Reichsſtände, die in betreff des Sakraments der Lehre des Martin Luther anhangen", zu Schmalkalden ſich vereinigt hatten (Dezember 1535 war der Schmalkaldiſche Bund erneuert worden), ſo ſchien es „notwendig und gut, wenn die Eidgenoſſen, die im Glauben gleichförmig ſind, ſich beförderlich durch ihre Prädikanten und Ratsboten zuſammenverfügen und auch in der Folge Angelegenheiten, welche ihre Religion betreffen, in gemeinſamer Verſammlung beratſchlagen würden" (Abſchiede a. a. O. p. 598). Immerhin wurde dieſe Erkenntnis erſt durch äußere Anläſſe hervorgerufen. „Weil römiſche kaiſerliche Majeſtät, unſer aller gnädigſter Herr, ein zukünftig Konzilium zu erhalten bewilligt haben ſoll" (a. a. O. 616), rüſteten ſich die ſchweizeriſchen evangeliſchen Orte für ein einhelliges Bekenntnis, genau ſo, wie etwas ſpäter die deutſchen Proteſtanten in Schmalkalden ihre Schriften für das auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausgeſchriebene Konzil vorbereiteten. Wegen des Zwieſpaltes, der auf dem Augsburger Reichstage in der Vorlegung eines doppelten Bekenntniſſes zu Tage getreten (a. a. O. 616; vgl. Bd III S. 608, 52 ff.), und welcher zum Schmalkaldiſchen Bunde nur die Unterzeichner der ſächſiſchen Augsburger Konfeſſion zuließ, mußten die Schweizer geſondert verhandeln; aber ſie thaten es im Hinblick auf die erſehnte Einigung mit den lutheriſchen Ständen. In dieſe Richtung waren ſie „durch freundliche Unterhandlung frommer und gutherziger Leute" gewieſen worden, „wie die allgemeine chriſtliche Kirche in eine wahre und einträchtige Konkordie gebracht" und die Reden ausgelöſcht werden möchten, als ſeien die oberländiſchen Proteſtanten den übrigen nicht „gleichförmig oder ehrlich". Hatten doch die Straßburger Capito und namentlich Butzer ſeit Zwinglis und Ökolampads Tode ſich eifrigſt bei den Schweizern um den Frieden mit Luther bemüht. Beſonders nach dem Kaſſeler Geſpräch zwiſchen Melanchthon und Butzer (Ende 1534), und ſeit Luther ſelbſt in mehreren Briefen an oberdeutſche Städte (5. Okt. 1535; de Wette, Luthers Briefe IV, 636 ff.) ſeine Friedensſehnſucht geäußert, konnte man auf Einigung hoffen. Als die Züricher zur Antwort auf Luthers Verunglimpfungen der eidgenöſſiſchen Reformatoren (beſonderen Anſtoß erregte 1534 eine Äußerung über Ökolampad: „Von der Winkelmeſſe und Pfaffenweihe", EA Bd 31 p. 318) eine Schutzſchrift über ihre Lehre und Gebräuche präparierten und laut Beſchluß vom 6. Auguſt 1535 zu veröffentlichen gedachten, hat Capito dies verhindert, indem er ſich perſönlich nach Zürich begab und vorſtellte, daß dieſer Schritt die Ergebniſſe aller bisherigen Friedensarbeit vernichten würde. Thatſächlich iſt ſolche Schrift (Bullingers „Bekenntnis" vgl. ob. S. 641, 10 f.) erſt zehn Jahre ſpäter erſchienen, als alle Kompromiſſe ſich eitel erwieſen und Luthers wiedererwachter Groll auch den äußeren Frieden brach. Die Hauptaufgabe der Vermittler beſtand darin, eine ſchweizeriſche Abendmahlsformel hervorzurufen, welche Luthers Billigung finden könnte. Mehrmals erfuhr man bei dieſem Unternehmen, daß das Entgegenkommen der

milderen Gruppe in der Gefolgſchaft Bullingers durch die entſchiedene Weigerung des ſtreng Zwingliſchen Bern unter Megander (ſ. d. A.) unwirkſam gemacht wurde (Hundeshagen, Die Konflikte des Zwinglianismus, Luthertums und Calvinismus in der Berniſchen Landeskirche, Bern 1842 p. 59 ff.). Als Butzer Ende 1534 einen Konvent ſchwäbiſcher Städte zu Konſtanz über die Abendmahlsfrage hielt, erſchienen die Züricher zwar nicht perſönlich, überſandten jedoch am 15. Dezember eine Confessio super Eucharistia (Mſ. im Züricher Kirchenarchiv), welche zugleich von Baſel, Schaffhauſen und St. Gallen gebilligt war. Man erkannte an, daß der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti im Abendmahl wahrhaft gegenwärtig ſei und den Gläubigen gegeben und dargereicht werde, welche den wahren Leib durch den Glauben eſſen u. ſ. w. Obgleich alle Subſtanzvorſtellungen abgewehrt wurden, verweigerten doch die Berner ihre Unterſchrift, um nicht dunkle und gefährliche Reden auf die Nachwelt zu bringen. Sie wollten nur von der Gegenwart Chriſti ſelbſt geredet wiſſen. Auch die vereinfachte Formel, welche Züricher und Baſeler Theologen im Dezember 1535 zu Aarau entwarfen, und welche nicht mehr von dem „wahren" Leibe, ſondern ganz deutlich von dem getöteten Leibe Chriſti und ſeinem geiſtigen Genuſſe durch den Glauben ſprach, befriedigte die Berner noch nicht. Sie wünſchten eine allgemeine Zuſammenkunft. Dieſelbe wurde von den Magiſtraten der Städte Zürich, Bern, Baſel, Schaffhauſen, St. Gallen, Mülhauſen und Biel am 30. Januar 1536 im Auguſtinerkloſter zu Baſel veranſtaltet. Die eingangs geſchilderte allgemeine Zeitlage brachte es mit ſich, daß man ſich nicht auf eine Abendmahlsformel beſchränkte, ſondern ein umfaſſendes Bekenntnis entwarf. Der hierfür niedergeſetzten Kommiſſion gehörten Bullinger von Zürich und Mykonius und Grynäus von Baſel an; etwas ſpäter traten Leo Judae von Zürich und Megander von Bern hinzu. Noch ſpäter trafen die Straßburger Butzer und Capito ein, „für ſich ſelbſt, aus chriſtlichem Eifer". Ihr aufdringliches Benehmen hatte kurz zuvor einen ſcharfen Briefwechſel mit Bullinger hervorgerufen und zuletzt nur eine private und widerwillige Einladung erzielt. Trotzdem brachte ihr Einfluß lutheriſch klingende Wendungen in das Bekenntnis (Quas formas Lutherus requirit, eas ut . . . expresse insereremus, . . . obtinuerunt. Grynäus an Blaarer, 7. Febr. Mſ. Bibl. St. Gallen bez. Simlerſche Sammlung Zürich).

Wir ſind nicht im ſtande, den Anteil der einzelnen Mitarbeiter genau feſtzuſtellen. Wir wiſſen nicht einmal, in welche Artikel nachträglich Butzerſche Formeln eingefügt wurden. Die Lehre von Wort und Sakramenten (A. 15. 20—22, lat. Text 16. 21—23) erweckt hier und da den Eindruck, als ſollte ein den Schweizern abgerungenes Wort durch eine ſofort hinzugefügte unmißverſtändliche Wendung kompenſiert werden. Im ganzen iſt die ſchweizeriſche Lehrgrundlage unverändert geblieben, natürlich mit Preisgabe der Einſeitigkeit, welche die göttliche Verſiegelung ganz hinter dem menſchlichen Bekenntnisakt verſchwinden läßt. In dieſe Poſition war ſchon Zwingli ſelbſt nur vorübergehend durch den Gegenſatz gedrängt worden (ſpäter lehrt er in Fid. ratio 1530, fid. expos. 1531. Niem. p. 26. 44. opp. ed. Schuler und Schultheß, IV, p. 11. 51: in sacra eucharistia . . . verum Christi corpus adesse fidei contemplatione; Corpus Christi . . non naturaliter edi, sed spiritualiter tantum). Die öffentliche Lehre erkannte überall eine Stärkung des Glaubens durch den Sakramentsgenuß an (vgl. Conf. Bas. 1534; Niem. p. 81 f.). Mykonius, an dem Baſeler Bekenntnis ebenſo beteiligt wie an der erſten helvetiſchen Konfeſſion, war ſich bewußt, in dieſer Hinſicht von Luther und Zwingli gleicherweiſe gelernt und einen Standpunkt über den Extremen gewonnen zu haben (Brief an Bibliander 7. September 1538. Mſ. Simlerſche Sammlung Bd 45: Neque ideo discessisse ab altero vere dicor et ad alterum accessisse, sed potius discessisse ab utroque et accessisse ad utrumque). Eben dieſen Standpunkt vertritt auch die erſte helvetiſche Konfeſſion, wenn ſie (A. 22 bez. 23) lehrt, „daß der Herr im hl. Abendmahl ſein Leib und Blut, das iſt ſich ſelbſt, den Seinen wahrhaft anbietet und zu ſolcher Frucht zu genießen giebt, daß er je mehr und mehr in ihnen und ſie in ihm leben; nicht daß der Leib und das Blut des Herrn mit Brot und Wein natürlich vereinbart oder räumlich darin verſchloſſen wären, oder daß eine leibliche fleiſchliche Gegenwärtigkeit hier geſetzt werde, ſondern daß Brot und Wein aus der Einſetzung des Herrn hochbedeutende, heilige Wahrzeichen ſeien, durch die von dem Herrn ſelbſt, durch den Dienſt der Kirche, die wahre Gemeinſchaft des Leibes und Blutes Chriſti den Gläubigen vorgetragen und dargeboten werde, nicht zu einer hinfälligen Speiſe des Bauches, ſondern zu einer Speiſe und Nahrung des geiſtlichen und ewigen Lebens". Wie hoch weiterhin die Erquickung der Seele durch das Sakrament gerühmt werde, ſo geht das Bekenntnis doch über die Linie des geiſtlichen Genuſſes der Perſon des gekreuzigten Chriſtus in

der gläubig vollzogenen Handlung nicht hinaus. Treffend urteilt Planck (Geſch. . . . des proteſt. Lehrbegriffs III, 1, Leipzig 1796 p. 376), daß die Schweizer „keinen anderen als ihren alten Begriff von einer bloß geiſtlichen Gegenwart aufſtellen, daß ſie ihn recht abſichtlich noch durchſcheinen laſſen, und ihn nur ſo weit verſtecken wollten, daß man ihn allenfalls zur Not auch nicht ſehen konnte, wenn man vorſätzlich nicht ſehen wollte". Zum Überfluß wird dieſer Sachverhalt auch durch äußere Thatſachen beſtätigt: vor den Baſeler Tagen hat Bullinger Zwinglis fidei expositio an Butzer geſandt, und kurz nachher hat er dieſe bisher ungedruckte Schrift als Zeugnis des Glaubens der Züricher veröffentlicht (Kirchhofer p. 239. 253): hält man ſich dies gegenwärtig, ſo wird man den in Baſel geſtellten Abendmahlsartikel wie eine Explikation kurzer Ausſprüche Zwinglis empfinden (vgl. ob. S. 642, 38 ff.). Für den unlutheriſchen Charakter ſpricht auch, daß die Berner Theologen, denen bisher noch jede vorgelegte Formel verdächtig war, ſich fortan mit eifriger Vorliebe an die „Confessio Basileensis" (posterior), wie dieſelbe damals nach ihrem Urſprungsort genannt wurde, gehalten haben (Abſchiede a. a. O. p. 683; Lavather Bl. 30 b).

Auch die allgemeine Theorie über die Wirkſamkeit des göttlichen Wortes vermeidet die Einſeitigkeit, in welcher Zwingli wohl einmal ausſprechen konnte: „dux et vehiculum spiritui non est necessarium." Die Diener des Wortes ſind Mitarbeiter Gottes, welche dem Herrn zu ſeiner Heilsabſicht mitwirken, „doch mit dieſem Anhang und Verſtand, daß wir in dem allen alle Wirkung und Kraft dem Herrn Gott allein, dem Diener aber das Zudienen zuſchreiben; denn gewiß iſts, daß dieſe Kraft und Wirkung keiner Kreatur nimmermehr angebunden ſoll noch mag werden, ſondern Gott teilt ſie aus nach ſeinem freien Willen, welchen er will." Ähnlich findet die allgemeine Sakramentstheorie den Übergang zu göttlichen Realitäten, und zwar in einer Form, welche am eheſten auf fremde Einflüſſe deuten könnte: „Die Sakramente ſind bedeutſame heilige Zeichen hoher und heimlicher Dinge, die aber nicht bloße und leere Zeichen ſind, ſondern ſie beſtehen in Zeichen und weſentlichen Dingen". „In dieſen weſentlichen, geiſtlichen Dingen ſteht die ganze Kraft, Wirkung und Frucht der Sakramente". Natürlich werden dieſelben nicht mit dem Leibe vermittelſt der bloß äußerlichen Handlung, ſondern durch den Glauben in der Handlung empfangen.

Überhaupt iſt das Bekenntnis unter Beſeitigung der anſtößigſten Spezialitäten Zwingliſcher Theologie im Geiſte der Zwingliſchen Reformation verfaßt. Dieſer Geiſt ſpricht aus der Anordnung des Ganzen: die Schrift, ihre Auslegung und ihr „Zweck" bildet die Grundlage (A. 1—5), auf welcher die Heilslehren (6—13) und dann mit charakteriſtiſcher Ausführlichkeit die Lehren von Kirche, Wort, Sakramenten und kirchlichen Ordnungen (14—27) erörtert werden. Im einzelnen erkennt man reformierten Geiſt aus der noch unverkümmerten Vereinigung des neuen Lebens mit dem Heilsglauben (A. 13), ferner aus der Lehre von der Kirche, welche die unſichtbare Gemeinde des erhöhten Chriſtus in den Vordergrund rückt, und unter den Erkennungszeichen der ſichtbaren Gemeinde die „gemeine, offene und ordentliche Zucht" betont (A. 14). Als Zwingliſche Spezialität haben gleichzeitige Beurteiler (Kirchhofer p. 248) die Ausſage über den gefallenen Menſchen empfunden (A. 8): „was in ihm Gutes überblieben iſt, das wird durch tägliche Mangel und Breſten für und für geſchwächt." Doch in Verbindung mit dem Bekenntnis zur abſoluten Erlöſungsbedürftigkeit wird dieſe Wendung nicht mehr bedeuten, als der Unterſchied, den Aug. 18 zwiſchen justitia civilis und justitia spiritualis feſtſtellt.

Die zu Baſel niedergeſetzte Theologenkommiſſion arbeitete zunächſt in lateiniſcher Sprache. Da aber das Bekenntnis nicht eine theologiſche Formel, ſondern der Ausdruck des öffentlichen Glaubens der ſchweizeriſchen evangeliſchen Städte ſein ſollte, ſo verſtand ſich eine deutſche Überſetzung von ſelbſt: dieſelbe lieferte im offiziellen Auftrag Leo Judae. Nach Vollendung der theologiſchen Arbeit traten am 4. Februar weltliche und geiſtliche Abgeordnete zur Schlußſitzung zuſammen. Nach Verleſung des Entwurfs der Konfeſſion ſtellten die Straßburger noch einmal auch den Ratsboten die Notwendigkeit der chriſtlichen Konkordie mit den deutſchen Ständen vor. Die Geſandten beſitzen jedoch „zu einer Antwort auf dieſen Artikel keine Vollmacht". Ein deutliches Zeichen für den privaten theologiſchen Urſprung der größeren Unionsverhandlungen: die Magiſtrate dachten zunächſt nur an ein gemeinſames ſchweizeriſches Bekenntnis. Jedem Ratsboten wird ein deutſches Exemplar der Konfeſſion ausgehändigt und beſchloſſen, „daß keine eidgenöſſiſche Stadt, die dieſen Tag beſucht, an den Artikeln dieſer den Geſandten übergebenen Konkordie ohne Vorwiſſen der anderen mitgläubigen Eidgenoſſen etwas ändere, mindere oder mehre, oder ſie drucken laſſe." Am 27. März 1536 kamen die Ratsboten ohne Theologen wiederum

in Baſel zuſammen und erklärten im Auftrage ihrer Städte einmütig die Annahme der Konfeſſion. Danach wurden die zu dieſem Tage eingeladenen Botſchaften von Straßburg und Konſtanz vorberufen: ſie erklärten ſich zwar ſachlich mit dem Bekenntnis einverſtanden, verweigerten aber die Unterſchrift. Namentlich der Straßburger Geſandte, welchen Capito als einziger Theologe in der ganzen Verſammlung begleitete, war nach ſeiner Inſtruktion (Politiſche Korreſpondenz der Stadt Straßburg im Zeitalter der Reformation, Bd II, Straßb. 1887 p. 677 ff.) eifrigſt darauf bedacht, die neue Bekenntnisbildung zu verhindern und die Schweizer zum Anſchluß an die Tetrapolitana zu bewegen. Jedes leiſe Bedenken (z. B. konnte ſich St. Gallen nicht ſofort in die Äußerungen der helv. Konfeſſion über Zucht und Exkommunikation finden. Abſchiede a. a. O. p. 670) benützte er, um ſein Bekenntnis zu empfehlen. Offenbar hoffte Straßburg, welches ja ſeit 1532 die Auguſtana neben ſeinem eignen Bekenntnis als gleichbedeutend acceptiert hatte, auf dieſem Wege die Union leichter zu bewerkſtelligen. Es erreichte jedoch nur, daß die Schweizer verſprachen, die Tetrapolitana zu prüfen (über das negative Ergebnis dieſer Prüfung vgl. Abſchied vom Aarauer Tag, 1. Mai 1536 p. 683) und ihre eigene Konfeſſion nicht zu veröffentlichen.

Dies letztere iſt auch nicht geſchehen (unrichtige Notiz bei Haller, Bibliothek der Schweizer-Geſchichte III, p. 140). Der offizielle deutſche Text wird zum erſtenmal bei Niemeyer p. 105 ff. gedruckt ſein, jedoch nach theologiſchen Abſchriften, genau nach einem amtlichen Exemplar (Züricher Staatsarchiv E 1, Nr. 2, 1) bei K. Müller, Bekenntnisſchriften der ref. Kirche, Leipzig 1900 p. 101 ff. Der Zuſatz eines theologiſchen Exemplars zu den 27 Artikeln (Hagenbach p. 68 f.; Eſcher bei Erſch und Gruber „Helv. Konf.“), welcher das Bekenntnis nicht als eine zwingende Glaubensregel verſtanden wiſſen will, beſitzt keine amtliche Geltung. Er wird zur Hebung von Bedenken aus perſönlicher Stimmung gemacht worden ſein. Ebenſo ermangelt der lateiniſche Text jeder offiziellen Autorität (zuerſt ſtückweiſe gedruckt in der Harmonia confessionum. Genev. 1581, zuſammenhängend in der 2. Aufl. des Corpus et syntagma confessionum. Genev. 1654). Derſelbe gewährt jedoch inſofern ein Intereſſe, als in ihm als der urſprünglichen Arbeit die von Butzer gewünſchten lutheraniſierenden Formeln zu finden ſein dürften, welche Leo Judaes freie und glatte Überſetzung, die ſich wie ein friſches Original lieſt, wahrſcheinlich wieder verwiſcht hat. Wenigſtens wurden alsbald Klagen über die mangelnde Uebereinſtimmung beider Texte laut, ſo daß das lateiniſche Original nach der deutſchen Überſetzung korrigiert wurde (Belege bei Kirchhofer p. 248 f., wo jedoch irrtümlich angenommen wird, daß die offizielle Verſammlung am 27. März damit befaßt worden ſei).

Immerhin behielt der Abendmahlsartikel des lateiniſchen Textes einige Formeln, welche, ohne geradezu dem offiziellen deutſchen Texte zu widerſtreiten, der lutheriſchen Empfindung näher kommen (Niem. p. 120: „Coena mystica, in qua .. ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera corporis et sanguinis eius communicatio . . . exhibetur“). Wohl nur auf Grund dieſer Textform und nach einer etwas willkürlichen Auslegung derſelben, mit welcher Butzer das Urteil Luthers im voraus beeinflußte (er ſchrieb Mitte Februar an ihn: nach dem ſchweizeriſchen Bekenntnis ſeien die Sakramente symbola, quibus re ipsa exhibentur, quae in verbis domini promittuntur, in baptismate regeneratio, in sacra coena corpus et sanguis Domini. Kirchhofer p. 246 f. Die Konfeſſion ſelbſt übergab er erſt zu Wittenberg am 27. Mai) ließ ſich des deutſchen Reformators relativer Beifall erringen: einer ſchweizeriſchen Verſammlung, die in Sachen der Konkordie am 24. und 25. September 1536 zu Baſel gehalten wurde, konnten Capito und Butzer berichten, „Luthero confessionem illam Basileae conscriptam nequaquam displicere“ (Bullinger a. a. O. Bl. 33. Damit ſtimmt Luthers freundlicher Brief an Jakob Maier, 17. Februar 1537, de Wette V, 54). Als jedoch Luther das Material vollſtändig überſah, nachdem ihm zu Schmalkalden im Februar 1537 ein (deutſches?) Exemplar der Konfeſſion (Hoſpinian II, Bl. 141 b) und eine beſonders entgegenkommende Formel der Züricher vom Nov. 1536 (Text bei Hoſpinian II, Bl. 150 ff. Referat bei Bullinger Bl. 35 f.; vgl. K. Müller, Bekenntnisſchriften p. 154) vorgelegt worden, ſchrieb er in Bezug auf die letztere (an Butzer 6. Dezember 1537, de Wette V, 87): Latinam Helvetiorum confessionem paulo minus probo, quam Germanicam civitatum, praesertim de sacramento altaris.“

Eine Union mit Luther erzielte alſo auch die Helvetica prior nicht. Die Schweizer blieben gegen die Klarheit der von Butzer immer wieder behaupteten Lehrübereinſtimmung kaum weniger mißtrauiſch, als die Deutſchen (Abſchiede a. a. O. p. 786), wenn ſie auch nach wie vor bereit waren, über die Meinungsdifferenz hinweg die Bruderhand zu reichen

(Bullinger bei Kirchhofer p. 238; Bekenntnis 1545 Bl. 4. Für die weiteren Unionsverhandlungen s. d. A. Wittenberger Konkordie). Aber die schweizerischen evangelischen Kantone wurden durch das gemeinsame Bekenntnis auf das engste verbunden und — — ganz gegen die Absicht der Vermittler — gegen die Gefahr der Zersplitterung und einer Verdunkelung ihrer wirklichen Lehre durch das Entgegenkommen einzelner Theologen geschützt. Die Helvetica prior bildet in den folgenden Jahren den festen Stützpunkt, auf welchen man sich in Lehrverhandlungen und für die eigene kirchliche Organisation immer wieder zurückzieht (Abschiede a. a. O. p. 744,3. 786. Die Züricher Formel vom November 1536 giebt sich als „declaratio confessionis Basileensis", und nach Lav. Bl. 30 verordnet eine Berner Synode 31. Mai 1537 dieses Bekenntnis ausdrücklich als Norm der Abendmahlslehre).

II. Zweite helvetische Konfession. — Als der Einzug des entschieden reformierten Kirchenwesens in das eigentliche Deutschland seit den pfälzischen Neuerungen 1563 die Frage nach der Zugehörigkeit der Reformierten zur Augsburgischen Konfession und damit zum Religionsfrieden aufs neue anregte, und der Eifer der Gegner schon hoffen durfte, daß der auf Anfang 1566 nach Augsburg ausgeschriebene Reichstag die „Sektierer" ausschließen würde, fühlten auch die schweizerischen Kantone das Bedürfnis, ihren Glauben zu bezeugen. Auf irgend eines der früheren Bekenntnisse (von welchen teilweise auch gelten mochte, was die Vorrede der Helv. post. Niem. p. 462 sagt: in oblivionem forte abierunt) konnte man nicht zurückgreifen, weil jetzt die Situation den ausdrücklichen Nachweis erforderte, daß der reformierte Glaube mit allerlei längst verdammten Häresien nichts zu schaffen habe. Ungesucht war Bullinger diesem Bedürfnis in der Stille entgegengekommen, und seine Arbeit wurde dadurch in weiteren Kreisen bekannt, daß sie dem bedrängten pfälzischen Kurfürsten besonders geeignet schien, eben die Verdächtigungen abzuwehren, unter welchen auch die Schweizer zu leiden hatten. Für diese Entstehungsgeschichte des Bekenntnisses dürfen wir einfach auf den A. Bullinger Bd III S. 546,13 verweisen.

Bullingers Arbeit wurde auf Kosten des Zürcher Staates gedruckt und erschien Anfang März 1566 noch zeitig genug, um den Kurfürsten für seine Abreise nach Augsburg am 25. März zu stärken: Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum catholicorum syncerae religionis christianae, concorditer ab ecclesiae Christi ministris, qui sunt in Helvetia, Tiguri, Bernae, Scaphusii, Sangalli, Curiae Rhetorum et apud confoederatos, Mylhusii item, et Biennae, quibus adiunxerunt se et Genevensis ecclesiae ministri, edita in hoc, ut universis testentur fidelibus, quod in unitate verae et antiquae Christi ecclesiae perstent, neque ulla nova aut erronea dogmata spargant, atque ideo etiam nihil consortii cum ullis Sectis aut haeresibus habeant: hoc demum vulgata tempore, qui de ea aestimare piis omnibus liceat. Tiguri, Excudebat Christophorus Froschouerus. Mense Martio 1566, 4°, 95 S. Gleichzeitig erschien eine (verkürzte) deutsche Ausgabe, wenig später zu Genf eine französische Übersetzung, in deren Anhang als Ausdruck der Glaubenseinheit die Confession de foy des Eglises de France steht. Übersetzungen ins Holländische, Englische, Ungarische, Polnische, Italienische, Rumänische, ja selbst Arabische und Türkische folgten früher oder später (Haller, Bibliothek III, p. 153 ff.). Der lateinische Text wurde 1568 und öfter neu aufgelegt, auch in den neueren Sammlungen und Separatausgaben häufig abgedruckt. Für denselben besitzen wir noch zwei, vielleicht sogar mehrere Manuskripte von Bullingers eigner Hand (dasjenige der Züricher Bibliothek benützte Niem. p. 462 ff. neben der Ausgabe 1568, dasjenige des Züricher Staatsarchivs E I, 4, welches die Vorlage des Originaldruckes gewesen sein dürfte, neben demselben K. Müller, Bekenntnisschriften p. 170 ff.).

Die Zustimmungserklärungen schweizerischer und ausländischer reformierter Kirchen vollzogen sich schnell. Die erste Ausgabe 1566 wird laut Titel und Vorwort bereits von der Anerkennung sämtlicher evangelischen Schweizer-Städte mit alleiniger Ausnahme Basels getragen. Das Vorwort der Ausgabe 1568 kann den offiziellen Beitritt der polnischen (September 1566) und ungarischen (Synode zu Debreczin, 24. Februar 1567) Reformierten registrieren. Englische und schottische Theologen spendeten hohen Beifall (Böhl p. XXI f.; Schaff p. 394). Wie die Entstehung des Bekenntnisses jede Möglichkeit gesuchter und politisch beeinflußter Formelbildung ausschließt, so errang sich dasselbe auch die Anerkennung wie von selbst, ohne alle Kompromisse und kirchenpolitische Pressionen. In diesem freien Wachstum beruht der eigentümliche Wert der Helvetica posterior, welche um der ungesuchten Zustimmung auch der Genfer Theologen willen (die Züricher hatten zunächst an ein eignes genferisch-französisches Bekenntnis gedacht, vgl. Böhl p. X f.)

den natürlich gewordenen Conſenſus zweier Richtungen darſtellt, die, auf einander angelegt, nach manchen Reibungen notwendig ineinander fließen mußten. Wir beſitzen hier die nicht gemachte, ſondern gewachſene Einheit des Zwinglianismus und Calvinismus für die geſamte chriſtliche Lehre, nachdem der Züricher Konſens (ſ. d. A.) bereits 1549 die Einheit der Sakramentslehre zum Ausdruck gebracht. Indem Bullinger manche ſchärfere theologiſche Formel unterdrückte, an welcher die Wege ſich wieder geſchieden haben würden, lieferte er ein Dokument nicht für die Identität der Züricher und Genfer Theologie, aber für die Übereinſtimmung des eigentümlich reformierten Verſtändniſſes des Chriſtentums. Mag ſein Verfahren eine gewiſſe Ähnlichkeit mit Melanchthons Weiſe beſitzen, durch Erweichung harter Formeln den Frieden zu ſuchen, ſo fehlt doch jeder hiſtoriſche Grund, ſein Bekenntnis als „melanchthoniſch“ zu beurteilen oder in demſelben gar die „Sanktionierung des Philippismus in der Calviniſch-reformierten Kirche“ zu erblicken (Heppe, Geſch. des deutſchen Proteſtantismus 1555 — 1581 Bd II p. 345. Die konfeſſionelle Entwickelung u. ſ. w. 1854 p. 282). So gewiß Bullingers milder Geiſt die große evangeliſche Gemeinſchaft mit den deutſchen Proteſtanten empfunden hat, ſo gewiß ſtellt ſeine Konfeſſion bei aller Dehnbarkeit einen noch hinlänglich ſcharf umriſſenen Typus reformiert-kirchlichen Denkens dar, im Unterſchiede vom deutſchen, ob auch melanchthoniſch gemilderten Luthertum.

Die Artikelfolge (A. 1. 2: Schrift. 3—5: Gott und Gottesverehrung. 6. 7: Vorſehung und Schöpfung. 8—11: Sündenfall und Heilsbeſchaffung. 12—16: Heilsaneignung und neues Leben. 17—21: Kirche, Predigt und Sakramente. 22—30: Kirchliche Ordnungen u. dgl.) und die gründliche Behandlung der kirchlichen Organiſation zeigt die gleichen reformierten Eigentümlichkeiten, wie ſchon die Helvetica prior (S. 643, 31 ff.). Charakteriſtiſch reformiert iſt die Lehre von der Suffizienz der Schrift nicht bloß für die Lehre, ſondern auch für Leben und Kirchenreformation, von ihrer Fähigkeit der Selbſtauslegung u. ſ. w., wobei der Nachfolger Zwinglis doch ausdrücklich bemerkt (Niem. p. 468): agnoscimus interim Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio, quos et quando velit. Die Prädeſtinationslehre (A. 6, 10, auch 8) meidet mit äußerſter Behutſamkeit jeden ſpekulativen Anſtoß: bei Gottes allwaltender Vorſehung dürfen doch die Mittel der Weltregierung nicht überſehen werden (N. p. 475). Adam iſt in Kraft ſeines freien Willens gefallen; ſupralapſariſche Fragen muß man daher fliehen (N. p. 478). Seine Erwählung muß der Chriſt in Chriſto anſchauen, und zwar ſo, daß die öffentliche Predigt ihren Wert behält und wir uns zur Heiligkeit erwählt wiſſen (N. 481 ff.). Dabei ſchweigt das Bekenntnis von der reprobatio gänzlich. Aus alledem ſpricht aber nicht eine Verleugnung des Prädeſtinationsglaubens (für alle entſcheidenden Reſtriktionen der Helv. post. finden ſich im Zuſammenhange des Calviniſchen Syſtems ſchlagende Parallelen vgl. Inst. III, 23, 8: Cadit homo . . . suo vitio. 24, 5: Christus speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit. 23, 12: electionis scopus est vitae sanctimonia), ſondern nur Bullingers praktiſche Vorſicht, welche unter Abſchneidung ſpekulativer Konſequenzen ſich an die tröſtliche Seite des Dogmas hält. Dieſer poſitive Gehalt des Erwählungsglauben kommt ohne jeden Synergismus zu unabgeſchwächtem Ausdruck (N. 481): Deus ab aeterno praedestinavit vel elegit libere et mera sua gratia, nullo hominum respectu, sanctos, quos vult salvos facere in Christo (vgl. N. 495: fides donum Dei est). Dieſer Thatbeſtand ſtimmt völlig mit Bullingers ſonſtigen Äußerungen über das Prädeſtinationsdogma (Schweizer, Centraldogmen I, p. 258 ff. 476; Scheibe, Calvins Prädeſtinationslehre, Halle 1897, p. 66 ff.) und muß ſelbſtverſtändlich in dieſem hiſtoriſchen Zuſammenhange feſtgeſtellt werden. Die Sakramentslehre des Bekenntniſſes endlich lieſt ſich wie eine breitere Ausführung der Helv. prior: durch alle tiefen und ſchönen Ausſagen über die verſiegelnde Kraft der Sakramente (N. p. 512) und Chriſti wirkſame Gegenwart im Abendmahl (N. p. 522: Sol absens a nobis in coelo, nihilominus efficaciter praesens est nobis) ſchimmert die Zwingliſche Grundanſicht klar hindurch.

Die Helvetica posterior iſt fließend, klar und mit erbaulicher Breite geſchrieben. Weiſe Behutſamkeit regiert ihre allſeitig erwogenen Sätze, und ein ſehr ſorgfältiger Schriftbeleg ſtützt dieſelben. Der apologetiſchen Tendenz dient namentlich bei den objektiven theologiſchen Dogmen die Ablehnung aller alten und neuen Häreſien. Noch deutlicher ſpricht dieſe Tendenz aus dem Titel und der von Bullingers Schwiegerſohn Joſias Simler verfaßten Vorrede: man war ſich bewußt, nicht im Sinne des Theodoſianiſchen Reichsgeſetzes unter die Häretiker d. h. Antitrinitarier zu fallen. Kleine Abweichungen der Lehre und der Formen ſollen evangeliſche Brüder zu dulden wiſſen (N. 464): Abunde piae vetustati satis erat mutuus ille in praecipuis fidei dogmatibus inque sensu ortho-

doxo et charitate fraterna consensus. Auch mit dieſem Ausſpruch vertritt das Bekenntnis einen häufig betonten Grundſatz der „reformierten“ Kirchen.

E. F. Karl Müller.

Helvetiſche Konſensformel. — Die offizielle Abſchrift der K.-F. (lateiniſch u. deutſch) befindet ſich (nach Schweizer) noch im Staatsarchiv zu Zürich. — Gedruckt wurde ſie daſelbſt 1714 bei Dav. Geßner in 12° als Anhang zur Helvet. Confeſſion, kam aber, wie es ſcheint, nicht in den Buchhandel oder fand wenigſtens keine Verbreitung, da man 1718 ſich beklagte, daß die Formel im Waadtlande nur in einem einzigen und zwar handſchriftlichen Exemplare exiſtiere. Nachher erſchien ſie mehrmals lateiniſch u. deutſch, z. B. 1718 u. 1722. Sie ſteht auch bei Niemeyer, Coll. Confess. in Eccl. Ref. publicat., p. 729 ss. vgl. p. LXXXI. — Ueber die Geſch. der K.-F. ſehe man (J. J. Hottinger), Succincta ac solida ac genuina F. C. — hist. lat. u. deutſch, und deſſ. Helvet. KG. T. 3, S. 1086 ff.; T. 4, S. 258; Pfaff in der angeführten Diſſertation (Barnaud) Mémoires pour servir à l'histoire des troubles arrivés — à l'occasion du Consensus, Amſt. 1826; Eſcher in der Allg. Encyklop. von Erſch und Gruber II. Sekt., 5. S. 243 ff.; Schweizer, Die prot. Centraldogmen — innerhalb der Ref. Kirche, 2. Hälfte, S. 439 ff. u. 663 ff.; M. Ochſenbein, Die Streitigkeiten über die F. C. mit beſ. Berückſichtigung der bern. Verhältniſſe — in Lauterburgs Berner Taſchenbuch, 1869, S. 91 ff.; E. Blöſch, Geſch. d. ſchweiz.-reform. Kirchen (1898/99) I, 485/96, II, 77/97, wo der Zuſammenhang mit der übrigen kirchlichen Entwickelung der Schweiz, der Anteil Berns und der Waadt, ſowie die Litteratur ſorgfältig berückſichtigt ſind. — Benutzt wurden auch das bern. Staats- und Kirchenarchiv und eine Sammlung handſchriftlicher Materialien.

Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de Gratia Universali et connexa, aliaque nonnulla capita. — Deutſch: Einhellige Formul der reformierten eidgenöſſiſchen Kirchen, betreffend die Lehre von der allgemeinen Gnad und was derſelben anhanget; ſodann auch etliche andere Religionspunkten — heißt dasjenige ſchweizeriſch-reformierte Partikularſymbol, welches im Jahre 1675 zur Abwehr gewiſſer von der franzöſiſchen Akademie zu Saumur ausgegangener Lehrweiſen und Meinungen aufgeſtellt wurde. Als letzte Bekenntnisſchrift, als „ſymboliſche Spätgeburt“, unterſcheidet ſie ſich in ihrem Charakter von den grundlegenden Bekenntniſſen der Reformationszeit und ſelbſt von den die kirchliche Lehrbildung zuſammenfaſſenden und abſchließenden der zweiten Periode weſentlich dadurch, daß ſie die Zeit der reformierten Scholaſtik bereits hinter ſich hat, daher noch mehr von einem einſeitig doktrinären Intereſſe ausgeht, ihren Inhalt ſtatt aus dem Glauben der Kirche vielmehr aus der Dogmatik der Schule ſchöpft und die Beſtimmungen derſelben in ihrer ſchärfſten Ausprägung als bleibende Hut und Regel feſtzuhalten ſtrebt. In richtiger Ahnung dieſes Verhältniſſes wurde ſie daher auch gewöhnlich nicht als ein neues Bekenntnis, ſondern als Erläuterung und Befeſtigung der alten, nicht als Glaubens-, ſondern vorzugsweiſe als Lehrſymbol gefaßt und behandelt.

Die Härte und Schärfe, womit zu Dortrecht (1618—1619) das Dogma von der abſoluten und infallibeln Erwählung einiger und der ebenſo unbedingten Verwerfung der übrigen durch Gottes ewigen Ratſchluß feſtgeſtellt worden war, zog den Reformierten beſtändige heftige Vorwürfe und Angriffe von Katholiken wie von Lutheranern zu und drohte jede Union mit den letztern, zu welcher ſeit der Konkordienformel ohnehin wenig Hoffnung übriggeblieben war, vollends unmöglich zu machen. Aus dieſem Grunde mußte beſonders da, wo man in täglicher Berührung mit der katholiſchen Kirche und unter ihrem Drucke ſtand, der Wunſch und die Neigung entſtehen, der Subſtanz unbeſchadet, doch die Lehrform möglichſt zu mildern, um die Rechtfertigung zu erleichtern, — wie man ja ſelbſt zu Dortrecht den ſtrengen und konſequenten Supralapſarismus eines Beza und Gomarus beſeitigt hatte. So lagen die Dinge vor allem in Frankreich, und dort war es, wo die Schüler Camerons, namentlich Moſ. Amyraut, ſeit 1632 Profeſſor zu Saumur, und Paul Teſtar, Prediger zu Blois, den Weg einer etwas modifizierten Lehrweiſe einſchlugen und durch einen Anbau das Hauptgebäude des Partikularismus zu ſtützen ſuchten. Nach dem „hypothetiſchen“ oder beſſer idealen „Univerſalismus“ Amyrauts hatte Gott allerdings den Willen oder das Verlangen (velleitas, affectus) allen Menſchen das Heil in Chriſto zu ſchenken, wofern ſie nur nach dem Maße der ihnen gewordenen Offenbarung im Glauben das göttliche Erbarmen annehmen würden. Objektiv war dies für alle möglich; allein infolge der eingetretenen moraliſchen Verderbnis und Willensſchwäche vermochte es ſubjektiv doch keiner ohne beſondere Gnadenwirkung und Erleuchtung des hl. Geiſtes, welche Gott niemandem ſchuldet und die er von Ewigkeit her einer Anzahl Auserwählter zu gewähren beſchloſſen hat; dieſe und nur dieſe werden daher effektiv, definitiv und unfehlbar gerettet (ſ. den A. „Amyraut“ Bd I S. 476). Die neue Lehrweiſe fand anfangs

zwar Gegner, aber auch manche Freunde in Frankreich, welche ſie wenigſtens als unſchädlich — da das entſcheidende Gewicht zuletzt doch auf die partikulare Gnadenwahl gelegt werde — ja als nützlich darſtellten; die Nationalſynoden fanden die Anklagen der Hauptſache nach unbegründet, daher ſie nur den Streit unterſagten und vom Gebrauche gewiſſer Ausdrücke abmahnten, und Amyraut wußte durch Mäßigung ſowie durch Konzeſſionen und Erläuterungen am Ende auch die Gegner zu verſöhnen. Anders dagegen in Holland und beſonders in der Schweiz. Hatten doch gerade die ſchweizeriſchen Deputierten in Dortrecht am eifrigſten auf ſtrenge Formulierung und Ausſcheidung alles Arminianiſierenden gedrungen, und nun ſollte gleichwohl wieder eine Art von Univerſalismus in die Kirche eingeſchwärzt werden. Eine Neuerung war es zudem jedenfalls und ſchon als ſolche in den Augen der damaligen Theologen verdächtig; aber auch der verheißene Vorteil erſchien im Grunde illuſoriſch nnd zweideutig; die Milderung der Form im Intereſſe der Verteidigung führte zu mancherlei bedenklichen Konſequenzen und Widerſprüchen in der Sache, z. B. zwiſchen zweien Willen Gottes, einem wirkſamen und einen unwirkſamen; und wenn auch Amyraut ſelbſt für ſeine Perſon vom Kern der orthodoxen Lehre nicht abwich, ſo lag doch in ſeiner Hypotheſe ein Keim und Anſatz zu ſpätern großen Abweichungen für andere. In der That bedurfte es ja nur einer allmählichen Verrückung des Schwerpunktes, einer ſtärkeren Betonung der univerſalen und eines unmerklichen Zurücktretenlaſſens der partikulären Gnade, ſo wurde die reformierte Lehre geradezu auf den Kopf geſtellt und der mühſam hinausgedrängte Univerſalismus kehrte zur Hinterthür herein, — eine Vorausſicht, in der man ſich, wie die Geſchichte lehrt, keineswegs täuſchte. — Außerdem nahm man noch an andern Meinungen Anſtoß, welche von Saumur ausgingen. Aus Amyrauts Hauptlehre folgten von ſelbſt gewiſſe Verſchiedenheiten der Lehrart von der gewohnten, z. B. in betreff der Ordnung des göttlichen Heilsratſchluſſes, der objektiven Sufficienz der natürlichen Gotteserkenntnis für die Heiden, eines dreifachen Bundes zwiſchen Gott und den Menſchen u. ſ. w. Dazu kam die Hinneigung der Schüler Camerons zu der Behauptung Piscators, daß nur der leidende Gehorſam Chriſti uns zur Gerechtigkeit angerechnet werde, nicht aber der thätige, den er als Menſch Gotte ſchuldig war; ferner die Anſicht La Places, des Freundes und Kollegen Amyrauts, daß die Sünde Adams ſeinen Nachkommen nicht direkt und unmittelbar, ſondern nur inſofern ſie ſelbſt dadurch verderbt und Sünder wurden, imputiert werde; endlich ſchienen auch die Forſchungen L. Cappels, des dritten Kollegen, über die Geſchichte des hebräiſchen Bibeltextes das Fundament, auf welches die reformierte Kirche mehr als jede andere ſich ſtützte, unſicher zu machen, indem er die teilweiſe Fehlerhaftigkeit des maſorethiſchen Textes und das ſpätere Alter der Vokalpunkte nachwies. Mit ſteigendem Mißtrauen wurde daher die ſonſt berühmte und blühende Schule zu Saumur als ein Herd der Neologie und Heterodoxie betrachtet, um ſo gefahrdrohender für die Schweiz, als ſie gerade von hier aus ſehr häufig beſucht wurde.

Das Zeichen zur Abwehr dieſes gefürchteten Einfluſſes gab zuerſt das mit der reformierten Kirche Frankreichs ſo eng verſchwiſterte Genf, welches bereits 1635 über das Traité de la Prédestination (1634) von Amyraut durch die Feder F. Spanheims ſeine Mißbilligung ausdrückte. In gleichem Sinne ſchrieb man auch von der Schweiz aus ſeit 1646 an die Pariſer Geiſtlichkeit; allein dieſe ſuchte Amyraut zu verteidigen und ſeine „Methode“ als unverfänglich darzuſtellen; ſie überſandte zudem eine von ihm verfaßte Apologie an den Züricher Antiſtes Irminger, in der er ſeine Übereinſtimmung im Grunde der Lehre hervorhob und ſeine Anſicht von der allgemeinen Menſchenliebe Gottes als unbedenklich, auch von den Reformatoren angedeutet und ſelbſt zu Dortrecht geduldet zu erweiſen ſuchte. Auf fortgeſetzte Bemühungen, namentlich bei der Nationalſynode zu Loudun 1659, erhielt man nur eine Empfangsanzeige mit der Nachricht, daß der Streit gänzlich geſchlichtet ſei. — Noch drohender ſchien indeſſen die Gefahr zu werden, als der Amyraldismus in Genf ſelbſt immer mehr Boden gewann. Spanheims Nachfolger, Alex. Morus, der Heterodoxie verdächtig, mußte ſchon 1649 eine Reihe bezüglicher Artikel in Theſe und Antitheſe unterzeichnen, welche bereits als der erſte Keim zur Konſensformel betrachtet werden können. An ſeine Stelle traten Phil. Meſtrezat und ſpäter L. Tronchin, beide der freieren franzöſiſchen Richtung zugethan, dieſer ſogar einſt Amyrauts Schüler und Hausgenoſſe, während ihnen gegenüber Franz Turretin das orthodoxe Syſtem eifrigſt verfocht. Es gelang auch den erſteren, 1669 einen Gelegenheitsbeſchluß des Rates zu erwirken, daß man zwar im Artikel von der Gnadenwahl ſich nach der Lehre der Kirche und den beſtehenden Reglements richten, dabei aber alles ſtreitens und widerlegens der Gegengründe ſich enthalten ſolle. Über dieſen Beſchluß fanden jedoch nicht nur der bekannte

Sam. Desmarets in Gröningen, ſondern auch die Miniſterien und ſelbſt die Regierungen der reformierten Schweizerkantone ſich bewogen, in Genf ernſte Vorſtellungen zu machen und die Drohung beizufügen: „Wofern ſolche Neuerung nicht abgeſtellt würde, ſo würden ſie Bedenken haben, künftig die Ihrigen zum Studium nach Genf abgehen zu laſſen“, — wie denn Zürich längſt ſchon ſeine Studierenden von Saumur abgerufen und nach dem orthodoxen Montauban geſchickt hatte. Zwar wurde nun jener Beſchluß durch den Rat der Zweihundert wieder aufgehoben und die Unterſchrift der früheren Artikel von allen Kandidaten auf das ſtrengſte gefordert; allein auch dies ſchien keine genügende Garantie für die Zukunft zu gewähren; man ſuchte ſie in einer klaren und genauen Formulierung der reinen Lehre im Anſchluſſe an die von der Regierung noch unberührten ſchweizeriſchen Kirchen. Es war beſonders Turretin, der dieſen ſchon früher von Genf aus angeregten Gedanken einer aufzuſtellenden Eintrachtsformel unter den Schweizer Theologen neuerdings zur Sprache brachte und mit Hinweiſung auf den Consensus Tigurinus von 1549 dringend empfahl. Auf mündliche Unterredungen zu Baden und zu Zürich zwiſchen dem Antiſtes Luc. Gernler von Baſel, Dekan Hummel von Bern, Ott von Schaffhauſen und J. H. Heidegger von Zürich folgte ein lebhafter Briefwechſel, in welchem der Vorſchlag allſeitig erwogen wurde. Am eifrigſten war man in Baſel, wo damals eine Schulrechtgläubigkeit herrſchte, welche weit über die kirchliche hinausging. Neben Gernler, der ſchon 1671 einen Entwurf zur Formel dem Konvente vorlegte, betrieben die Sache ſein Schwiegerſohn Johann Zwinger und der jüngere Buxtorf, bereits vom Vater her Cappels Gegner, weshalb ſie auch darauf drangen, daß die Schrift nicht nur gegen Amyraut, ſondern wider alle Neuerungen von Saumur mit genauer Bezeichnung der einzelnen Meinungen gerichtet ſein ſollte. Ihnen gab ein großer Teil der Züricher Geiſtlichkeit, mit dem Antiſtes Kasp. Waſer und dem Profeſſor Joh. Müller an der Spitze, im Eifer kaum nach; ſie hätten ſogar, von Desmarets angetrieben, gerne noch andere Neuerungen, wie den Carteſianismus und Coccejanismus, zugleich mit hineingezogen. Auf der anderen Seite fehlte es auch nicht an einer Partei der Oppoſition, zu welcher insbeſondere die beiden Schweizer in Zürich und die beiden Wettſtein in Baſel gehörten; Heidegger ſelbſt war milder geſinnt und für ihre Vorſtellungen nicht unzugänglich; die Schaffhauſer rieten, ſich auf das notwendigſte, den Amyraldismus, zu beſchränken; und obſchon ſchließlich die Baſeler durchdrangen, ſo erhielt man doch ſo viel, daß keine Verdammung ausgeſprochen, nur gewiſſe Lehrweiſen mißbilligt, die Urheber derſelben nicht genannt, ja ſelbſt als Brüder und in den Fundamentartikeln rechtgläubig anerkannt werden ſollten.

So von den Theologen vorbereitet, kam die Sache an die Regierungen. Auf einer Konferenz der vier evangeliſchen Städte zu Baden im Juni 1674 wurde „einhellig gutgefunden, daß die HH. Gelehrten dieſer Materie halber mit einander korreſpondieren und ſich eines gewiſſen Formulars mit einander vergleichen ſollen, wie ſolche irrige Meinung (von der gratia universalis) möchte gänzlich und überall aus der evangeliſchen Kirche möglichſtermäßen ausgereutet und abgethan werden, welches auf erſt haltende Evang. Konferenz zu Überſehung und Gutheißen gebracht werden ſollte.“ Auch mit Genf ließ man darüber verhandeln. Den Auftrag zu Entwerfung der Formel erhielt Heidegger, unſtreitig der hervorragendſte der damaligen Schweizer Theologen; gerne hätte er ihn an Gernler abgetreten; allein man legte Wert darauf, daß die Schrift von Zürich als Vorort und Metropole der Reformation ausgehe, und zudem ſtarb Gernler anfangs 1675, noch auf dem Todbette mit dem Konſenſus beſchäftigt. Der lateiniſche Entwurf Heideggers wurde zuerſt dem Züricher, dann den drei andern Miniſterien zur Einholung ihrer Bemerkungen mitgeteilt. In Baſel hatte man ſolche Eile, daß der Rat bereits am 6. März 1675 von ſich aus denſelben zu einem beſtändigen Geſetze erhob und zur Nachachtung und Unterzeichnung bei Strafe des Ausſchluſſes von allen Kirchen- und Schuldienſten vorſchrieb (Hagenbach, Krit. Geſch. der erſten Baſeler Conf., S. 173 ff.). Bald folgte auch Zürich dem Beiſpiele und ließ nachher die Formel von allen ſeinen Geiſtlichen unterzeichnen. Auf der nächſten evangeliſchen Konferenz in Aarau, 16. bis 18. März, fehlten noch, „wegen Kürze der Zeit“, die Ratifikationen von Bern und Schaffhauſen; in Erwartung derſelben ſollte das Konzept ins Deutſche überſetzt und den evangeliſchen Städten und zugewandten Orten zur Beipflichtung überſandt werden. Endlich auf der Jahrrechnung zu Baden anfangs Juni 1675 wurde „die projektierte Formula Con-
„sensus — einhellig placidiert und gutgeheiſſen, auch ferner gutbefunden, daß ſolche von „allen Kirchen- und Schuldienern, auch Profeſſoren anjetzo unterſchrieben und für's künftig „Niemand zu dem hl. Miniſterio auf- und angenommen werden ſolle, er habe ſich dann „hierzu ohn' einiche Bedingung erklärt, ſolche unterſchrieben und darbey gänzlich zu ver-

„bleiben gelobt; und falls Einer oder der Andere darbey Bedenkens hätte und zu unter„schreiben sich beschwerte, sollte er zum Ministerio nit admittirt noch zugelaßen werden". Den Druck jedoch unterließ man, wohl aus Schonung gegen andere evangelische Kirchen, da besonders die Schaffhauser dazu rieten. Unmittelbar darauf erfolgte die Ratifikation auch in Bern (14. Juni) und Schaffhausen, und nachdem man die Formel an evang. Glarus, Appenzell a. R., St. Gallen, Mühlhausen, Biel, Neuenburg, Neuenstadt und Graubündten versendet, wurde sie fast überall in gleicher Weise als Anhang und Erklärung der helvetischen Konfession zum Symbol erhoben. Nur in Neuenburg begnügte man sich, alles Drängens ungeachtet, sie statt individuell bloß durch den Dekan und Sekretär Namens der Geistlichkeit unterzeichnen zu lassen. Zuletzt, wie beschlossen, kam die Reihe auch an Genf; es gab hier noch einige Anstände zu heben, da die französischen Reformierten, de la Bastide, Claude, Daillé u. a., brieflich der Annahme entgegenwirkten; man stieß sich besonders auch an der Kanonisation der hebräischen Vokalzeichen; allein nachdem Heidegger an Turretin beruhigend geschrieben, es handle sich nicht um Entscheidung der grammatischen und kritischen Frage, sondern nur um das Ansehen des Grundtextes, den Uebersetzungen u. s. w. gegenüber, erklärte man sich schließlich zum Beitritte, wiewohl erst 1679, und nicht ohne das Bedenken und Widerstreben durchblicken zu lassen.

Die Konsensformel selbst, jedenfalls eine sehr gelehrte und gediegene Arbeit in ihrer Art, enthält nach einer Vorrede 26 Kanones, in denen alle durch die Schule von Saumur irgend kontrovers gewordenen Punkte mit großer theologischer Schärfe bestimmt und festgestellt, die Gegenmeinungen entschieden aber in schonender Form abgewiesen, fremde Konfessionsverwandte dagegen, z. B. die Lutheraner, mit keinem Worte polemisch berührt werden. Die Vorrede beruft sich auf die Pflicht, den aus Gottes Wort überkommenen Glauben rein und unentstellt zu bewahren, die Jugend und die Kirchen vor dem Eindringen unrichtiger Meinungen zu schützen und schlimmere Irrtümer, die durch allzunachsichtige Duldung aus geringeren Abweichungen so leicht entständen, zu verhüten. Man habe sich dabei bestrebt, Wahrheit mit Liebe zu verbinden; es sei auch für die ehrwürdigen auswärtigen Brüder kein Grund vorhanden, über diese, wichtiger Ursachen halber bezeugte Meinungsverschiedenheit oder über Anlaß zur Trennung zu zürnen; man achte und ehre sie als gleichen Glaubens Genossen; beiderseits stehe der Grund desselben unverrückt, auf dem man auch beiderseits viel Gold, Silber und edle Steine aus Gottes Wort gebaut habe. Die drei ersten Kanones handeln sodann von der göttlichen Inspiration und unverfälschten Bewahrung der hl. Schriften, zumal auch des alttestamentlichen Grundtextes nach Konsonanten und Vokalen, möge man dies von den Zeichen der letzteren selbst oder nur von ihrer Bedeutung verstehen; nach dem überlieferten Texte habe man alles zu prüfen, nicht aber umgekehrt diesen nach Versionen, Handschriften oder auch bloßen Konjekturen (Cappel), was den Grund des Glaubens wankend machen müßte. Kan. 4—6 betreffen die göttliche Gnadenwahl und die Ordnung des Ratschlusses. Gott wollte seine Ehre so verherrlichen, daß er beschloß, zuerst den Menschen zu schaffen, dann seinen Fall zu verhängen (lat. permittere), endlich sich etlicher der Gefallenen zu erbarmen und sie somit zu erwählen, die übrigen dagegen in ihrer Verderbnis zu lassen. In diesem Dekrete war Christus mitinbegriffen, nicht als verdienstliche Ursache oder vorgängiger Grund desselben, — denn dieser ist lediglich das Wohlgefallen Gottes, — sondern selbst als erwählter, als unser von Anbeginn der Welt verordneter Mittler und Bruder, durch dessen Verdienst uns Gott das Heil, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, gewähren wollte. Nicht zu billigen ist daher die Meinung (Amyrauts) von einem der Erwählung vorgängigen, durch Glauben bedingten Willen und Wunsche Gottes, alle Menschen selig zu machen u. s. w., wodurch menschliche Unvollkommenheiten, Affekte, Willenswechsel in Gott hineingetragen würden. Durch Kan. 7—9 wird der Bund der Werke mit dem heilig geschaffenen Menschen (g. Amyraut) als ein solcher dargestellt, der bei treuer Befolgung nicht nur zu beständiger irdischer Glückseligkeit, sondern zu ewigem himmlischen Leben, wie es uns Christus wiedererworben, geführt hätte. Die folgenden Kan. 10—12 verwerfen die Meinung (La Places) von der bloß mittelbaren Zurechnung der Sünde Adams. Wie Gott den Bund der Werke mit Adam und in ihm zugleich als Haupt- und Stammvater mit seinem ganzen Geschlechte schloß, so hat Adam nicht allein für sich, sondern für die ganze Menschheit gesündigt und die verheißenen Bundesgüter verloren. Ohne ein solches Deliktum der Menschheit im Anfange vor Gottes Augen wäre die darauffolgende Erbkorruption, der geistliche Tod des ganzen Geschlechtes unbegreiflich, da der gerechte Gott immer nur Schuldige straft. — In Kan. 13—16 ist von der partikulären Bestimmung Christi die Rede: Wie er von Ewigkeit erwählt ward zum Haupt, Herrn und Erben der durch ihn Erlösten, so ist er

in der Zeit Mittler geworden für die, welche ihm durch die ewige Gnadenwahl zum Eigentum geſchenkt ſind. Für dieſe allein hat er den Tod gelitten, die Verſöhnung vollbracht, ſie vertritt er als Hoheprieſter, ſie allein werden durch ihn zu neuen Kreaturen und als mit ihm geſtorben und gerechtfertigt betrachtet. Erwählung, Erlöſung und Heiligung ſind demnach von ganz gleichem Umfange. Denn wie das Heil, ſo hat Chriſtus denſelben, für welche er ſtarb, auch die Mittel des Heils, den Geiſt der Widergeburt und die Gabe des Glaubens verdient und teilt ſie ihnen mit. Sein ſtellvertretendes Verdienſt beſtand aber nicht nur in ſeinem leidenden, ſondern auch im thätigen Gehorſam; beide laſſen ſich nicht trennen, da ſein Tod nur die höchſte Spitze und Vollendung ſeiner ganzen Lebenshingabe an den Vater geweſen iſt. Abzuweiſen ſind daher die Anſichten, als hätte Gott und Chriſtus allen das Heil zugedacht, unter der, freilich unmöglichen Bedingung des Glaubens; als hätte der Tod Chriſti das Heil nicht poſitiv verdient, ſondern nur negativ das Hindernis der Gerechtigkeit Gottes gegen die Stiftung des Gnadenbundes hinweggeräumt, als hätte Chriſtus den aktiven Gehorſam für ſich und nur den paſſiven für uns geleiſtet (Amyraut, Piskator). — Die Berufung zum Heil war laut Kan. 17—20 zu verſchiedenen Zeiten eine engere und weitere, niemals aber ganz allgemein. Im AT auf Iſrael beſchränkt, umfaßte ſie im NT auch die Heiden, unter denen jedoch viele von Chriſto nichts wiſſen. Die natürliche Gottesoffenbarung reicht aber keineswegs hin, um die äußere Berufung durchs Wort zu erſetzen und ihnen das Geheimnis des Gnadenrates in Chriſto bekannt zu machen, ſondern um ihnen jede Entſchuldigung zu benehmen, weil ſie Gott nicht als Gott verehrt haben. Die Berufung durch das Evangelium iſt aber von ſeiten Gottes immer wahrhaft und ernſtlich gemeint; mit völligem Ernſte macht er dadurch bekannt, nicht zwar was er über die einzelnen beſchloſſen, wohl aber was eines jeden Pflicht ſei und was ihm je nach ſeinem Verhalten dagegen bevorſteht. Sie iſt auch nie unwirkſam, obſchon bei den Erwählten und den Verworfenen mit entgegengeſetztem Erfolge, was allein davon herrührt, daß die einen durch Gottes Gnade glauben, während die anderen in ihrer angeborenen Bosheit und Herzenshärtigkeit beharren. Unzweifelhaft irren daher diejenigen (Amyraut), welche die natürliche Gottesoffenbarung ohne das Evangelium für hinreichend halten und lehren, jeder Menſch werde, wenigſtens objektiv, dadurch genügend zu Chriſto und zur Seligkeit berufen, indem Gott bei rechtem Gebrauche des natürlichen Lichtes auch dasjenige der Gnade hinzufüge. — Kan. 21 und 22 erklären (geg. Amyraut) die Unfähigkeit des Menſchen durch ſich ſelbſt dem Evangelium zu glauben, für eine natürliche, nicht bloß moraliſche, ſo daß er glauben könnte, wenn er nur wollte. Eben die Willensſchwäche habe vielmehr ihren Grund in ſeiner verderbten Natur und ſei uns ſo ſehr angeboren, daß nur die göttliche Gnade des hl. Geiſtes davon befreien könne. Bedenklich ſei es daher, von bloß moraliſchem ſtatt von natürlichem Unvermögen zu reden, als ob der Glaube doch irgendwie in unſerer Macht läge und nicht eine Gabe Gottes wäre. — Nach Kan. 23—25 giebt es nur zwei Wege der Rechtfertigung vor Gott und demzufolge einen zweifachen Bund Gottes, nämlich den der Werke für den Menſchen im Stande der Unſchuld und denjenigen durch den Gehorſam eines Bürgen für den gefallenen. Der letztere allein übrige zerfällt zwar auch nach den verſchiedenen Zeiten in zwei Ökonomien; aber gleichwohl wurden ſchon die Väter im AT nicht anders ſelig als wir, nämlich durch den Glauben an das Lamm Gottes und den gerechten Knecht. Mit dieſem Glauben an Chriſtum war aber auch derjenige an den hl. Geiſt notwendig verbunden, und wenngleich die Erkenntnis der göttlichen Dreieinigkeit mit mehr Mühe erlangt wurde, ſo war ſie dennoch vorhanden und nach dem Maße der Offenbarung durch Gottes Gnade zum Heil und Troſt der Erwählten hinreichend. Zu mißbilligen iſt dagegen die Lehre (Amyrauts) von einem dreifachen grundverſchiedenen Bunde, dem natürlichen, geſetzlichen und evangeliſchen — ſowie die laxe Art, mit der von der Erkenntnis Chriſti, der Genugthuung, der Dreieinigkeit und von der Notwendigkeit des Glaubens daran im AT geredet wird. — Der Schlußkanon endlich ſpricht nochmals den Willen und die Ermahnung aus, an der reinen und einfältigen Lehre der Gottſeligkeit feſtzuhalten und die eiteln Geſchwätze zu meiden; er verbietet nachdrücklich, eine zweifelhafte oder neue Lehre, der Schrift, der helvetiſchen Konfeſſion, den ſymboliſchen Büchern, den Beſchlüſſen von Dortrecht zuwider und in öffentlicher Verſammlung nicht geprüft und angenommen, auf die Bahn zu bringen. Beſonders ſolle und wolle man auch die Notwendigkeit der Heiligung des Sonntags einſchärfen — ſo wenig konnte man ſich noch einen Seitenblick auf Coccejus verſagen — und die Wahrheit gegenwärtiger Lehrſätze bei jedem Anlaſſe einhellig und treulich behaupten.

War nun freilich die Konſensformel in der reformierten Kirche der Schweiz überall eingeführt, ſo ließ ſich doch vorausſehen, daß ſie ſich nicht ſehr lange werde halten können;

zu sehr war der göttliche Grund, auf den man gebaut zu haben glaubte, mit dem Sande menschlicher Schulmeinungen vermischt; und je strenger man bei der Verpflichtung auf dieselbe verfuhr, desto mehr sträubte sich das religiöse wie das Rechtsgefühl dagegen. Anfangs war man wohl, ausgenommen in Basel, ziemlich gemäßigt und nachsichtig; in Zürich ließ man es bei einer ersten Unterschrift der Geistlichen bewenden; in Genf unterschrieben nur die zu ordinierenden Kandidaten; in Lausanne wurden die Professoren und Ordinanden von Bern aus dazu angehalten; es geschah indes nicht von allen und einzelne thaten es mit der Klausel: quatenus S. Scripturae consentit, ohne daß es bemerkt und gerügt worden wäre. Erst als nach Aufhebung des Edikts von Nantes viele französische Geistliche im Waadtlande Anstellung suchten und fanden, wurde verordnet, daß überhaupt alle, welche predigen wollten, Fremde und Einheimische, die Unterschrift und zwar „purement et simplement" zu leisten hätten. Ein Schreiben des großen Kurfürsten an die reformierten Kantone, worin er, mit Hinweisung auf die gefährliche Lage des Protestantismus und das Bedürfnis einer Union aller Evangelischen, um Beseitigung der trennenden Formel ersuchte, hatte in dem einst so übereifrigen Basel die Wirkung, daß die Unterschrift seit 1686 nicht mehr gefordert wurde (Hagenbach a. a. O. S. 177), wie man sie denn auch in Schaffhausen und später (1706) in Genf fallen ließ. Von Zürich und Bern dagegen hatte die kurfürstliche Zuschrift nur eine entschuldigende Antwort, mit frommen Wünschen begleitet, zur Folge. — Inzwischen war die ganze Zeitrichtung eine wesentlich andere geworden; gegenüber dem religiösen Interesse machte sich mehr und mehr auch das weltliche geltend; die weltliche Wissenschaft trat gegen die Theologie in den Vordergrund, von welcher in ihrer überlebten und kaum mehr verständlichen Form auch edlere und strebsame Geister mit Unlust sich abwandten. Man kehrte aus Bedürfnis oder Oppositionsgeist zur Bibel zurück und hob die praktische, ethische Seite des Christentums als das allein Wesentliche hervor; und wenn auch diese Richtung vielfach zu weit und irre ging, wenn man mit der harten und unverdaulichen Schale nicht selten auch den süßen Kern der kirchlichen Lehre unbesehen wegwarf, wenn auch die gepredigte Toleranz häufig der Indifferenz sich näherte und das gegenseitige Dogmatisieren ein flaches Moralisieren und Rationalisieren als Gegensatz hervorrief, — so lag dies in der Art jeder Reaktion und in den Gesetzen menschlicher Entwickelung. Zuerst und vorzüglich machte dieser neue Geist sich im bernischen Waadtlande, an der Akademie zu Lausanne bemerkbar, wo damals bedeutende Männer, der Jurist Barbeyrac, der Mathematiker und Philosoph de Crousaz, der Kirchenhistoriker Ruchat u. a. lehrten; und da auch der Pietismus von entgegengesetzter Seite ihm wider die Orthodoxie die Hand bot, so entspann sich hier, ähnlich wie zur Reformationszeit, ein „Konflikt", in welchem mit der Konsensformel auch das alte orthodoxe System den ersten, nachgerade entscheidenden Stoß erlitt. Wegen arminianischer Meinungen unter den Studierenden wurde in den antipietistischen Associationseid für das Waadtland, wo man nichts weniger als pietistisch gesinnt war, auch ein Zusatz gegen Arminianismus und Socinianismus aufgenommen. Es kam 1717 zur Anzeige, daß zu Lausanne der Konsens unter Begünstigung der Akademie mit bedingenden Zusätzen unterschrieben werde, und auf gestellte Nachfrage suchte der Rektor Barbeyrac dies als natürlich und hergebracht zu rechtfertigen. In den darauf folgenden Eingaben des Berner Konvents und der Akademie zu Lausanne stellte es sich nur zu klar heraus, wie weit die Standpunkte auseinandergingen und wie sehr man bereits alles gegenseitige Verständnis und alle Fühlung verloren hatte. Die Berner, an deren Spitze der gelehrte Professor und Dekan Rodolff stand, warnten angelegentlich, daß man ja nicht durch Preisgabe der Außenwerke dem Latitudinarismus die Thore der Festung öffne; und der Rat beschloß, es solle bei der Signatur sein Verbleiben haben und alles streiten und libellieren verboten sein. Eine Zeit lang schien der Streit wirklich zu ruhen, da man in Lausanne annehmen zu dürfen wähnte, die Regierung betrachte die Formel nicht als Glaubensregel, sondern nur als Lehrnorm, gegen die nicht gelehrt werden solle; allein die Erklärungen, die bei einer Visitation der Akademie über das Verfahren in betreff des Konsensus gegeben wurden, machten keinen befriedigenden Eindruck, und auf den Bericht hin wurde am 15. April 1722 vom Großen Rate der Beschluß gefaßt, zwei Ratsglieder nach Lausanne abzuordnen, um der Akademie den festen Willen der Regierung zur Wahrung der Uniformität in Kirchensachen zu eröffnen und deshalb die ganze Akademie zur Unterzeichnung der Konsensformel „ohne einichen Reservat und Erläuterung", sowie zu nochmaliger Prästation des Associations- und Prädikanteneides aufzufordern, mit Vollmacht, die sich Weigernden sofort ihrer Stellen zu entlassen. Groß war die Aufregung, welche schon die Kunde dieses Beschlusses in Lausanne verursachte und welche noch durch eine herumgebotene französische Übersetzung des Konsensus mit

vielfach entſtelltem Texte und beißenden Noten vermehrt wurde. Man verſuchte Gegendemonſtrationen; allein ſie wurden verhindert; man hoffte auf die Verwendungen des erſten Syndikus von Genf, des dortigen freiſinnigen Theologen Alph. Turretin, des Erzbiſchofs von Canterbury, der proteſtantiſchen Mächte, ſie blieben jedoch ohne Erfolg. Die Mitglieder der Akademie erklärten laut ihren Entſchluß, lieber ihren Stellen zu entſagen, als ſich wider ihr Gewiſſen unbedingt zu verpflichten. — Als aber die Deputierten ankamen und, wiewohl nur mündlich und in eigenem Namen, beruhigende Erklärungen abgaben, ließ man ſich dennoch in Unterhandlungen ein, wobei man ihnen teils einen oſtenſibeln ſchriftlichen Akt abzugewinnen, teils die Erklärungen möglichſt weit auszudehnen ſuchte; und es kam endlich zu einer Art von Kompromiß, nach welchem ſämtliche Akademiker „dem Anſehen der Obrigkeit zu Liebe" einfach unterſchrieben, die Deputierten dagegen verſprachen, auf ihre Ehrenrettung vor dem Publikum bedacht zu ſein. Mehrere Kandidaten, die, offener und gerader als ihre Lehrer, ſich lieber vom Verzeichniſſe ausſtreichen ließen, fügten ſich ſpäter wie die übrige Geiſtlichkeit, als die Regierung ſelbſt am 16. Juni ausdrücklich beſtätigte, „der Konſenſus ſei bloß als eine Lehrformel anzuſehen, gegen welche man weder öffentlich noch privatim lehren und predigen dürfe". So endigte ein Streit, in welchem wohl keine Partei ſich große Lorbeeren verdient hatte. Unter der großen Zahl von Streitſchriften, welche durch ihn hervorgerufen wurden und nur handſchriftlich zirkulierten, ſind beſonders zu erwähnen der Vorſchlag Ruchats, einzig auf die helvetiſche Konfeſſion zu verpflichten (Sages reflexions sur la F. C.), derjenige von Bergier, welcher ſehr latitudinariſch und oberflächlich den Religionsunterricht nur auf die Moral, namentlich die Bergpredigt, beſchränken und Dogmatik zu treiben bei Strafe der Abſetzung (!) verbieten wollte (Projet concernant les moyens de prévenir les disputes et les contestations scandaleuses etc.); zwei Dissertations faites à l'occasion de la signature du Consensus von de Crouſaz, in denen er das Unnütze, Schädliche, Widerſinnige des Konſenſus und der gezwungenen Unterſchrift desſelben mit Schärfe und Bitterkeit zu zeigen ſuchte, und eine anonyme Lettre à un proposant de la dernière volée — pour la communiquer à ses confrères, um ſie in ihrer Weigerung zu beſtärken. Aber auch die Waffen der Fiktion, der Satire und Perſiflage wurden keineswegs verſchmäht: man fingierte z. B. eine Lettre des bienheureux Réformateurs sur le Consensus, um ſie den Berner Theologen gehörig den Text leſen zu laſſen, und eine Lettre du Nonce du Pape à S. S. par rapport aux disputes sur le Consensus, über die Hoffnungen, welche der Sieg der Konſensformel über das proteſtantiſche Schriftprinzip der römiſchen Kirche eröffne. De Crouſaz ließ ſich von einem Hyperorthodoxen über die Notwendigkeit der Formel zuſchreiben, um ihn dann natürlich mit Glanz zu widerlegen (Lettre à Mr. le Prof. de Crousaz avec sa réponse), und ein anderer angeblich Orthodoxer führt mit feiner Ironie den Satz durch, es ſei mit der unbedingten Unterſchrift der Geiſtlichen allein im Grunde noch nichts geholfen, ſo lange nicht auch von den Lehrern und Lehrerinnen, den Vätern und Müttern das gleiche verlangt und erlangt werde (Une lettre du 27. Juillet 1718).

Durch die großes Aufſehen erregenden Vorgänge im Waadtlande und wohl auch durch einzelne dabei beteiligte Perſonen wurde das Intereſſe in weiteren und höheren Kreiſen auf die Angelegenheit des Konſenſus hingelenkt. Schon anfangs 1722 intercedierten die Könige von Preußen und Großbritannien, ſowie das Corpus Evangelicorum zu Regensburg dahin, man möchte zur Schonung der Gewiſſen und Erleichterung der Union von der Formel Abſtand nehmen, und als Zürich und Bern es mit der Erklärung ablehnten, ſie könnten in derſelben kein Hindernis des auch von ihnen gewünſchten Friedens unter den evangeliſchen Kirchen erblicken, wurde der Verſuch von Preußen und England (30. Januar und 6. April 1723) nicht ohne ſcharfes Eintreten auf den Inhalt der Formel erneuert. Die Antwort lautete ähnlich wie früher, mit dem Beifügen, von Glaubenszwang könne nicht die Rede ſein, da niemand weder zur Unterſchrift noch zum Glauben gezwungen, ſondern nur verlangt werde, nicht gegen die Formel zu lehren; übrigens ſei man bereit, die Unterſchrift zu opfern, ſobald die Union wirklich zu ſtande komme. — Von lutheriſcher Seite trat der tübingiſche Kanzler C. M. Pfaff gegen den Partikularismus der Formel, wiewohl mit ireniſcher Tendenz, in die Schranken (De Form. Cons. helv. dissert. hist. theol., Tub. 1723), dem der berniſche Profeſſor J. R. Salchlin ſeine Strictura et observationes (Bern 1723) entgegenſetzte, während ſtrengere Lutheraner wider beide auftraten (D. Snitlingii Hypomnemata Salchlini in Strictu-ras etc., 1725). Die Angriffe von Boſſuet, Clericus, beſonders aber des ungenannten franzöſiſchen Überſetzers (Formulaire de Consentement des égl. réf. de Suis-

Trad. en françois av. des Remarques, vermutlich Amſterdam 1722) bemühte ſich der Züricher J. J. Hottinger weitläufig zu widerlegen und den Nachweis zu leiſten, daß die Lehre des Konſenſus die alte und echte der ſchweizeriſchen Reformatoren, daß ſie von großem Gewichte ſei und ohne Gewiſſenszwang unterzeichnet werden könne. (Verteidigte Form. Cons. — 1723.) Dennoch ſank das Anſehen der Formel mehr und mehr; in Baſel trat man auf die königlichen Schreiben nun auch förmlich und öffentlich von ihr zurück; die appenzelliſche Geiſtlichkeit ſchaffte ſie ab. Bern, durch den Aufſtandsverſuch des waadtländiſchen Majors Davel, bei dem auch religiöſe Motive mitwirkten, gewarnt, fand für gut, wenigſtens das Streiten über dieſe Materien zu verbieten (13. April 1723); auch in Zürich, wo die Signatur erſt 1714 durch die kirchlichen Behörden eingeführt worden, verwandelte der Große Rat dieſelbe ungeachtet eines Gegenmemorials der Geiſtlichkeit in ein bloßes Handgelübde (21. Juli 1722). So dauerte der Zuſtand noch über ein Jahrzehnt im Stillen fort, bis endlich der Geiſt eines Werenfels, Oſterwald u. a. durchdrang, die abgelebte altorthodoxe Dogmatik beim Umſchwung der Zeiten und Anſichten ihren Boden verlor und die vergeſſene Konſensformel endlich, man weiß nicht einmal recht wann und wie, jedenfalls ohne Sang und Klang zur Ruhe beſtattet wurde.

F. Trechſel† (Egli).

Helvicus (Helwich), Chriſtoph, geſt. 1617. — J. Winkelmann, Oratio funebris in obitum Ch. Helvici; Heſſiſches Heb-Opfer theologiſcher und philologiſcher Anmerkungen, 1. Stück, Gießen 1734, S. 113, 14. Stück, 1737, S. 373; Chr. G. Jöcher, Allgemeines Gelehrtenlexikon, 2. Bd, Leipzig 1750, S. 1477; Fr. Wilh. Strieder, Grundlagen zu einer heſſiſchen Gelehrten- und Schriftſtellergeſchichte, 5. Bd, Kaſſel 1785, S. 420—430, das Verzeichnis ſeiner zahlreichen Schriften S. 426 ff.; K. v. Raumer, Geſchichte der Pädagogik, 2. Tl., Stuttgart 1843, S. 37 ff.; G. E. Guhrauer, Joachim Jungius und ſein Zeitalter, Stuttgart und Tübingen 1850; K. Schmidt, Geſchichte der Pädagogik, 3. Bd, Köthen 1861, S. 298 f.; H. Kämmel, Helwig: AdB 11. Bd, 1880, S. 715—718.

H., am 26. Dezember 1581 in dem heſſen-darmſtädtiſchen Dorf Sprendlingen als Sohn des dortigen Pfarrers geboren, entwickelte ſich ſo raſch, daß er 1593 die Univerſität Marburg beziehen konnte und im 18. Lebensjahr die Magiſterwürde erwarb. 1605 wurde er als Lehrer an das akademiſche Gymnaſium in Gießen berufen und einige Jahre nach der Umwandlung dieſer Schule in eine Univerſität (1607) zum Profeſſor der Theologie und der hebräiſchen Sprache daſelbſt ernannt (1610). — Seine große ſprachliche Begabung und Vielſeitigkeit ermöglichte ihm eine ausgedehnte litterariſche Thätigkeit. Er verfaßte Grammatiken der lateiniſchen, griechiſchen, hebräiſchen Sprache, ſchrieb über Dichtkunſt und Geſchichte (Chronologia universalis), gab polemiſche Schriften gegen die Juden heraus und beteiligte ſich an den dogmatiſchen Kontroverſen ſeiner Zeit. Seine Berühmtheit verdankte er der Kenntnis des Hebräiſchen, das er mit ſolcher Sicherheit beherrſchte, daß er darin disputieren konnte. Auch in der Geſchichte der Pädagogik des 17. Jahrhunderts wird er wegen ſeines Eintretens für die Reform des Unterrichts und wegen ſeiner Verbindung mit Wolfgang Rattich mit Anerkennung genannt. Als er im Auftrag des Landgrafen Ludwig V., zuſammen mit ſeinem Gießener Kollegen Jungius, im Auguſt 1613 nach Frankfurt a. M. ging, um Rattichs Methode kennen zu lernen und über ſeine Reformvorſchläge ein Gutachten abzugeben, wurde er von dieſem zunächſt ſo angezogen, daß er ihn 1614 mit Jungius nach Augsburg begleitete, um dann allerdings hier mit dem bisher angeſtaunten Pädagogen ſich zu überwerfen. Von den pädagogiſchen Schriften des Helvicus ſeien genannt ſein „Kurtzer Bericht von der Didactica oder Lehrkunſt Wolfg. Ratichii“, den er mit Jungius 1614 herausgab, und ſeine Libri didactici, grammaticae universalis, latinae, graecae, hebraicae et chaldaicae, una cum generalis didacticae delineatione, Giss. 1619. H. ſtarb 10. Sept. 1617. — Sein Schwiegerſohn war Balthaſar Schuppius.

Carl Mirbt.

Helvidius. Quellen und Litteratur: Hieronymus, de perpetua virginitate beatae Mariae adversus Helvidium, oper. ed. Vallarsi II, 205 ff., ed. Migne SL 23, 181 ff.; Augustinus de haeresibus c. 84, Migne SL 42, 21 ff.; Gennadius de vir. illust. c. 32, Migne SL 58, 979 ff.; Chr. W. F. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien ꝛc. 1766 III, 577—98; O. Zöckler, Hieronymus 1865, S. 94 ff.; W. Haller, Jovinianus 1897, TU NF II, 2 S. 152 ff.

Über die Perſönlichkeit des Helvidius wiſſen wir nur, was uns Gennadius überliefert, daß er ein Nachahmer des heidniſchen Rhetors und Staatsmanns Symmachus und ein Schüler des Arianers Auxentius, Biſchofs von Mailand, war. Letztere Angabe iſt mit

Unrecht von Vallarsi bezweifelt worden, sie ist um so glaublicher, als gerade von dem extremen Arianer Eunomius nach dem Zeugnis des Philostorgius die beständige Jungfrauschaft der Maria wie von Helvidius bestritten wurde (Phil. Hist. eccl. VI, 2). Während des zweiten römischen Aufenthalts des Hieronymus von 382—385 zur Zeit des Bischofs Damasus lebte Helvidius in Rom und schrieb dort als Laie eine Schrift, in der er die damals schon fast allgemein in der Kirche geteilte Meinung von der steten Jungfräulichkeit der Mutter Jesu bekämpfte. Wir kennen diese Schrift nur aus der vor 384 abgefaßten Gegenschrift des Hieronymus (ep. 22 ad Eustochium c. 22, ep. 48 ad Pammachium c. 17, adversus Jovinianum I, 13). Darnach scheint Helvidius sich vor allem auch gegen die praktischen Konsequenzen gerichtet zu haben, die man damals in den mönchischen Kreisen Roms aus der stetigen Virginität der Mutter des Herrn zog, und den Ansprüchen des Mönchtums als eines höheren christlichen Lebensideals von besonderer Verdienstlichkeit mit Schärfe entgegengetreten zu sein. Helvidius führte für seine These, daß Maria nach der jungfräulichen Geburt Jesu in der Ehe mit Joseph mehrere Kinder geboren habe, den Schriftbeweis mit Berufung auf Mt 1, 18; 1, 25; Lc 2, 7 und die zahlreichen Schriftstellen, in denen von Brüdern Jesu die Rede ist; auch wies er auf Tertullian (wahrscheinlich wohl mit Bezug auf de monogama c. 8, de virg. veland. c. 6 und de carne Christi c. 25) und auf Victorin von Pettau (wahrscheinlich mit Bezug auf den verlorenen Matthäuskommentar s. Harnack LG I, 734) als Vertreter seiner Anschauung hin. Hieronymus, der ihn persönlich nicht kennt, unternahm auf Bitten einiger Freunde seine Widerlegung, um gleichzeitig mit der Schrift Propaganda für das Mönchtum zu machen. In der ihm eigenen gehässigen und leidenschaftlichen Weise höhnt der gewandte Stilist die Unbeholfenheit seines Gegners, die sich schon in dem Anfange seiner Schrift mit den Worten o tempora, o mores zeige, mit unwürdigen Schmähungen nennt er ihn einen tempelschänderischen Herostrat, der den Mutterschoß der heiligen Jungfrau, das Heiligtum des heiligen Geistes entweihe, und mit bösartigen Verdächtigungen bezichtigt er ihn der Fälschung der heiligen Schrift, während Gennadius zwar auch dem Helvidius Mangel an Gelehrsamkeit, Logik und Glätte des Stils vorwirft, aber ausdrücklich seine gute Absicht und seinen frommen Eifer anerkennt. Gegen die sachlichen Gründe des Helvidius weiß Hieronymus nur sophistische Gegengründe vorzubringen: aus dem Ausdruck Mt 1, 18 „bevor sie geschlechtlich zusammenkamen" könne nicht auf eine später wirklich eingetretene eheliche Beiwohnung geschlossen werden, der Ausdruck „Erstgeborener" Lc 2, 7 dürfe nach alttestamentlichem Sprachgebrauch nur als Bezeichnung dessen, was die Gebärmutter bricht, verstanden werden und weise keineswegs auf jüngere Geschwister Jesu hin, endlich seien die Brüder des Herrn keine leiblichen Brüder, sondern Vettern Jesu, Söhne des Alphäus und der Maria, der Schwester der Mutter Jesu. Das Zeugnis Tertullians verwirft Hieronymus, da dieser nicht rechtgläubig sei, und Victorin von Pettau sei von Helvidius nur mißverstanden; er selbst beruft sich für die stetige Jungfrauschaft der Maria auf Ignatius, Polycarp, Irenäus und Justin den Märtyrer, obwohl sie nur für die jungfräuliche Geburt Jesu angerufen werden konnten. Zum Schluß seiner Schrift tritt er auch für die stete Virginität des Joseph ein, weil aus einer jungfräulichen Ehe der jungfräuliche Sohn hervorgehen sollte. Über den Ausgang des Streites verlautet nichts, aber die Verbreitung des Mönchtums und die sich an die Einführung des Weihnachtsfestes 354 durch Liberius und die Errichtung von Marienkirchen anschließende Verehrung der Maria (Usener, Weihnachtsfest, Religionsgeschichtl. Untersuchungen I, 266 ff.) begünstigte die von Hieronymus vertretene Anschauung. Augustin führt in seinem Ketzerkatalog bereits die Anhänger des Helvidius, die Helvidiani, auf; er identifiziert sie mit Unrecht mit den im fernen Arabien befindlichen Antidicomarianiten des Epiphanius (panarion haer. 78 s. d. A.), die ebenfalls die in der Kirche schnell zum Dogma werdende Ansicht bestritten. Auch der Bischof Bonosus von Sardica (s. d. A. Bd III, 315, 21), der in der Folgezeit, ohne daß wir von einer Abhängigkeit von Helvidius etwas wissen, die stete Virginität der Maria bekämpfte, wurde deshalb von einer Synode zu Capua 391/92 zur Rechenschaft gezogen.

Grützmacher.

Helyot, Peter (genannt Hippolyt). — H. Hurter, Nomenclator lit. recent. theol. catholicae, II, 836 f.; Streber, KKL², VI, s. v.; Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 1896, I, S. 22. 370.

Geboren zu Paris 1660 als Sohn einer vornehmen Familie, trat Pierre, oder, wie er mit seinem nom. religiosum gewöhnlich genannt wird, Hippolyte Helyot, 23 Jahre alt, in die Genossenschaft der regulierten Franziskaner-Tertiarier (Picpus-Kongregation, vgl.

d. A. Franziskus Bd VI, S. 219, 23), deren namhafteſter Schriftſteller er wurde. Sein litterariſches Verdienſt erwarb er nicht ſo ſehr durch ſeine Beiträge zur Erbauungsſchriftſtellerei (wie z. B.: Le Chrétien mourant, Paris 1695), als durch die Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations seculières de l'un et de l'autre sexe, qui ont été établies jusqu'à présent (Paris 1714 ff.). Der Vorbereitung dieſes, acht Quartbände haltenden und, wenn auch in kritiſcher Hinſicht vielfach mangelhaften, doch von rühmlichem Sammlerfleiße zeugenden Werks hatte er ein ganzes Vierteljahrhundert gewidmet, während deſſen er ausgedehnte Reiſen machte und beſonders Frankreichs und Italiens Kloſterbibliotheken eifrig durchforſchte. Während am fünften Bande gedruckt wurde, ereilte ihn der Tod (5. Januar 1716). Sein Ordensgenoſſe, P. Maximilian Bullot, führte die Veröffentlichung bis zum Jahre 1719 zu Ende. Das von der zeitgenöſſiſchen Kritik ungemein günſtig aufgenommene Werk (vgl. die Jahrgänge 1715—1721 der Mémoires de Trévoux; auch die Acta erudit. Lips. 1715 etc.) erlebte im franzöſiſchen Original, freilich ohne weſentliche Verbeſſerungen ſeines Textes zu erfahren, noch drei weitere Auflagen (1721. 1792. 1838). Durch Fontana wurde es ins Italieniſche überſetzt (Lucca 1737 ff.). Eine deutſche Ausgabe in 8 Bdn 4° erſchien zu Leipzig 1753—56 unter dem Titel: P. Hippolyte Helyots ausführliche Geſchichte aller geiſtlichen und weltlichen Kloſter- und Ritterorden für beiderlei Geſchlecht (ſpäter nochmals zu Frankfurt a. M. 1830). Auch ſie leiſtet für die Beſeitigung der zahlreichen kritiſchen Mängel des Werks nichts, fügt aber doch nicht gerade neue Fehler und unzuverläſſige Angaben zu denen des Originals hinzu. Sie unterſcheidet ſich hierin vorteilhaft von manchen Nachahmungen und abkürzenden Reproduktionen, die dem Werke zu teil wurden, z. B. von der vierbändigen Histoire du clergé séculier et régulier, des congrégations des Chanoines et des Clercs et des Ordres religieux de l'un et de l'autre sexe, welche zu Amſterdam 1716 ff. erſchien und (trotz der Auszüge aus einigen anderen ordensgeſchichtlichen Werken [z. B. dem von Schoonebeck, Amſterdam 1695], die ſie in ihren Text mit aufnahm) hauptſächlich nur in ihren Abbildungen einigen Wert beſitzt. Etwas zuverläſſiger gearbeitet iſt das auf Grund des Helyotſchen Werks zuſammengeſtellte Ordenslexikon von M. L. Badiche: Dictionnaire des ordres religieux, ou hist. des ordres monastiques et militaires par le P. Helyot, mis en ordre alphabétique, welches in Mignes Sammlung theologiſcher Fach-Wörterbücher (Paris 1858, 4 Bde) erſchien. Mehr oder weniger abhängig von Helyots Darſtellung ſind auch noch ſolche neuere Handbücher wie die Henrion-Fehrſche Allgem. Geſch. der Mönchsorden (Tübingen 1845) oder wie Heimbuchers oben gen. Werk, das hauptſächlich nur im Punkte des Kongregationenweſens des 18. und 19. Jahrhunderts wichtige Ergänzungen zu H. bietet.

Zöckler.

Heman ſ. Muſik bei den Hebräern.

Hemerli, Felix, geſt. vor 1464. — Biographie: Balthaſar Reber, Felix Hemmerlin von Zürich, neu nach den Quellen bearbeitet, Zürich 1846. Ferner F. Fiala, in der Zeitſchrift „Urkundio, Beiträge zur vaterländiſchen Geſchichtsforſchung" Bd I p. 281—792 mit 38 urkundlichen Beilagen; derſ. im Anzeiger für ſchweiz. Geſch. 1876, VII S. 189 u. 237 f. und in der AdB; J. J. Vögeli, Zum Verſtändniß von Meiſter Hämmerlis Schriften (bis auf die Coſtnitzer Verſammlung 1414), Schulprogramm Zürich 1873; Alb. Schneider, Der Zürcher Canonicus und Cantor Magiſter Felix Hemmerli an der Univerſität Bologna, Zürich 1888.

Felix Hemerli (ſo, nicht Hemmerlin, ſchreibt er ſich, auch nicht Hämmerlin, obgleich er ſich Malleolus nennt; in ſeinem Siegel erſcheint die Form Hemmerli; daß in Erfurt 1413 die oberdeutſche Dialektform in Hemmerlin umgewandelt und letztere Form von den Humaniſten beibehalten wurde, kann nicht auffallen) bezeichnet ſelbſt in einer Handſchrift (Zürich, Kantonalbibl. c. 56) ſich im Anfang des Jahres 1452 als 63 Jahre alt, iſt alſo im Jahre 1388, wahrſcheinlich am Tage Felix und Regula, 11. September, zu Zürich geboren, wie er auch in ſeinem Registrum Querelae fol. 111 a, im Jahre 1454 ſeine aetas quasi ad annos LXXta prolata angiebt. Daſelbſt fol. 110 b nennt er ſich et ab antiquo et ab utroque parente civis Thuricensis, und es geht aus allem hervor, daß die Familie von alter Wohlhabenheit war. Schon am 18. Oktober 1406, alſo mit 18 Jahren, wurde er laut den Akten der Univerſität Erfurt daſelbſt immatrikuliert. Da er in ſeinem Dialogus de nobilitate cap. 15 fol. 56 a ſchreibt, daß er in Bologna den Anthonius de Butrio geſehen habe, dieſer aber am 4. Oktober 1408 geſtorben iſt, ſo muß Hemerli Erfurt ſchon vor dieſer Zeit wieder verlaſſen haben. In Bologna ſcheint

er bis 1412 geblieben zu sein. Anfangs dieses Jahres erscheint er wieder in Zürich, zum Kanonikus des Stiftes zu St. Felix und Regula (Großmünster) gewählt. Am 1. Mai 1413 wurde er laut der Matrikel von Erfurt zum zweitenmal an dieser Universität immatrikuliert, und zwar ohne daß er dadurch der Einkünfte des Kanonikates verlustig ging, denn der Bischof von Konstanz hatte 1368 dieselben den auf hohen Schulen studierenden Kanonikern vorbehalten. Daselbst erlangte er, wie er selbst erzählt (Passionale fol. 19), die Würde eines Baccalaureus an der Facultas juris canonici. Aber nach den Statuten dieser Fakultät war deren baccalariatus ziemlich anders als laut der Schilderung Savignys in Bologna; er bezeichnete einen Grad, der durch ein Examen verdient werden mußte, und begründete eine beschränkte venia legendi; Voraussetzung desselben war, daß der Kandidat decretales et nova jura (also wohl die Clementinae et Extravagantes) semel audiverit per quattuor complete. Die Würde muß Hemerli vor 1418 zu Teil geworden sein, in welchem Jahre er spätestens diese hohe Schule verlassen zu haben scheint; die mit dem J. 1418 beginnende Matrikel enthält die Ernennung nicht. Die freisinnige Richtung dieser im September 1379 gegründeten Universität, die nun in hoher Blüte stand, scheint für das spätere Denken Hemerlis bestimmend gewesen zu sein. Daß er am Konstanzer Konzil gegenwärtig gewesen sei, sagt er selbst (glosa quarund. bullar. fol. 14 b); es ist aber nicht zu sagen, wann. Wohl Ende 1421 wurde er Propst des St. Ursusstiftes zu Solothurn; im Juli 1422 „begann er daselbst seine Wirksamkeit mit der notwendigen Reform im Innern des Stiftes" (Fiala). Im Herbst 1423 aber trat er zum Abschluß seiner Studien wieder in die Universität Bologna ein, und sein dortiger Aufenthalt ist ihm zeitlebens in liebster Erinnerung geblieben. Er muß von da auch nach Neapel gereist sein, denn er erzählt, daß er die Schweißgrotte des Virgil gesehen habe (Dial. de nobil. fol. 9 a). Seine Schilderung Roms dagegen braucht nicht auf eigener Anschauung zu beruhen, denn sie stimmt wörtlich mit den Mirabilia Urbis Romae überein. In Bologna traf Hemerli nicht mehr auf die bedeutendsten Postglossatoren, sondern nur noch auf ihre Ausläufer; er schloß sich vorzugsweise an den doctor decretorum Joannes Andreas de Calderinis an, verkehrte daneben aber auch mit den angesehenen Kanonisten Petrus Aristotiles, Salicetus, Antonius de Albergatis, Lamola, die sämtlich in seinem Doktordiplom erscheinen. Er giebt interessante Nachrichten über früher verstorbene Kanonisten und nennt (tract. de empt. et vend. fol. cc. 1 b) Sanctus Thomas de Aquino qui inter theologos non minoris est precii (sic) quam Innocentius aut Hostiensis; er citiert ihn auch am meisten von allen Schriftstellern. Indessen beweisen seine Schriften auch Vertrautheit mit dem corpus juris civilis und seiner Glosse. Griechische Texte hat er dabei nicht gekannt, obgleich ihm die griechische und nach einer Handschrift vom Jahre 1431 auch die hebräische Sprache nicht fremd war. Große Belesenheit in civilistischer und kanonistischer Litteratur zeigen seine in scholastischer Manier gehäuften Citate; aber diese Citate verraten die scholastische Schule auch insofern, als sie oft für etwas angerufen sind, wofür sie dem Sinne nach ganz und gar nicht passen.

Am 7. September 1424 wurde Hemerli Licentiatus (Staatsarchiv Bologna I. I secr. jur. Pont. c. 59), vier Tage später doctor juris canonici. Das Doktordiplom — das älteste noch im Original erhaltene — befindet sich in der Sammlung des schweizerischen Landesmuseums in Zürich und ist von Schneider in der oben angeführten Schrift herausgegeben worden. Es hat übrigens Hemerli selbst insofern zur Verbreitung des Formulars beigetragen, als er einem seiner Feinde ein Doktordiplom ausstellte genau nach seinem eigenen, nur unter Ersetzung der Worte sapientia, juris consulti, u. s. w. durch stultitia, fatui, folli u. dgl.

Schon am 1. Dezember 1424 hielt er wieder seine erste Kapitelsversammlung in Solothurn, und am 20. Juni 1426 vollendete er daselbst den Statutenentwurf für das Kapitel (Fiala p. 325); 1427 war er in Zürich, und da blieb er nun bis zu seiner Gefangennehmung. Er war ein sehr streitbarer Mann, der mit dem größten persönlichen Mute gegen Unwissenheit und Denkfaulheit wie gegen die in einem großen Teile des Klerus eingerissene Sittenlosigkeit zu Felde zog, und dabei auch die höchsten Würdenträger der Kirche nicht verschonte. In seinen Schriften regt der freie kritische Geist des sechszehnten Jahrhunderts wie noch im Traum seine Schwingen; aber noch zeigt sich darin kein Verständnis für die erwachende Volkskraft, und in Bewunderung der Sterne des Adels versunken, strauchelt Hemerli über den vom Boden sich erhebenden Bauer der Eidgenossenschaft. Auch auf geistlichem Gebiete richten sich seine Angriffe keineswegs gegen die hergebrachten Lehren und Anschauungen, vielmehr folgt er hier wie in politischen Dingen ohne Prüfung den überlieferten Dogmen; er teilt den kindlichen Glauben seiner

Zeit eben so gut wie den kindischen Aberglauben. Er betont auf der einen Seite die große Bedeutung des Jubeljahres 1450 und den Reliquienkultus; er erzählt aber auch auf der andern Seite mit der gläubigsten Naivität, wie der Bischof von Lausanne und und der Domvikar von Chur den Maikäfern nach den Vorschriften des corpus juris canonici wegen Schädigung der Christenheit den Prozeß machen und sie verdammen, nicht ohne ihnen einen tüchtigen Advokaten zur Verteidigung an die Seite gestellt und sie zur Besserung ermahnt zu haben, und giebt auch Wegleitung über die Beschwörung des Wetters. Aber er schreibt doch auch eine Abhandlung für Gestattung notwendiger Sonntagsarbeit; er schreibt gegen die Einführung neuer Kulte, und empfiehlt, lieber die bisherigen besser und gewissenhafter zu besorgen; er begrüßt das Streben des Basler Konzils, die Kirchenfeste zu beschränken, und, in der Schrift de libertate ecclesiastica, dessen Tendenz, die Ehelosigkeit der Geistlichen aufzuheben. Ja selbst bei ihm, dessen Nobilis den Adel so eifrig verficht, der ja von den Römern abstamme, fehlt nicht die trockene Entgegnung des Bauers: verus nobilis non nascitur sed fit. Hauptsächlich aber sind es die Mißbräuche, gegen welche er schonungslos seine Feder führt. Seine ersten Schriften vom Jahre 1438 sind gegen die Lolharden und Begutten gerichtet, jene nicht geistlichen äußerlich frommen Müßiggänger, welche bei gesundem Leibe das Land bettelnd durchziehen; und es ficht ihn nicht an, daß sie in einer päpstlichen Bulle empfohlen worden sind. Die erste dieser Schriften, „contra validos mendicantes", hat seinen Ruhm begründet und ist nachher von Niklaus von Wyle unter dem Titel, „Von den vermögenden Bettlern", deutsch herausgegeben worden. Auch den Bettelmönchen ist er nicht grün, weil sie meist in beschränkter Unwissenheit schlechten Päpsten wie einem Johann XXIII. oder Eugen IV., denen beiden er Morde vorzuwerfen sich nicht scheut, zur Stütze gegen die Konzilien dienten.

Wie aber Hemerli die hohe und höchste Geistlichkeit nicht schonte, so schonte er auch seine eigenen Kollegen am Chorherrenstift zu Zürich nicht, bis endlich die rohe Gewalt ihn übermannte, und ihm nur noch übrig blieb, diese seine iniquos judices in seinem Passionale vor das Gericht der Welt zu ziehen, oder einen Dialogus de consolatione inique suppressorum zwischen der Pacientia und dem Doctor Anxiatus, der schließlich zum Consolatus wird, zu schreiben.

Sein Hauptwerk ist sein großer politischer Dialogus de nobilitate. Er bekämpft in diesem dem deutschen Kaiser Friedrich III. gewidmeten Buche die damaligen Feinde seiner Vaterstadt, die Schwyzer, mit Leidenschaft und sagt ihnen gewiß weit über die Wahrheit hinaus alles mögliche Böse nach. Über seine Bedeutung auf kirchlichem Gebiete urteilt Fiala (p. 625): „Die innige Frömmigkeit, Askese und Innerlichkeit eines Gerhard Groot und eines Florentius waren seinem nach außen gerichteten Geiste fremd. Dazu sind seine Schriften zu sehr Gelegenheitsschriften und beschränken sich auf einen zu engen Gesichtskreis; der Mangel an tiefer, einheitlicher Grundsätzlichkeit und das Haschen nach dem Äußerlichen, nach grellen Übelständen und skandalösen Geschichten bedingen ein unsicheres Schwanken, eine Inkonsequenz, die bald leidenschaftlich angreift, bald Zugeständnisse macht. So verhallten seine Warnungen nutzlos und blieben ohne Einfluß auf eine eigentliche Reform. Nur in den 70 Jahren bis zur Reformation genossen sie bei den Anhängern der Basler Grundsätze, bei den eifrigen Moralisten und mißstimmten Gelehrten eine gewisse Gunst." Was die Form seiner Schriften betrifft, so handhabt er den Dialog vortrefflich; er liebt es auch, kurze schlagende Sentenzen einzustreuen. Aber in seinen Traktaten macht sich die scholastische Schulmethode mit ihren Thesen und Antithesen, ihren casus und exempla oft in kleinlichem Formalismus, in endlosen Pleonasmen und Wortstreit geltend. Insbesondere sind es seine ohne die Möglichkeit eines gelehrten Apparates in der Gefangenschaft geschriebenen Schriften, welche diese scholastische Schule zeigen.

1428 wurde er zum Kantor (rex chori sagte er im Passion. fol. 28) des Stiftes in Zürich gewählt. Er freute sich, daselbst der Nachfolger des 1281 verstorbenen Konrad von Mure zu sein, den er hoch verehrte, und dessen fabularius er herausgab. Er nahm auch dieses Amt ernst und hob den Gesang des Stiftes trotz mancher Intriguen des Propstes Nithart; die Musikinstrumente, welche er hinterließ, zeugen von seiner Freude an der Kunst. Seit 1429 erscheint er auch als Kanonikus von St. Moritz in Zofingen. Der Markgraf von Baden, der Markgraf Wilhelm von Hochberg und sein Bruder Otto ernannten ihn zu ihrem Rat. Am 20. Juli 1440 leitete er den feierlichen Einzug des neugewählten Papstes Felix V. in Solothurn, am 4. Oktober 1442 den Friedrichs III. (Fiala p. 78).

Er rühmt ſich ſeiner Bibliothek von über 500 Bänden, die kaum von der eines anderen Geiſtlichen der Diöceſe Konſtanz übertroffen werde. Dieſe ſetzte ihn auch in den Stand, ein großes utriusque juris repertorium zu ſchreiben, welches uns indeſſen nicht erhalten geblieben iſt. Juriſtiſchen Inhalts iſt ſein Traktat über die Giſelſchaft und ſein tractatus de matrimonio ſowie ſeine Schrift de emptione et venditione unius pro viginti. Sein Buch über den Adel enthält lehenrechtliche und kriegsrechtliche Erörterungen. In ſeinem processus judiciarius ſchildert er anſchaulich und anziehend einen im Himmel geführten Prozeß gegen die Schwyzer nach den Formen des kanoniſchen Prozeſſes, wie ſie in der Litteratur der pauperes gelehrt wurden.

Die Zwiſtigkeiten zwiſchen Hemerli und ſeinen Kollegen am Chorherrenſtift hatten viel Ärgernis und manche ſei es verdiente oder unverdiente Cenſur, wie Ausſchluß von Verſammlungen des Kapitels, zeitweiſen Entzug des Einkommens, zur Folge. Sogar ein Anſchlag gegen ſein Leben, dem er nach ſeiner Mitteilung nur dank der Schnelligkeit ſeines Pferdes entging, wurde von ihm ſeinen Amtsbrüdern zugeſchrieben. Nachdem Zürich mit den Eidgenoſſen Frieden geſchloſſen hatte, lud die Stadt ſie zu der Mitte Februar 1454 in Zürich zu feiernden Faſtnacht ein, und eine Anzahl derſelben erſchien auch an dem Feſte. Dieſe aber hatten den alten Schimpf nicht vergeſſen. Wahrſcheinlich auf Anſtiften des einſt ebenfalls von Hemerli gereizten Konſtanzer Domvikars Gundolfinger ſtahlen ſie ſich Mittwoch den 18. Febr. von dem Feſtjubel weg, überfielen den Chorherrn in ſeinem mitten in der Stadt gelegenen Hauſe zum grünen Schloß, banden ihn auf ſein Pferd und übergaben ihn dem Domvikar, der ihn gefangen nach Konſtanz führte und ihn dann anfänglich im Schloß Gottlieben, wo einſt auch Johannes Huß geſchmachtet hatte, dann in Mersburg in ſtrengſter Haft hielt. Nachher lieferte er ihn den Luzernern aus. Dieſe ſperrten ihn erſt in einen Thurm, übergaben ihn dann aber dem dortigen Kloſter der Franziskaner zur Verwahrung. Obgleich er ſ. Z. auch gegen ihren Orden als einen Beſchützer der Begharden geſchrieben hatte, ſcheint er doch, wie Fiala ausführt, von ihnen in milder Haft gehalten worden zu ſein, hat er ja doch auch bei ihnen unter Benützung ihrer kleinen Bibliothek noch verſchiedene Schriften geſchrieben. Sein letztes bekanntes Werk iſt ein Dialogus de religiosis proprietariis. Fiala vermutet, daß er noch unter fremdem Namen im Wallis Meſſe geleſen habe, aber das iſt kaum wahrſcheinlich. Niklaus v. Wyle ſpricht im Jahre 1464 von Hemerli als von einem Toten, und zwar nicht erſt kürzlich Verſtorbenen.

Von ſeinen Schriften ſind die meiſten von Sebaſtian Brand 1497 zum erſtenmal herausgegeben worden in einem Folioband von 177 Blättern, und wohl gleichzeitig das Buch de nobilitate in einer undatierten Ausgabe; bald folgte eine zweite Auflage ſeiner kleineren Schriften. Das tridentiniſche Konzil hat alle dieſe Schriften auf den Index geſetzt. Nur in einer, auf der Zürcher Bibliothek der Kantonallehranſtalten vorhandenen Handſchrift iſt ſeine 1452 geſchriebene Leidensgeſchichte, Passionale, auf uns gekommen, und ebenſo ſeine in der Gefangenſchaft geſchriebenen Werke, unter denen ſein Klageregiſter, Registrum querele, hervorzuheben iſt, eine Beteuerung ſeiner Schuldloſigkeit, heftige Anklage gegen Gundolfinger, und Ergebung in Gottes Gnade. Die Handſchrift des Passionale iſt im Jahre 1502 vom Kaplan Peter Numagen in Trier geſchrieben, die des registrum querele 1471 von einem (unbekannten) Dekan Hermann von Zurzach.

Schneider.

Hemmingſen, Niels (Nicolaus Hemmingii), geſt. 1600. — E. Pontoppidan, Annales ecclesiae Danicae, Kopenh. 1747, III; L. N. Helveg, Dan danske Kirkes Historie efter Reformationen, 2 Aufl. Kopenh. 1857, I, 157 ff.; H. Roerdam, Kjöbenhavns Universitets Historie fra 1537—1621, Kopenh. 1869 ff., II, 425 ff.; Dansk biografisk Lexikon VII, 324 ff.; J. H. Paulli, Niels Hemmingſens Paſtoraltheologie, Kopenh. 1851. Ein Teil ſeiner Schriften geſammelt herausgegeben v. S. Goulart (Opuscula theologica. Genevae 1586). Briefe und anderes von ſeiner Hand ſind abgedruckt in Kirkehistoriske Samlinger, 2. Reihe III u. IV. Eine ausführliche befriedigende monographiſche Darſtellung ſeines Lebens und ſeiner Theologie fehlt noch.

Niels Hemmingſen wurde am 4. Juni (oder 22. Mai) 1513 in Errindlev auf der däniſchen Inſel Laaland geboren. Sein Vater, ein Bauer, ſtarb früh, aber ſeine Mutter erreichte ein hohes Alter und erlebte es noch, ihren Sohn von allen geehrt zu ſehen. Nachdem er den Unterricht verſchiedener Schulen auf Laaland und Falſter genoſſen hatte (Nyſtad, Nakſkov und Nyköbing), kam er nach Seeland, wo er zuerſt die Schulen in Näſtved und Slagelſe, dann diejenige in Roskilde beſuchte, deren Rektor, Niels Black, ein tüchtiger Humaniſt war. Um Griechiſch zu lernen, ging er hierauf nach Lund und 24 Jahre

alt reiſte er nach Wittenberg, wo er 1537 immatrikuliert wurde. Da ihm auf der Hinreiſe die wenigen Thaler, die er beſaß, geraubt worden waren, mußte er einen großen Teil der Koſten ſeines Aufenthalts durch Unterrichten reicherer Studenten ſich verdienen; doch bezog er auch aus der Heimat einige Unterſtützungen, namentlich von einigen Mitgliedern der adeligen Familie Urne.

Nachdem er ſich die Magiſterwürde erworben, kehrte er 1542 nach Dänemark zurück. Hier wurde er zunächſt Lehrer der Töchter eines Adeligen, dann nach kurzer Thätigkeit als Privatdozent an der Kopenhagener Univerſität 1543 Lehrer im Griechiſchen an derſelben. 1545 ward ihm die Profeſſur der Dialektik übertragen, und ungefähr gleichzeitig übernahm er einſtweilen die Vorleſungen über Hebräiſch.

In Wittenberg hatte H. ſich namentlich Melanchthon angeſchloſſen. Teils war es die gemeinſame Liebe zu den alten Sprachen, teils eine geiſtige Verwandtſchaft, welche das Band der Freundſchaft knüpfte zwiſchen dem ſtillen jungen Dänen und dem gefeierten praeceptor Germaniae, den H. bis an ſein Ende ſeinen Lehrer vor allen andern Lehrern genannt hat. In der Schule Melanchthons fand er auch Nahrung für ſein theologiſches Intereſſe. Gleich nach ſeiner Rückkehr aus Wittenberg begann er die altteſtamentlichen Pſalmen mit einigen älteren Akademikern durchzunehmen, und nach und nach gewann der Theologe in ihm die Überhand über den Humaniſten. 1547—48 übernahm er neben ſeiner Profeſſur einſtweilen das Amt eines Geiſtlichen an einer Kirche der Hauptſtadt, und nachdem er ſich 1553 die Würde eines Baccalaureus der Theologie erworben, wurde er ſchließlich Profeſſor der Theologie. Man hatte erſt gezögert, ihm den Lehrſtuhl, für den er in vielen Beziehungen der gegebene Mann zu ſein ſchien, zu geben, ſei es, weil der König eine Zeit lang einen der berühmten Theologen Deutſchlands zur Übernahme desſelben zu bewegen hoffte, ſei es weil H.s häusliches Unglück ſeiner Wahl im Wege ſtand. Er war nämlich gezwungen worden, ſich von ſeiner Frau zu ſcheiden, die ihm untreu geworden war und Trauer und Schande über ſein Haus gebracht hatte.

Als theologiſcher Profeſſor war H. auf ſeinen rechten Platz gekommen und wirkte als ſolcher unermüdlich durch Schrift und Wort. 1555 gab er ſeine im Auslande wie daheim ſehr geſchätzte „Methodenlehre“ heraus (De methodis libri II, gedruckt in Roſtock, abgedruckt in Opusc. theol. 1 ss.), deren zweites Buch eine Hermeneutik und geiſtliche Rhetorik iſt. 1557 erſchien ſein Enchiridion theologicum (abgedruckt in Opusc. theol. 319—502), ein Handbuch der Dogmatik und Ethik, das als Lehrbuch vielfach im Auslande Verwendung fand. Als Dogmatiker war H. ein entſchiedener Melanchthonianer, und er ſieht ſein eigenes Buch nur als ein Hilfsmittel zum tieferen Verſtändnis von Melanchthons opus sacrosanctum an. Dieſes ſein Enchiridion hat 4 Hauptteile: Der erſte handelt in 15 Kapiteln vom Bund der Gnade und dem geiſtigen Reiche Chriſti (Deus, creatio, providentia, homo, justitia originalis, liberum arbitrium, contingentia, peccatum, poena peccati, verbum accusans, evangelium, poenitentia, justificatio, ordo reparationis, regnum Christi); der zweite ſchreibt in 9 Kapiteln communem formandae vitae regulam vor (doctrina vitae communis filiorum Dei, worunter die zehn Gebote, legitima spiritualis cultus Dei ratio, generalis doctrina bonorum operum, opera caritatis, vocatio cujusque, votum, conscientia, vetus homo et novus homo, littera et spiritus); der dritte enthält in 18 Kapiteln regimen ecclesiasticum (praedestinatio, ecclesia, symbolum et tessera ecclesiae, eine dogmatiſche Entwickelung der 3 Glaubensartikel, oratio, u. a. eine Erklärung des Vaterunſers enthaltend, doctrina ecclesiae, die Lehre von Schrift und Tradition, sacramentum, baptismus, coena Domini, testamentum, das A und NT, ordo ecclesiasticus, potestas ecclesiastica, auctoritas ecclesiastica, satisfactio, — welche von drei Geſichtspunkten aus behandelt wird: civilis, divina, ecclesiastica — libertas christiana, ceremoniae, adiaphora, scandalum, crux); der vierte handelt in 12 Kapiteln von vita politica et oeconomica (magistratus, leges, judicia, vindicta, zelus, contractus et de usura, dominium et servitus, oeconomia, conjugium, patrium imperium, usus divitiarum, perfectio Christiana, welche nach ſeiner Darſtellung est in affectu potius quam in effectu, in imputatione perfectionis potius quam in perfectione iustitiae).

Es ſind namentlich die ethiſchen Partien ſeines Syſtems, welche die größte Bedeutung haben. Jedoch noch bedeutender als dieſer Anlauf zu einer chriſtlichen Ethik war die kleine Schrift: De lege naturae apodictica methodus (abgedruckt in Opusc. theol. 265 ss.), welche 1562 in Wittenberg erſchien und dem däniſchen Adeligen Erik Krabbe gewidmet war. Sie giebt eine deutliche Vorſtellung von dem Standpunkt, auf dem ſich

das Naturrecht zur Zeit der Reformation befand (vgl. Kaltenborn, Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des jus naturae et gentium, Leipzig 1848, S. 237 ff.) und zeugt zugleich von der bleibenden Ergebenheit H.s zu Melanchthon (cujus sanctissimi viri decus, nec viperina multorum ingratitudo, nec occultae malevolorum insidiae, nec apertae adversariorum calumniae obscurabunt unquam). Im vorhergehenden Jahre hatte H. eine lateiniſche „Evangelienpoſtille“ (eigentlich eine Sammlung von ausführlichen Predigtdispoſitionen abgedruckt, in Opusc. Theol. 1338 ss.) herausgegeben, welche eine große Verbreitung gewann und ins Däniſche, Deutſche und Engliſche überſetzt wurde; im ſelben Jahre erſchien ſein Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus (abgedruckt in Opusc. theol. 90 ss.), eine in vielen Beziehungen vortreffliche evang. Paſtoraltheologie, von der ſich kaum mit Recht behaupten läßt, daß ſie dem „Pastorale“ des Sarcerius nachſtehe (ſo Th. Harnack, Prakt. Theol. I, 35). Vor und nach dieſen Arbeiten hatte H. noch Zeit, eine Reihe kleinerer dogmatiſcher, ethiſcher und exegetiſcher Schriften herauszugeben (ſiehe Roerdam S. 448 f., wo ein Verzeichnis ſeiner Schriften ſich befindet), darunter Kommentare und Annotationes zu einem großen Teil des NTs, zu den altteſtamentlichen Pſalmen und der Weisheit Salomonis (eine Ausgabe ſeiner ſämtlichen Kommentare zu den Briefen des NTs erſchien in Leipzig 1572 und wurde ſpäter mehrfach nachgedruckt).

Ein ireniſcher Melanchthonianer wie H. konnte jedoch nicht ein langes Leben beſchließen, ohne in die dogmatiſchen Kämpfe ſeiner Zeit mit hineingezogen und Zielſcheibe für die Angriffe der orthodoxen Theologen geworden zu ſein. Als die brandenden Wogen des kryptocalviniſchen Streites Dänemark erreichten, erhielt H. den Auftrag, im Namen der Univerſität in einer „Tafel von dem Abendmahl des Herrn“ die lutheriſche Abendmahlsauffaſſung zu verteidigen und die von ihr abweichenden zurückweiſen. Nach Abfaſſung dieſer Tafel wurde er am 27. September 1557 in Gegenwart des Königs und des Kurfürſten Auguſt von Sachſen feierlich zum Doktor der Theologie kreiert; in den folgenden 15 Jahren nahm er an der Univerſität den erſten Platz ein und war der einflußreichſte Theologe Dänemarks. 1569 wurde es ihm übertragen, die 25 „Religionsartikel“ abzufaſſen, zu denen ſich alle Fremden, die in Dänemark ſich aufhalten wollten, öffentlich zu bekennen hatten (abgedruckt bei H. Roerdam, Danske Kirkelove, Kopenh. 1886, II, 126 ff.). 1570 gab er als eine Art von Bekenntnis der Lehre, die er während 30 Jahre in Kirche und Schule gepflogen „Livsens Vej“ (der Weg des Lebens) heraus, eine chriſtliche Unterweiſung darüber, was derjenige wiſſen, glauben und thun ſolle, der zum ewigen Leben eingehen wolle (ins Lateiniſche überſetzt von A. S. Vedel, Lipsiae 1574, abgedruckt in Opusc. theol. 503 ss.). 1572 wurde er zum Vizekanzler der Univerſität ernannt.

Als er aber auf dem Gipfel ſeines Anſehens und ſeines Einfluſſes ſtand, da zog ein Unwetter gegen ihn auf. 1571 hatte er in der Schrift: Demonstratio indubitatae veritatis de Domino Jesu, vero deo et vero homine (abgedruckt in Opusc. theol. 587 ss.) über die Ubiquitätslehre als der Schrift widerſprechend den Stab gebrochen (l. c. S. 629 ss); und einigen deutſchen Kryptocalviniſten gegenüber, die ſich in Dänemark 1572 aufhielten, hatte er aus ſeiner Abweichung von gewiſſen Punkten in der orthodoxen lutheriſchen Dogmatik kein Hehl gemacht. Sein Kryptocalvinismus trat aber unverſchleiert hervor in einer neuen großen ſyſtematiſchen Arbeit, Syntagma institutionum Christianarum (abgedruckt in Opusc. theol. 617 ss.), welche 1574 erſchien (l. c. S. 807). Nach dem Erſcheinen derſelben gebot König Frederik II. dem berühmten Univerſitätslehrer, ſich in Zukunft aller Disputationen über das Abendmahl zu enthalten. Als aber die ſächſiſchen Kryptocalviniſten ſich auf H. beriefen, klagte ihn Kurfürſt Auguſt bei ſeinem Schwager an und ſtellte dieſem vor, daß ein Mann wie H. in einem lutheriſchen Lande nicht Lehrer der akademiſche Jugend ſein dürfte. Auch die Kurfürſtin beſtürmte brieflich ihren Bruder, worauf hin dieſer ſich zum Eingreifen entſchloß. Am 15. Juni 1575 wurden alle Profeſſoren aufs Schloß beſchieden, wo der Reichshofmeiſter Peter Oxe im Namen des Königs von H. verlangte, daß er ſeine kryptocalviniſchen Auffaſſungen über das Abendmahl widerrufe. H. zeigte zu einem ſolchen Widerruf gar keine Neigung, und die Sache zog ſich in die Länge. Als aber der Kurfurſt nicht nachließ, darauf zu dringen, mußte ſich der berühmte Lehrer ſchließlich fügen; unter dem Druck ſeiner Kollegen an der Univerſität und des Biſchofs von Seeland, Poul Madſen, unterſchrieb er am 6. April 1576 einen Widerruf. Hierdurch waren die Sachſen jedoch nicht zufriedengeſtellt; H. war ja noch immer ein Lehrer der Jugend. Bei Frederik II. liefen neue Verdächtigungen und Anklagen ein, und ſchließlich wußte der König keinen andern Ausweg, als plötzlich H. von der Hochſchule,

deren höchſte Zierde er war, zu entfernen. Am 29. Juli 1579 wurde H. ſeines Profeſſorenamts entſetzt und ihm gleichzeitig empfohlen, unverzüglich die Hauptſtadt zu verlaſſen und nach Roskilde zu reiſen, wo er ſeit 1557 eine Präbende gehabt hatte.

Im Roskilde verlebte H. ſeine letzten 20 Jahre als Senior des Kapitels und Schirmherr der Domkirche, mit gelehrten Studien und praktiſcher Thätigkeit beſchäftigt. Er litt in ökonomiſcher Beziehung keine Not und war geachtet und geehrt wie ehedem. Jede Weihnacht ſandten die Profeſſoren Kopenhagens ihrem alten Kollegen ein beſtimmtes Maß Wein als Weihnachtsgeſchenk, und als König Jakob VI. von Schottland Dänemark beſuchte, mußte er nach Roskilde, um mit dem praeceptor Daniae ein theologiſches Geſpräch zu halten. So lange Frederik II. lebte, hielt H. es für das Klügſte, ſeine neuen Schriften in ſeinem Bücherſchrein ruhen zu laſſen. Als aber ſein Schüler, Niels Kaas, während der Minderjährigkeit Chriſtians IV. als Kanzler an der Spitze der Regierung ſtand, wagte H. ſich wieder als Schriftſteller hervor, unter anderem mit einem großen Kommentar zum Johannesevangelium (in zwei Foliobänden, Baſel 1590—91), mit einem Tractatus de gratia universali (Hafniae 1591), welcher zeigte, daß er in der Prädeſtinationslehre kein Schüler Calvins war. Ganz unangefochten blieb er doch auch jetzt nicht. Im Februar 1599 mußte der 86jährige Greis wieder auf dem Schloſſe in Kopenhagen erſcheinen, um einige eigenhändig geſchriebene „Fragen und Antworten über das Sakrament des Altars" zu überreichen, welche bewieſen, daß er noch immer in der Abendmahlslehre Calvin näher ſtand als Luther.

Man ließ ihn indeſſen in Frieden nach Roskilde zurückkehren, wo er am 23. Mai 1600 ſtarb. An ſeinem Grabe ſagte der Biſchof von Seeland, P. J. Vinſtrup: „dieſer Mann iſt in Wahrheit ein Licht für Dänemark geweſen, ein ſehr nützliches Werkzeug für die Gemeinde Gottes, ein Zierat und ein ausgezeichneter Schmuck für die Schulen." Viele der hervorragenden kirchlichen Perſönlichkeiten Dänemarks im letzten Menſchenalter des 16. Jahrhunderts waren in größerem oder geringeren Grade H.s Schüler; aber Hans Poulſen Reſen, welcher 1597 Profeſſor der Theologie wurde, führte einen anhaltenden Kampf gegen den Kryptocalvinismus, und als er 1615 den Biſchofsſtuhl Seelands beſtieg, hatte die lutheriſche Orthodoxie in der däniſchen Staatskirche den entſchiedenen Sieg in Händen.

Fr. Nielſen.

Henderſon, Alexander, geſt. 1646. — Litteratur über ihn: Stevenson, Hist. of Church of Scotl., 1753—57; Row, Hist. of the Kirk (Wodrow Soc.), 1842; Wodrow, Select Biographies, 1845—46; Burnet, Hist. of his own time, 1823; derſ., Memoirs of the Dukes of Hamilton, 1677; Laing, Hist. of Scotland, Bd I und II; Clarendon, Hist. of the Rebellion, 1720; Neal, Hist. of Puritans, 1822, Bd III, S. 216 ff.; Bd V, App. 10; Colliers, Eccl. Hist. of Scotl., 1861, Bd II und III; Hew Scottl, Fasti Eccl. Scoticanae; Acts of the Gen. Assembly of the Ch. of Scot. 1843; Mitchell and Struthers, Minutes of Westm. Assembly, 1874; Grant, Story of the Univ. of Edinburgh, 1884; Brown, Life of J. Knox, 1896; Aiton, Life and Times of A. H., 1836; Life of A. H. in Dr. M'Crie's Miscell. Writings, 1846; M'Crie, Sketches of Scott. Church History, (4. Aufl.) 1841; R. Baillie, Letters and Journals, Bd II, 1832; Burton, Hist. of Scotl., Bd II, 1867; Masson, John Milton, 1872, Bd II und III; Ranke, Sämtl. Werke, Bd XII (Engl. Geſch. Bd III) und Dict. of Nat. Biogr. Bd XXV.

H., ſchottiſcher Reformationstheolog und Führer ſeines Volks in dem großen Kirchenkampfe gegen England, war geboren im Jahre 1583 (?) in Criech, Fiveſhire, ſtudierte ſeit 1599 in St. Salvators Coll., St. Andrews und lehrte ſeit 1610 an der Univerſität Rhetorik und Philoſophie. In ſtaatskirchlichen Überlieferungen aufgewachſen und als Anhänger des damals viel umſtrittenen biſchöflichen Kirchenideals bekannt, wurde er 1612 vom Erzbiſchof Gladſtane der presbyterianiſchen Gemeinde von Leuchars als Pfarrer aufgezwungen. Der Einführung des „Bekehrungspaſtors" ſetzte das Dorf die Gewalt entgegen. Es folgten jahrelange, erbitterte Reibungen, in deren Verlauf H. mit den biſchöflichen Anſchauungen über Kultus, Verfaſſung und Regiment der Kirche zu Gunſten der presbyterianiſchen brach. Aus dem ſchottiſchen Laudianer wurde ein überzeugter Presbyterianer, der, nach einem Jahrzehnt der Stille und theologiſchen Vertiefung, die kirchlichen Forderungen ſeines Volks mit Nachdruck, Schärfe und wachſendem Erfolge in dem eben beginnenden Kampfe gegen die auch nach Schottland verpflanzten kirchlichen Beſtrebungen Karls I. vertrat.

Dieſer Streit zwiſchen dem engliſchen König und den ſchottiſchen Presbyterianern, religiös ein Kampf des radikalen Proteſtantismus mit dem biſchöflichen Hochkirchentum, politiſch des parlamentariſchen Selbſtbewußtſeins gegen königlichen Machtwillen, führte H. als einen der leitenden Männer in die Reihen der antibiſchöflichen Partei in Schottland.

Hier hatte ſich ſeit 50 Jahren die kirchliche Reform faſt ohne Beteiligung der Staatsgewalt vollzogen. Knox und Melville, von der Maſſe des Volks gedeckt, hatten ſie durchgeſetzt gegen die katholiſche Königin. Jakob I. aber, der in der Vereinigung Englands und Schottlands die Hauptaufgabe ſeines Lebens erblickte, erſtrebte die kirchliche Einigung als das geeignetſte Mittel auch der ſtaatlichen Verbindung. Aber er ließ in ſeiner Rechnung einen wichtigen Faktor außer Anſatz: den zähen, am liebgewonnenen Beſitze feſthaltenden Sinn und die religiöſe Kraft der Schotten. Derſelbe Vorgang, der ſich in Hendersons Gemeinde vollzog, wo der einzelne Mann dem entſchiedeneren Gemeindewillen weichen mußte, wiederholte ſich in der allgemeinen kirchlichen Bewegung der Nation. Mit anderen erhob H. (1618) gegen die „Fünf Artikel" von Perth, die der Primas Spottiswood, den perſönlichen Neigungen ſeines Königs in dieſer Beziehung dienend, den Schotten aufgezwungen hatte, Widerſpruch. Dieſe Artikel rührten zwar noch nicht an die legislative Gewalt der ſchottiſchen Generalverſammlung, aber durch den von ihnen vertretenen Gedanken, daß man dem Könige in allen Dingen, welche dem Glauben nicht widerſprächen, zu Willen ſein müſſe, wirkten ſie doch mittelbar auf die Regungen des freiheitlich gerichteten Volkswillens.

Karl I. gelang es zwar in ſeinen erſten Regierungsjahren, die Ordnung der Dinge in Schottland aufrecht zu erhalten. Erſt als ſich in England die engere Verbindung zwiſchen kirchlicher und politiſcher Gewalt vollzog und der König, durch ſeine ſpaniſchen, franzöſiſchen und deutſchen Verwickelungen nicht mehr gehemmt, das engliſche Syſtem mit Hilfe Lauds nach Schottland zu verpflanzen ſuchte, wurde der verborgen gehaltene religiöſe und in natürlicher Folge der nationale Unwille zu heller Flamme angefacht. Hier nun trat H. thatkräftig in die Bewegung ein. Als Laud 1633 in Karls Begleitung nach Edinburg kam und ganz offen den anglikaniſchen Kultus den Schotten aufzwingen wollte, gelang ihm dies nur in der Hofkapelle. Alle ferneren Verſuche von ſeiten des Königs wurden abgewieſen, die Unverbindlichkeit der Artikel von Perth ihm entgegengehalten und die alte Kirchenverfaſſung aus den Jahren 1592 und 1597, die gegen jeden Eingriff der Krone ſicher ſtellte, zurückgefordert. Aber der König, von dem drängenden Laud beraten und durch die politiſchen Nöte der 40 er Jahre noch nicht bedrängt, beachtete den Widerſtand nicht. Im Mai 1635 nahm er einen von Jakob I. vorbereiteten Plan auf, durch eine Reihe von kirchlichen Geſetzen die biſchöfliche Gewalt in der Kirche Schottlands zu befeſtigen und ſo eine engere Vereinigung der beiden Länder zu ſchaffen. Im Juli 1637 ſollte die neue Liturgie, die, wie angenommen wurde, die freieren ſchottiſchen Kirchenformen, insbeſondere die alte Form des Gebets, durch Laudſche Ceremonien erſetzen ſollte, in St. Giles', der Hauptkirche Edinburgs, eingeführt werden. War ſie in der Hauptſtadt durchgeſetzt, ſo hofften die Biſchöfe, das Land werde bald nachfolgen. Aber die tiefe Erbitterung, die aus allen Kreiſen der ſchottiſchen Patrioten dumpf empormurrte, brach am 23. Juli, dem für die Einführung beſtimmten Tage, in offene Empörung gegen König und Biſchof aus. Die Andacht wurde auf gewaltſame Weiſe (Jeanie Geddes) unterbrochen, und ſo drohend erhob ſich der allgemeine Unwille, daß kein königliches Gericht die thatſächlichen Ungeſetzlichkeiten zu beſtrafen wagte. Der Gehorſam gegen das Geſetz, auf dem gerade im britiſchen Reiche die allgemeine Wohlfahrt beruhte, war durchbrochen. Vor der allgemeinen Geiſterbewegung war die Autorität, zagend und unſchlüſſig, zurückgewichen: ein verhängnisvoller Schritt, der zu allen Zeiten den Widerſtand ermutigt.

Unter den 100 Geiſtlichen, die 1637 in Edinburg zuſammenkamen zu freier Ausſprache über die alle Gemüter tief bewegende Angelegenheit, befand ſich auch Henderſon, der jetzt zum erſtenmale in einer öffentlichen Angelegenheit das Wort ergriff, in der er von nun an bei jedem entſcheidenden Schritte mitleitend hervortreten ſollte.

In einer Bittſchrift wurde dem Könige erklärt, daß die Einführung der Liturgie den Frieden des Landes und die Ruhe der Gewiſſen ſtöre, und gefordert, daß er das Volk bei der Religion, die es bekenne, ohne Neuerung belaſſen möge. Karls Antwort war zweideutig: ehe die Unruhe nicht gedämpft und das königliche Anſehen nicht wieder hergeſtellt ſei, könne er eine Entſcheidung nicht geben; in 24 Stunden hätten alle in jenen Herbſttagen nach Edinburg gekommenen Fremden die Stadt zu verlaſſen. In dieſem Befehle erblickte indes die erregte Menge den verſteckten Verſuch, die Liturgie gegen den Willen der Nation durchzuſetzen, ſobald die Gelegenheit günſtig ſei.

Eine ungeheuere Aufregung bemächtigte ſich der Maſſen. In einer ſtürmiſchen Verſammlung wurde gegen die Einführung des Buchs Einſpruch erhoben und eine Anklageſchrift gegen „Urheber und Verteidiger der Liturgie" aufgeſetzt. Noch ehe die entſcheidende Antwort Karls auf den Proteſt in Schottland eintraf, hatte die Volkspartei auf Hendersons

und A. Johnſtones Betrieb eine mit Vollmacht verſehene Vertretung aus Gentry und Geiſtlichkeit erwählt, welche die Intereſſen der ſchottiſchen Partei wahrnehmen und auf die Entgegennahme jener Anklageſchrift durch den König hinwirken ſollte. Aber Karl machte die Sache der angegriffenen Biſchöfe zu der ſeinigen: er wolle die Verantwortlichkeit für alles auf ſich nehmen, was man jenen zum Vorwurf mache; die Liturgie werde von den Schotten verkannt; ſie ſtärke die wahre Religion und zerſtöre den Aberglauben; „kein Wort ſtehe darin, das er nicht gebilligt habe; ſie müſſe nach ſeinem Willen angenommen werden; bei Strafe des Hochverrats verbiete er jeden Widerſtand. — Da fand H.s Vorſchlag, das vor mehr als 50 Jahren im Kampfe gegen „den römiſchen Aberglauben“ abgefaßte, von Karls Vater ſelbſt gebilligte Glaubensbekenntnis im Kampfe gegen den Sohn zu erneuern, bei der Volkspartei allgemeine Zuſtimmung. Eine Beigabe H.s, in der er die klaren, älteren Beſtimmungen den Verhältniſſen der verſchwommenen Gegenwart anpaßte, verlieh dem Entwurfe ſeine die Gemüter erregende Kraft: die engliſche Hinderung erſtrebe von neuem die alten Ziele des Königs; der ſchottiſche Widerſtand ſei nichts als die alte Verneinung des römiſchen Geiſtes; die in den Bittſchriften bemängelten Mißſtände ſeien ſchon in den Bekenntniſſen verdammt. Mit aller Kraft, gegebenenfalls bis aufs Blut, müſſe man ſich wehren, und in dieſer Verteidigung gemeinſamer Intereſſen müſſe einer für alle ſtehen.

Unter ungeheurer Begeiſterung wurde dieſer **Scottish National Covenant**, durch den die Trennung des ſchottiſchen Volks in zwei Religionsparteien geſchaffen wurde, am 28. Februar 1638 auf dem Kirchhof von Blackfriars' in Edinburg unterzeichnet.

Von dieſem Jahre an ſteht H. als Führer in der erſten Linie der ſchottiſchen Bekenntniskämpfe.

Sein Name verkörperte das kirchliche Prinzip. Ein entſchiedener Verfechter der presbyterianiſchen Sache wurde er überall da herangezogen, wo es ſich um Feſtlegung der grundſätzlichen Gedanken handelte. Mit Johnſtone formulierte er im März deſſ. J. die Forderungen, von denen man nichts nachlaſſen könne. Die bloße Zurücknahme der liturgiſchen Bücher genüge nicht; die königliche Kommiſſion für die Religionsſachen ſei unhaltbar; die Biſchöfe könne man zwar nicht abſchaffen, aber für die Überſchreitung des alten ſchottiſchen Rechts hätten ſie ſich vor der presbyterianiſchen Generalverſammlung zu verantworten. — Damit waren H. und ſeine Partei zum Angriff vorgeſchritten.

Nachdem er im Juni die Zugeſtändniſſe, die Karl durch den Marquis Hamilton machen ließ, abgelehnt, im Juli mit den **Aberdeen Doctors** über die Prälatur disputiert, wurde er, nach dem Zeugnis eines Teilnehmers „zweifellos der in jeder Beziehung tüchtigſte Mann der Verſammelten“ zum Vorſitzenden der entſcheidenden Generalverſammlung in der St. Mungo Kathedrale in Glasgow ernannt. Die Verſammlung ſetzte am 28. November ſofort die Anklage gegen die Biſchöfe auf die Tagesordnung. Ein von den Beklagten eingereichter Proteſt (**declinatory**), daß eine Laienverſammlung über Biſchöfe zu richten nicht das Recht habe, wurde unberückſichtigt gelaſſen, und H. ſtellte die Frage, „ob die Verſammlung ſich nicht als das rechtmäßige Gericht über die Prälaten anſehe“. Ehe eine Entſcheidung in der Sache fiel, ſprach der königliche Kommiſſar, Marquis Hamilton, im Namen des Königs die Auflöſung der Verſammlung aus. Aber auf ſeinen Einſpruch wurde nicht geachtet. Durch die Drohung einer Anklage auf Hochverrat nicht erſchreckt, tagte die Verſammlung unter H.s Vorſitz bis zum 20. Dezember, beſeitigte die anſtößigen Bücher und die Artikel von Perth, ſetzte ſämtliche ſchottiſche Biſchöfe ab und rekonſtruierte die ſchottiſche Kirche auf der alten presbyterianiſchen Grundlage. Mit den denkwürdigen Worten: Wir haben nun die Mauern Jerichos niedergeworfen; möge der, der ſie wieder aufbaut, ſich bewahren vor dem Fluche Hiels, des Betheliten! entließ H. die Väter. „Und ſo gingen wir davon in großem Troſte und demütiger Freude, indem wir uns und unſere arme Kirche den Händen unſeres guten Gottes befahlen“, ſchreibt Baillie (**Baillie's Letters** I, 402)].

Mit dieſem Beſchluſſe von Glasgow war die Möglichkeit eines ſchottiſchen Bistums beſeitigt und den kirchenpolitiſchen Zielen Karls die Grundlage entzogen. Die Folge dieſes unerſchrockenen Vorgehens der Väter war der erſte Biſchofskrieg. Unter den Kriegsvorbereitungen verließ H. ſeine alte Gemeinde Leuchars, die nun, nach ſeiner mehr als 23jährigen Arbeit, ihm aufs innigſte verbunden war, mit großem Widerſtreben und folgte einem an ihn ergangenen Rufe zunächſt (10. Januar 1639) an die Greyfriars' Kirche ſpäter (Januar 1642) an die **East Kirk** in der ſchottiſchen Hauptſtadt, wo in den nächſten Jahren die presbyterianiſchen Schlachten gegen König und Biſchöfe zu ſchlagen waren. Hier verfaßte er unter dem Waffenlärm der nach dem Süden gehenden Regimenter zwei

Kriegsſchriften unter dem Titel: Der Einſpruch des Adels (The Remonstrance of the Nobility) und Unterricht über einen Verteidigungskrieg (Instruction for defensive Arms). Von dieſen veröffentlichte H. die erſte ſelbſt, während die zweite gegen ſeinen Willen von einem abgeſetzten Geiſtlichen, Corbet, in die Öffentlichkeit gebracht wurde.

Der Krieg nahm einen für die presbyterianiſche Sache günſtigen Verlauf. Karl wurde in Berwick genötigt, auf faſt alle Bedingungen der Schotten einzugehen; ſelbſt in die Abſchaffung des Bistums willigte er vorläufig ein und verſprach die Berufung einer in kirchlichen Dingen autonomen Generalverſammlung und eines ſchottiſchen Parlaments.

An dieſem Friedensſchluſſe von Berwick hatte H., der Theolog, als ſchottiſcher Bevollmächtigter einen hervorragenden Anteil genommen. Hier ſah er den König zum erſtenmale. Der Eindruck, den er auf Karl machte, war ein günſtiger und bleibender. Auch in ſpäteren Jahren nahm Karl in ſchwerer politiſcher Not, die er gegen Schottland und England durchzukämpfen hatte, zu dem Rate des überzeugungstreuen Mannes, der mit einem tiefen Verſtändnis der ſchottiſchen Volksſeele politiſchen Scharfblick, mit freimütiger Sprache gefällige Formen verband, wiederholt Zuflucht.

Im Jahre 1640 wählte die Stadt Edinburg H. zum erſtenmale zum Rektor ihrer Univerſität. Seine Bemühungen, die eingezogenen Biſchofsgelder für die Unterrichtszwecke der Hochſchule flüſſig zu machen, waren, nachdem ſie anfangs am Widerſtande des Königs geſcheitert waren, zuletzt von Erfolg gekrönt, und die dankbare Stadt Edinburg wiederholte von da an alljährlich ſeine Wahl zum Rektor bis zu ſeinem 1646 erfolgten Tode.

Auch an dem Friedenſchluſſe, der dem für Karl wiederum ungünſtig verlaufenden zweiten Biſchofskriege folgte, war H. beteiligt. Als er im Jahre 1641 vom Süden nach Schottland zurückkehrte, wurde er zum Moderator der Generalverſammlung von Edinburg gewählt und beantragte nunmehr unter dem jubelnden Beifall der Verſammelten, daß ein Glaubensbekenntnis, ein Katechismus, eine Gottesdienſtordnung und ein Verfaſſungsentwurf aufgeſetzt werde, um „die religiöſe Einigung Schottlands und Englands“ zu verwirklichen. Aber der Antrag kam damals noch nicht zur praktiſchen Durchführung und blieb Vorarbeit. Erſt im Auguſt 1643, nachdem auch in England die Spannung zwiſchen König und Parlament bedrohlich geworden war, wurden dieſe Bemühungen H.s um eine ſtraffere konfeſſionelle Verbindung aller den Biſchöfen widerſtrebenden Parteien von dauerndem Erfolge gekrönt.

Hier in London war ſeit drei Jahren (1640) das Lange Parlament zuſammengetreten, das die Rechte des Proteſtantismus gegen den katholiſierenden König hochhielt. Ein gemeinſamer Beſchluß beider Häuſer berief am 12. Juni 1643 einen Ausſchuß, dem die Aufgabe übertragen wurde, auf ſtreng puritaniſcher Grundlage 1. das Regiment und die Liturgie der engliſchen Kirche endgiltig feſtzuſtellen, 2. ihre Lehre von Verdunkelungen und falſchen Auslegungen zu reinigen [for settling the government and liturgy of the Church of England and for vindicating and clearing the doctrine of the said Church from false aspersions and interpretations], und 3. eine engere Verbindung der reformierten engliſchen Kirche mit derjenigen Schottlands und den reformierten Kirchen des Feſtlandes anzubahnen. — Die Mitglieder dieſes Ausſchuſſes bildeten die nachmals ſo berühmt gewordene Weſtminſter Synode, nicht eine Synode im kirchlichen Sinne, ſondern lediglich eine Delegation des Langen Parlaments, dem ihre Mitglieder verantwortlich waren. Von den engliſchen und ſchottiſchen Biſchöfen nie anerkannt und vom König mit den härteſten Strafen bedroht, iſt ſie in ihren Folgen von allen Synoden der reformierten Kirche, die Dortrechter nicht ausgenommen, die weitaus wichtigſte geworden.

Am 1. Juli 1643 wurde ſie eröffnet. Zu den engliſchen Mitgliedern traten im Auguſt 8 ſchottiſche, die unter H.s kraftvoller Führung, obgleich an Zahl gering, auf die Verhandlungen bald entſcheidenden Einfluß gewannen. Die religiöſe Einigung, d. h. die Ausdehnung des Presbyterianismus über England und Irland und die Verbindung der Königreiche durch die gemeinſame Kirchenform war das von Schotten und Engländern gegen Karl erſtrebte Ziel. Aber die Engländer, ſagt Baillie, waren mehr für den bürgerlichen als den religiöſen Bund (vgl. M'Crie, I, 279). H. entwarf deshalb die Grundlinien für einen neuen Covenant, der ſich im weſentlichen mit dem von 1638 deckte, und legte ihn den Engländern vor. Er gefiel ihnen nicht ſonderlich, fand aber bei den Schotten um ſo begeiſtertere Aufnahme und wurde nach langen Verhandlungen, nachdem H. mit ſchlagfertiger Rede den gegneriſchen Widerſpruch niedergekämpft und die zeitgemäße Notwendigkeit des Vorſchlags nachgewieſen, am 17. Auguſt 1643 als Solemn League and Covenant angenommen. [In ihm verpflichteten ſich die Schotten zur Verteidigung der

reformierten (d. h. calviniſch-presbyterianiſchen) Religion in Schottland, zur Unterſtützung der Reformation in England und Irland in Lehre, Kultus, Verfaſſung und Disziplin auf Grundlage der Bibel, zur Herſtellung einer kirchlichen Einheit der drei Länder (Union of this Island in one Form of Kirk Government, one Confession of Faith, one Catechism, one Directory for the Worship of God), zur Vernichtung des Papſttums und der biſchöflichen Prälatur und zum Schutze der Parlamentsrechte wie der „rechtmäßigen" Autorität des Königs.

Als der Entwurf der Verſammlung vorgeleſen wurde, berichtet ein Augenzeuge, ſchlugen die unter der Aſche glimmenden Wünſche nach Einigung in lohenden Flammen zuſammen, und ſo leidenſchaftlich, ſo rückhaltlos war die Annahme, wie ſie nur von Ohren- und Augenzeugen begriffen werden kann. Als einige greiſe Geiſtliche um ihr Votum befragt wurden, konnten ſie vor Aufregung und Thränen nicht reden (Mem. of Life of R. Blair S. 98).

Bei der Beratung des Glaubensbekenntniſſes trat die Forderung, die Neununddreißig Artikel im ſtreng calviniſtiſchen Sinne umzudeuten, ſtark hervor; aber H. bekämpfte die Umformung und ſetzte die Aufſtellung eines neuen, allein auf die Schrift gegründeten Bekenntniſſes durch. Von der Aſſembly der Weſtminſter-Theologen wie von beiden Häuſern des Parlaments beſtätigt, wurde die Confession of Faith am 27. Auguſt 1647 von der Generalverſammlung in Edinburg angenommen und durch Parlamentsakte vom Jahre 1690 und 1694 ratifiziert. Ihr vollſtändiger Titel lautet: The Confession of Faith, agreed upon by the Assembly of divines at Westminster, with the assistance of Commissioners from the Church of Scotland, as a part of the covenanted uniformity in religion betwixt the Churches of Christ in the Kingdoms of Scotland, England, an Ireland, approved by the General Assembly 1647, and ratified and established by Acts of Parliament 1649 and 1690, as the public and avowed Confession of the Church of Scotland, with the Proofs from the Scripture. Neben dem Heidelberger Katechismus iſt ſie eins der hervorragendſten reformierten Symbole, in ſtreng calviniſtiſcher Gedankenführung ſcharf und klar auf die Bibel gegründet. — Nachdem ſie anerkannt war, trat ſelbſt die Confessio Scotica, Knox' eigenſtes Werk, in den Hintergrund, und noch jetzt ſteht ſie, für das ſchottiſche Geiſtesleben ein Kulturwerk erſten Ranges, in Anſehen und Geltung bei faſt allen presbyterianiſchen und in Anſehung der Lehre auch bei den kongregationaliſtiſchen Kirchen in Großbritannien und Amerika. In jenen Jahren gab ſie, da ſie auch für England Geltung erlangte, dem engliſchen Presbyterianismus neue Impulſe. Und indem H. dieſe im Lande verſtreuten Presbyterianer um ſie ſammelte und ihrer Gemeinſchaft die vor Jahren verlorene Freiheit wieder gewann, wurde er der Neubegründer des engliſchen Presbyterianismus.

Inzwiſchen waren die Beziehungen Karls zu den engliſchen Puritanern immer geſpannter geworden. Noch trug er ſich mit der Hoffnung auf Überwindung der Gegenſätze. Zu dieſem Zwecke ſuchte er H.s Rat. Er hielt ihn nicht nur für den geſcheiteſten ſeiner presbyterianiſchen Gegner, ſondern zugleich für einen verſöhnlichen Mann, wie er unter den ſtarrköpfigen Schotten ſelten zu finden war. Jetzt ließen die allgemeine Lage und das politiſche Geſchick des Mannes dem Könige ſeine Dienſte erwünſcht erſcheinen.

Zwar ſeine Miſſion nach Oxford (1642), wo H. zwiſchen dem Könige und ſeinem widerſtrebenden Parlamente vermitteln ſollte, blieb ohne Erfolg. Im Frühling 1645 ging H. abermals als politiſcher Unterhändler nach Uxbridge, um eine endliche Einigung zwiſchen dem bedrängten Könige und dem Parlamente zu erzielen. Aber auch dieſe Beſprechungen führten nicht zum Frieden. Nachdem Karl, König und Gefangener ſeines treugebliebenen Volkes, 1646 nach dem Norden abgegangen war, zog er H., der jetzt allgemein als der nationale Führer der Presbyterianer galt nach Newcaſtle in ſein Feldlager. Von Mitte Mai bis Ende Juli fanden Verhandlungen zwiſchen beiden Männern ſtatt: ein merkwürdiges Zuſammentreffen zweier, nach Geiſtesrichtung, Zielen und Charakter verſchiedener Naturen, des ſchwankenden Monarchen und des zielbewußten Theologen, des ſiegreichen Parteiführers und des aus Niederlage und Bedrängnis Rettung ſuchenden engliſchen Königs.

Der Gegenſtand der Verhandlungen war die Frage nach dem göttlichen Rechte des Presbyterianismus bezw. des Epiſkopalismus. Konnte H. beweiſen, daß der Epiſkopat dieſes Recht nicht für ſich habe, ſo hätte Karl mit freiem und reinem Gewiſſen nachgeben können. Lange Unterhandlungen fanden über dieſen Punkt ſtatt. Auf H.s Vorſchlag wurden die beiderſeitigen Argumente zu Papier gebracht. Die Reliquiae Sacrae Carolinae enthalten die ganze Reihe der gewechſelten Briefe; 5 ſind vom Könige, 3 von H.

Die Disputation bezog ſich auf Weſen und bibliſche Begründung der beiden Syſteme. H. war beſtimmt, „wie ein guter Arzt den König von ſeiner Vorliebe für das biſchöfliche Syſtem zu heilen".

Die Verhandlungen führten jedoch nicht zu einem befriedigenden Abſchluß. Es iſt überhaupt zweifelhaft, ob von ſeiten des Königs eine Belehrung durch den ſchottiſchen Theologen gewünſcht wurde, ob nicht vielmehr die Abſicht dahin ging, die Verhandlungen in die Länge zu ziehen und den Gegnern Willfährigkeit zu zeigen. Auch H. ſcheint Vermutungen in dieſer Richtung unterhalten zu haben.

Er ſelbſt erlebte den Abſchluß der politiſchen Wirren und den gewaltſamen Ausgang Karls nicht mehr. Schon krank war er nach Newcaſtle gekommen. Körperliche Schwäche nötigte ihn, die Unterhandlungen mit dem Könige zu unterbrechen. Anfang Auguſt kehrte er zu Schiff nach Edinburg zurück und ſtarb hier am 19. desſelben Monats. Auf dem Kirchhofe von Greyfriars' in Edinburg, wo die Gebeine der ſchottiſchen Märtyrer ruhen, wurde er begraben. Die ganze Nation trauerte über den Heimgang dieſes „Helden in Iſrael".

Daß ſein Tod in dieſem kritiſchen Momente, kurz nach den Unterredungen mit dem Könige erfolgte, erregte damals großes Aufſehen, ſelbſt über die Grenzen Schottlands hinaus. In royaliſtiſch geſinnten Kreiſen bildete ſich ein Mythenkreis über den Tod und ſeinen Anlaß. H. lag noch nicht im Grabe, als ein Gerücht von ihm behauptete, er ſei von der Beredſamkeit des Königs überwunden und vom göttlichen Rechte des Bistums überzeugt worden; aus Reue über ſeinen lebenslangen Irrtum und „über alles, was er gegen den weiſeſten und beſten aller Monarchen geſagt und gethan, ſei er geſtorben". Nach zwei Jahren erſchien in England eine Declaration of Mr. A. Henderson, principall minister of the Word of God at Edinburgh, and chief Commissioner from the Kirk of Scotland to the Parliament and Synod of England made upon his death-bed, welche nachzuweiſen ſuchte, daß H. auf dem Totenbette ſeinen presbyterianiſchen Irrtum bekannt und als Epiſkopaliſt geſtorben ſei. Aber ſchon am 7. Auguſt 1648, bald nach dem Erſcheinen des Pamphlets, erklärte die Generalaſſembly in einer feierlichen Deklaration unter Hinweis auf die Äußerungen H.s aus ſeinen letzten Tagen, daß eine Verleumdung vorliege. Nichtsdeſtoweniger hat ſich in einigen geſchichtlichen Darſtellungen (ſeit Clarendons History) die Beſchuldigung erhalten. — Die andere Frage, ob die Korreſpondenz zwiſchen Karl und H., die uns in den Reliquiae S. C. erhalten iſt, echt ſei, iſt durch das Zeugnis Sir Robert Morays, der 1646 Geheimſekretär des Königs und mit ihm in Newcaſtle war, entſchieden worden. Moray ſagt ausdrücklich (Burnet, Lives of the Hamiltons), daß er die Briefe ſowohl H.s als diejenigen des Königs eigenhändig kopiert und mit des Königs Erlaubnis die beiderſeitigen Originalſchriften in ſeinem eigenen Beſitz zurückbehalten habe. Es bleibt indeſſen auch bei dieſer Sachlage nicht ausgeſchloſſen, daß wenigſtens die Briefe des Königs von den royaliſtiſchen Herausgebern im Jahre 1649 einer gründlichen Nachfeile unterzogen worden ſind.

Unter den Vorkämpfern für das ſchottiſche Kirchentum iſt H. einer der bedeutendſten, nach Knox der größte. Alles in allem genommen, ſagt Maſſon, der ſelbſtſtändige Studien über ihn gemacht hat, iſt er in ſeiner Epoche einer der beſten und geſchickteſten Männer in England und der größte, weiſeſte und weitherzigſte Mann in Schottland. In allen ſchwierigen Angelegenheiten mußte er befragt werden. Er darf als der zweite Gründer der reformierten Kirche Schottlands und des Presbyterianismus in England bezeichnet werden. — Obgleich ihm in dogmatiſchen Dingen die Tiefe der Auffaſſung abging, iſt er für die konfeſſionelle Begründung des ſchottiſchen Presbyterianismus von hervorragender Bedeutung; von bleibendem Einfluß war er für die Durchführung ſeiner kirchenregimentlichen Formen. An theologiſcher Durchbildung ſtand mancher ſeiner Mitarbeiter ihm voran; aber ſeine raſche und ſichere Auffaſſung politiſcher Lagen, ſeine eindrucksvolle, volkstümliche Beredſamkeit, ſein Geſchick, im Streite der Meinungen dem andern die Gedanken geſtalteter und feſter gefügt zurückzugeben, ſeine Organiſationsgabe und ſeine Vertrautheit mit kirchlichen und ſtaatsmänniſchen Dingen ſichern ihm in der Geſchichte ſeines Vaterlandes einen Ehrenplatz. Aber die engliſche wie ſchottiſche Geſchichtſchreibung hat ihre Verpflichtungen ihm gegenüber noch nicht erfüllt.

H.s Schriften: Außer den oben bezeichneten nenne ich: The Bishop's Doom etc. 1638; The Government and Order of the Church of Scotland, 1641; Speech before the taking of the Covenant by the House of Commons etc. 1643; The Reformation of Church Government in Scotland cleared etc. 1644; Sermons, Prayers and Pulpit Adresses (posthum), Edinburg 1867, dazu eine Reihe Gelegen-

heitspredigten; ein großer Teil ſeiner kirchenpolitiſchen Schriften findet ſich (handſchriftlich) bei Baillie, Rothes, Wodrow und Stephenſon. Die obengenannte Declaration of Mr. Al. Henderson . . . made upon his deathbed, London 1648, gilt als unecht.

Rudolf Buddenſieg.

Henderſon, Ebenezer, geſt. 1858. — Litteratur über ihn: Memoir of E. H., by Thulia S. Henderson (ſeiner Tochter), London 1859; Congregational Year book 1859, S. 200 f.; J. Paterson's Book for every land 1858, S. 1 f.; Dict. of Nat. Biogr., Bd XXV, S. 397 f.; Encycl. Brit. vgl. den Artikel.

In ärmlichen Verhältniſſen im Dorfe Linn bei Dumferline in Schottland geboren (17. November 1784) und mit den geringen Kenntniſſen einer untergeordneten Dorfſchule ausgerüſtet, verſuchte H. als Jüngling bei verſchiedenen Handwerkern ſeine Kräfte, ohne das Verlangen ſeiner auf edlere Ziele gerichteten Seele befriedigen zu können. Um die Wende des Jahrhunderts ging er, von religiöſen Impulſen getrieben, nach Edinburg und kam unter den Einfluß der Gebrüder R. und J. Haldane, die damals eine tiefgreifende geiſtliche Wirkſamkeit in der ſchottiſchen Hauptſtadt entfalteten.

In Robert Haldanes Seminar aufgenommen, überwand H. raſch die Mängel ſeiner dörflichen Bildung und vertiefte ſeine Studien beſonders auf linguiſtiſchem Gebiete; infolgedes wurde er ſchon 1805 dazu auserſehen, den (nachher berühmt gewordenen) Miſſionar Dr. Paterſon nach Oſtindien zu begleiten, mußte aber mit dieſem zunächſt nach Dänemark gehen, weil die Oſtindiſche Geſellſchaft die Miſſionsſchiffe hinderte, in die indiſchen Häfen einzulaufen. Paterſon hatte nun die Abſicht, auf einem däniſchen Schiffe über Trankebar den Eingang ins indiſche Hinterland zu ſuchen. Aber es bot ſich den von dem Feuer einer edlen Miſſionsbegeiſterung entzündeten Männern nicht die Gelegenheit, das Ziel ihrer Wünſche zu erreichen. Sie mußten im däniſchen Mutterlande bleiben, und dieſe Enttäuſchung wurde nun entſcheidend für Hendersons ganze Lebensführung.

Er ſah ſein Bleiben in Europa als eine göttliche Fügung an und fand in der That auf dieſem ungeſuchten Arbeitsfelde die Hauptaufgabe ſeines Lebens: die Verbreitung der Bibel in den nordiſchen Reichen Europas.

Mit glücklichem Sprachtalente begabt, eignete er ſich die däniſche und im Verlaufe der Jahre raſch auch die übrigen nordiſchen Sprachen (Schwediſch, Norwegiſch, Finniſch, Isländiſch, Polniſch und Ruſſiſch) an. In den Jahren 1807—1808 unternahm er, meiſt als Agent der britiſchen und ausländiſchen Bibelgeſellſchaft in London, Reiſen nach Schweden und Lappland, 1814—1815 nach Island, auf das däniſche Feſtland, 1816 nach dem nördlichen Deutſchland (Pommern) und 1818 mit Paterſon durch Rußland bis nach Tiflis; Fürſt Alex. Gallitzin, der bei dieſer Gelegenheit ſein evangeliſatoriſches Geſchick kennen gelernt, gewann ihn für ſeine ruſſiſche Bibelgeſellſchaft, für die H. die Bibel in verſchiedene ruſſiſche Mundarten überſetzte. — Nach 20jährigem Wanderleben kehrte H. nach England zurück, trat 1825 als Lehrer in das Miſſionscollege zu Horton, ſodann 1830 als Profeſſor der orientaliſchen Sprachen in das kongregationaliſtiſche Highbury-College. Von hier aus gab er den erſten Anſtoß zur Gründung einer Geſellſchaft für die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden, lebte aber im übrigen ſeinen wiſſenſchaftlichen Studien und entfaltete bis zum Jahre 1850 eine erfolgreiche Gelehrtenthätigkeit. — Nachdem er vorübergehend (1852—53) ein Pfarramt in Mortlake (bei London) verwaltet, ſtarb er, ein Mann kindlicher Frömmigkeit und ſelbſtloſer Hingabe an die Reichgottesintereſſen, am 17. Mai 1858, mit wiſſenſchaftlichen Arbeiten bis in ſeine letzten Lebensjahre beſchäftigt.

H.s eigentümliche Gaben lagen auf ſprachwiſſenſchaftlichem Gebiete. Neben den herkömmlichen Sprachen des internationalen Gelehrtentums beſaß er eine gründliche Kenntnis der verſchiedenen ſkandinaviſchen Sprachgruppen, ferner des Ruſſiſchen, Tartariſchen, Hebräiſchen, Syriſchen, Äthiopiſchen, Arabiſchen, Perſiſchen, Türkiſchen und Koptiſchen. Dänemark verdankt ihm (ſeit 1814) ſeine erſte Bibelgeſellſchaft. In den übrigen nordiſchen Ländern fielen ihm die Vorbereitungen für die Gründung und Einrichtung dieſer Vereine zu. Die Kopenhagener Univerſität ehrte ihn im Jahre 1840 für ſeine Evangeliſationsarbeiten und ſeine Verdienſte um das nordiſche Sprachidiom durch den Titel eines D. theologiae, nachdem die Univerſität Kiel ihm für ſeine ſprachwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen ſchon 1816 den philoſophiſchen Ehrendoktor erteilt hatte. — Die große Religiöſe Traktatgeſellſchaft zu London ernannte ihn auf Lebenszeit zu ihrem Ehrenſekretär, die Bibelgeſellſchaft zu ihrem Ehrendirektor, „mit Rückſicht auf die erfolgreiche Durchführung der Ziele, welche die Geſellſchaft mit Bezug auf die nordiſchen Reiche verfolgte".

H.s Schriften sind zu scheiden in die litterarischen Verarbeitungen seiner Reiseerfahrungen (Iceland, or a Journal of a Residence in that isle, 1815, Edinb.; Bibl. Researches and Travels in Russia, London 1826) und die sprachwissenschaftlichen Werke, unter denen Divine Inspiration 1836; Translation of Isaiah 1840; Daniel 1841; Jeremiah 1851; Ezechiel 1855; Minor Prophets 1858 am meisten genannt werden. Sie sind ungleichen Werts; Jesaias und die Kleinen Propheten waren Zierden der zeitgenössischen englischen Theologie durch ihre geistvolle Behandlung der grammatisch etymologischen Probleme; mangelhaft ist die durch seinen einseitigen, unfreien Standpunkt bedingte sachliche Behandlung. Er scheint der erste Gelehrte gewesen zu sein, welcher in England das Studium der orientalischen Sprachen wissenschaftlich betrieb. Auf dem Gebiete der semitischen Dialekte hatte er zu seinen Lebzeiten niemanden, der ihm an Wissen und Urteil ebenbürtig gewesen wäre. **Rudolf Buddensieg.**

Hengel, Wessel Albert van, gest. 1871. — Unter den niederländischen Exegeten, welche der Schule van Voorsts entsprossen, war einer der hervorragendsten van Hengel.

Sein langdauerndes Leben (12. November 1779 bis 6. Februar 1871) kann man ein wohlbenütztes nennen. Nachdem er Prediger gewesen war, wirkte er als Professor zu Franecker, Amsterdam, endlich in Leiden. Für seine Landsleute ist das Lebensbild dieses liebenswürdigen Mannes sehr ähnlich durch Dr. J. J. Prins skizziert worden; für das Ausland gedachte Prof. F. Nippold des hochverehrten Mannes in der Protest. Kirchenzeitung 1871, Nr. 9 und 10.

Wollen die, welche der niederländischen Sprache nicht mächtig sind, diesen Gelehrten kennen lernen, so will ich deren Aufmerksamkeit am liebsten ausschließlich auf das hinlenken, was er in der Sprache der Gelehrten geschrieben hat, und auf seine in Illgens Zeitschrift für historische Theologie 1840 aufgenommene Abhandlung über Nikolaus und das St. Nikolausfest, weil sie eine Probe des glücklichen Geschickes ist, mit dem er in seiner Muttersprache auch andere geschichtliche Gegenstände behandelte.

In Franeker trat er sein Amt mit der Rede an: „De elementis disciplinae theologiae bene ac diligenter pertractandis", bei Niederlegung des Rektorats sprach er: „De singulari religionis Christianae vi atque efficacitate ad piam et honestam puerorum educationem".

Seine Antrittsrede in Amsterdam (1818) handelte: „De religionis Christianae disciplina verae ac nativae eloquentiae uberrima nutrice"; in Leiden (im J. 1827): „De grammatica literarum sacrarum interpretatione", welche mit Recht ein Programm der Methode seiner Hermeneutik heißen mag. Als Exegeten kannte man ihn bereits durch seine, in T. IV der Commentationes tertiae classis Instituti regii Belgici aufgenommene: Commentatio de bonorum Communione ab antiquissimis Christi Sectatoribus instituta". Ehe wir seine eigentlichen exegetischen Arbeiten nennen, wollen wir einen Augenblick bei der Rede verweilen, mit welcher er 1832 das Rektorat niederlegte: De religionis Christianae efficacitate in bellum tum plane singulari, tum maxime salutari", ein hervorragender Gegenstand, weil damals Niederland mit Belgien auf dem Kriegsfuße stand und ein großer Teil der Leidenschen Studenten an dem Kriege teilgenommen hatten. Wahrlich ein Wort zur rechten Zeit floß von seinen Lippen, als er zum Sprechen berufen war.

Seine lateinisch geschriebenen Gedächtnisreden über van Voorst und van der Palm bekunden die Aufrichtigkeit, mit welcher er die Verdienste anderer anzuerkennen wußte, und seine Institutio oratoris sacri zeigt, daß die lateinische Sprache ihm keine Beschwerde machte, um in derselben ein homiletisches Handbuch zu schreiben.

Doch, wie ich sagte, hat er besonders als Exeget geglänzt, wie aus seinen Schriften hervorgeht. Ich nenne keine der vielen, sehr vielen exegetischen Ausführungen, welche er in seiner Muttersprache geschrieben hat, unter denen mehr als eine ist, durch welche ein ganz neues Licht über die oder jene Stelle des NTs verbreitet wurde. Ich erinnere den Leser an van Hengels „Annotatio in loca nonnulla N. T. 1824", welcher 1838 sein „Commentarius perpetuus in epistolam ad Philippenses" folgte. Wer beide Schriften vergleicht, wird durch die Bemerkung überrascht, wie die grammatische Methode stets strenger angewendet wird. Als Anerkennung von Deutschlands Winer ließ er 1851 erscheinen: „Commentarius perpetuus in prioris Pauli ad Corinthios epistolae cap. XV", welcher mit einer epistola ad Winerum, Theologum Lipsiensem eingeleitet war. Aber die Jahre seines Ruhestandes sollten die reifste Frucht seines wissenschaftlichen Strebens liefern. Von dem Jahre 1854 bis 1859 erschien in 6 Abteilungen:

„Interpretatio epistolae Pauli ad Romanos", namentlich von Kap. I—XI, welcher eine Paraphrase von Kap. XII—XVI beigefügt war. Das In- und Ausland hat dieser Arbeit des Greises das größte Lob erteilt.

Mit diesen wenigen Zeilen will ich es genug sein lassen. Nur etwas habe ich gesagt; möge es genügend sein, um den, welcher sich mit der Auslegekunst beschäftigt, aufmerksam zu machen auf die Schriften eines Gelehrten, der auch über die Grenzen seines Vaterlandes hinaus geehrt zu werden verdient als Grammaticus literarum sacrarum interpres, eines Gelehrten, der bei seinen Schülern und Freunden hoch angesehen war als ein großer und besonders als ein guter Mann. Dr. **Sepp** †.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm, gest. 1869. — Litteratur: Unter den zahlreichen polemischen Darstellungen, wie: Dav. Schulz, Das Wesen und Treiben der Berliner Ev. Kirchenztg., Breslau 1839; Adolf Müller, Hengstenberg und die Ev. Kirchenztg., 2. Aufl., Berlin 1857; Hanne, Anti-Hengstenberg, Elberfeld 1866; Karl Schwarz, Zur Geschichte der neuesten Theologie, 3. Aufl., Leipzig 1864, S. 58 ff.; Nippold, Neueste Kirchengesch., 2. Aufl., Elberfeld 1868, S. 321 ff. u. a., zeichnet sich diejenige von Baur, Kirchengesch. des 19. Jahrh., Tübingen 1862, S. 228 ff. noch verhältnismäßig am meisten durch ruhige Haltung aus. Einer objektiveren Würdigung begegnet man in Jörg, Geschichte des Protestantismus, Bd 1, Freiburg 1858, S. 22. — Von wesentlich gleichen theologischen Grundanschauungen ausgehend: Delitzsch, Die bibl.-prophet. Theologie und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs, Leipzig 1845, S. 164 ff.; Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg, Leipzig 1862, dessen Verfasser durch die Schärfe seiner Selbstverteidigung sich nicht gehindert gesehen hat, in dem Nekrolog der Allg. ev.-luth. Kirchenztg., 1869, Nr. 25, wie in der 3. Aufl. der Schrift: Der innere Gang des deutschen Protestantismus, Leipzig 1872, Tl. II, S. 208 ff., der Person wie der Bedeutung Hengstenbergs ein schönes Denkmal zu setzen; womit zu vgl. Schmieder, Hengstenberg, Ev. Kirchenztg., 1869, Nr. 62 u. 63. — Noch weitere Litteratur s. in: Joh. Bachmann, E. W. Hengstenberg nach seinem Leben und Wirken, Bd I, II, Gütersloh 1876. 79.

E. W. Hengstenberg, am 20. Oktober 1802 zu Fröndenberg in der Grafschaft Mark geboren, stammte aus einem alten westfälischen Geschlechte, welches dem städtischen Patriziat der Reichsstadt Dortmund angehörte und seit der Reformation in fast ununterbrochener Reihenfolge und mehrfacher Verzweigung zahlreiche evangelische Pfarrämter in Westfalen bekleidet hatte. Sein Vater, Karl Hengstenberg, geb. den 3. Sept. 1770, seit 1779 reformierter Pastor an dem adelig-freiweltlichen Fräuleinstift in Fröndenberg, seit 1808 in Freiheit Wetter, hatte in Marburg studiert und gehörte dem gemäßigten, sog. supernaturalen Rationalismus an, wenn auch in seiner mehr christlich-gemütlichen Richtung. Klassisch gebildet und poetisch begabt, widmete er seine in dem kleinen Pfarramt reichliche Muße besonders geschichtlichen und geographischen Studien, und „aus vereinter Liebe zur Poesie und Geographie" entstand seine „geographisch-poetische Schilderung sämtlicher deutschen Lande" (Essen 1819). Ein ausgezeichneter Pädagog, machte er sich um die Reorganisation des Schulwesens in der Grafschaft Mark verdient; und wie ihm gern Söhne aus vornehmen Familien zur häuslichen Erziehung anvertraut wurden, so wußte er auch seinen Erstgeborenen, dessen zarte Gesundheit den Besuch einer öffentlichen Schule widerriet, so trefflich anzuleiten, daß dieser schon im Herbst 1819, noch nicht volle 17 Jahre alt, die neugegründete Universität Bonn beziehen konnte.

In seinem studentischen Leben schloß H. sich, wie nicht wenige seiner nachmaligen Mitkämpfer für das Reich Gottes — Harleß, K. von Raumer, Leo u. a. — der Burschenschaft an, zu deren Sprecher er später emporstieg und für deren sittliche wie nationale Ziele er mit Wort und Wehr mannhaft stritt. In seinem Studium nahm er, obwohl schon von frühester Jugend durch der Eltern Wunsch und des Vaters Vorbild zur Theologie entschlossen, den Weg durch die Philologie und Philosophie. Außer einigen theologischen Collegiis, besonders alttestamentlicher Exegese und Kirchengeschichte bei Freytag und Gieseler, machte er einen vollständigen Kursus in der klassischen Philologie bei Heinrich und Näke durch, studierte unter Brandis' Leitung besonders aristotelische Philosophie, trieb aber vor allem unter Freytag Arabisch mit solchem Eifer, daß dieser ihn bald seinen besten Schüler nennen konnte. Eine Frucht seiner philosophischen Arbeiten war die von Brandis herausgegebene deutsche Übersetzung von Aristoteles Metaphysik (Bonn 1824); eine Frucht seiner arabischen Studien die Schrift über die Moallakah des Amru'l' Kais (Amrulkeisi Moallakah cum scholiis Zuzenii ed. lat. vert. et illustr. E. G. H., Bonnae 1823, 4°), mit welcher er am 18. Januar 1823 als Doktor der Philosophie promovierte. So konnte sein Vorsatz, von nun an ausschließlich sich zur Theologie zu wenden, als ein

Verluſt für die orientaliſche Wiſſenſchaft bedauert werden. Aber H. wußte wohl, daß er mit alledem nur erſt im Vorhof ſtand, noch nicht im Heiligtum, und daß, „wenn er ſo bliebe, wie er war, er nicht würde Theologe bleiben“. Der Wunſch jedoch, in Berlin unter Neander und Tholuck ſein theologiſches Studium fortzuſetzen, wurde durch den Mangel der erforderlichen Mittel vereitelt. Dagegen ſah ſich H. durch Freytags Empfehlung auf ein Jahr nach Baſel geführt, um dem nachherigen Profeſſor der Theologie J. J. Stähelin, daſelbſt in der Förderung ſeiner orientaliſchen Studien behilflich zu ſein. Die Stille ſeiner hier ziemlich vereinſamten Lage fürte ihn zur ernſten Vertiefung in die heilige Schrift. Mochten dabei auch einzelne Eindrücke aus der Bonner Zeit, wie eine Berührung mit der Neuwieder Brüdergemeinde und das entſchiedene Auftreten K. H. Sacks gegen eine der von H. aufgeſtellten Promotionsthеſen, ſegensreich nachwirken; und mochte auch in Baſel ſelbſt der Verkehr mit den Kreiſen des Miſſionshauſes, in welchem H. zeitweilig den arabiſchen Sprachunterricht übernahm, weitere fördernde Anregung bringen —: ſo konnte doch H. keinem dieſer Momente entſcheidende Bedeutung beilegen. Es war vielmehr vor allem die Schule der Trübſal, der Tod der innig geliebten Mutter, ſowie eigenes ſchweres, mit Gemütsanfechtung verbundenes Körperleiden, worin H. die Troſt- und Heilskraft des göttlichen Wortes an ſeinem Herzen lebendig erfuhr und zum entſchiedenen Glauben an die Wahrheit des Evangeliums hindurchdrang. Den Ausdruck ſeines Glaubens fand er in dem Lehrbegriff der evangeliſchen Kirche wieder, namentlich in der Augsburgiſchen Konfeſſion, und die Wahrnehmung dieſer Übereinſtimmung trieb ihn, ſich dieſer Kirche mit inniger Liebe anzuſchließen. Es iſt mithin kein bloßer Wechſel zwiſchen zwei verſchiedenen theologiſchen Doktrinen, der ſich während H.s Aufenthalt in Baſel vollzieht, ſondern ein neuer Grund der Überzeugung und des Lebens iſt errungen in treuem Forſchen und ernſter innerlicher Erfahrung. Und daß auf dieſem Grunde ſich ein neuer, von ſeiner bisherigen wiſſenſchaftlichen Konſtruktion verſchiedener Bau zu erheben habe, das ergab ſich für einen Mann aus dem Ganzen, einen ſo klaren und konſequenten Charakter wie H., ohne weiteres von ſelbſt. Und daß er zunächſt auf dem Gebiete des ATs ſeinen Beruf zu erfüllen habe, ſtand ihm nach ſeiner ganzen Fürung und Vorbereitung nicht minder außer Zweifel.

Im Herbſt 1824 in Berlin als Privatdozent, zunächſt in der philoſophiſchen Fakultät, habilitiert, promovierte H. am 16. April 1825 zum Lizentiaten der Theologie. Die hierbei von ihm verteidigten Theſen enthalten ein rückhaltloſes Bekenntnis der evangeliſchen Wahrheit und einen entſchiedenen Proteſt gegen den Rationalismus, insbeſondere auch in betreff des ATs. Seine in dieſem Sinne geführte Lehrthätigkeit, bei welcher ihm auch bald die Leitung des altteſtamentlichen Seminars zufiel, geſtaltete ſich von Semeſter zu Semeſter erfolgreicher und bedeutender; zugleich aber übte er als Berater und Leiter der ſich ihm perſönlich näher anſchließenden Studierenden eine tiefgreifende ſegensreiche Wirkſamkeit, wie ſie wohl nur noch von derjenigen Tholucks übertroffen ward, deſſen Erbe H. in dieſer Beziehung in Berlin antrat und mit dem er überhaupt durch die innigſte, auf der gleichen chriſtlichen Glaubensüberzeugung begründete Freundſchaft lebenslang verbunden blieb, ſelbſt da, wo jener den kirchlichen Bahnen des jüngeren Freundes nicht mehr zu folgen vermochte. In freundſchaftlichen Beziehungen zu Aug. Neander, Friedr. Strauß, Theremin, ſowie den jüngeren gläubigen Predigern Berlins ſtehend, trat H. bald auch in nähere Beziehung mit manchen Männern des chriſtlichen Laienkreiſes, in welchem das nach den Freiheitskriegen wiedererwachte Glaubensleben, damals mit Unrecht „Pietismus“ genannt, auch in Berlin ſeine Pflege fand und namentlich durch lebhaftes Intereſſe für Miſſion, Bibel- und Traktatverbreitung u. dgl. ſich kräftig bethätigte. Aber gerade dieſe Beziehungen waren es, welche, in Verbindung mit H.s entſchiedenem chriſtlichen Bekenntnis, erſt die Bedenklichkeit, dann die immer deutlicher hervortretende Ungunſt des Miniſteriums gegen ihn erregten. Um H. mit guter Manier ſeines wachſenden Einfluſſes zu berauben, machte der Miniſter v. Altenſtein wiederholt den Verſuch, ihn zu verſetzen, Michaelis 1826 nach Königsberg, Oſtern 1828 nach Bonn, beidemale als Extraordinarius und unter günſtigen äußeren Bedingungen. Allein H. blieb und begann bereits am 1. Juli 1827 die „Evangeliſche Kirchenzeitung“, durch welche er tiefer als durch ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten in den Gang des kirchlichen Lebens einzugreifen berufen war.

Das Bedürfnis nach einer umfaſſenden litterariſchen Vertretung des wiedererwachten Glaubens war vielerorts und namentlich auch in Berlin ſeit lange empfunden. Beſtimmtere Geſtaltung hatte hier der Gedanke und Plan einer zu dieſem Zweck zu begründenden kirchlichen Zeitſchrift beſonders durch den Kammergerichts-Aſſeſſor Adolf le Coq gewonnen, welcher dafür bei den Brüdern Otto und Ludwig v. Gerlach (dem nachmaligen Hofprediger

und dem 1877 verstorbenen Präsidenten) das vollste Verständnis und die förderndste Teilnahme fand. H. war den drei Freunden persönlich noch kaum, litterarisch dagegen sowohl durch sein Bibelfest-Programm „Einige Worte über die Notwendigkeit der Ueberordnung des äußeren Wortes über das innere" (Berlin 1825) als durch das Schriftchen „Die Königl. Preuß. Ministerialverfügung über Mysticismus, Pietismus und Separatismus" (Berlin 1826) bekannt geworden. Namentlich die letztere Schrift kennzeichneten den jungen Professor in den Augen der Freunde als den rechten Mann für ihre Zeitung. H. mußte jedoch zur Übernahme der Redaktion erst bestimmt werden. Aber einmal des Willens Gottes gewiß geworden, setzte er dann auch seine ganze Energie an das beschlossene Werk und hat es 42 Jahre lang hindurch fortgeführt mit unerschrockenem, durch keine Rücksicht beirrtem, vor keinem Haß und keiner Schmach zurückscheuendem Mut. Kaum dürfte über einen Mann unserer Zeit ein reicheres Maß von Widerspruch und Anfeindung, Spott und Verlästerung, ja offener und geheimer Denunziation ausgegossen worden sein, als über den Herausgeber der Evang. Kirchenzeitung. Nicht nur, daß „die öffentliche Meinung seit 40 Jahren in den Namen Hengstenberg alles gelegt hat, was sie in der Rückkehr zum Glauben der Väter widriges findet: Pietismus, tote Orthodoxie, Obskurantismus, Fanatismus, Jesuitismus, Bund mit allen Mächten des Rückschritts" (Kahnis), auch die entgegengesetztesten Beschuldigungen wurden gegen seine Redaktionsführung der Evangel. Kirchenzeitung erhoben. Während man ihm von der einen Seite ein agitatorisches „Demagogentum" vorwarf, zieh man ihn von der anderen des niedrigsten Servilismus, für welchen „nur kein Konflikt mit der Staatsmacht" der höchste leitende Gesichtspunkt sei; ja man scheute sich nicht, diese beiden Vorwürfe zugleich gegen die Kirchenzeitung zu schleudern (z. B. K. Schwarz). Dieselben erweisen sich jedoch einem jeden, der mit unbefangenem Blick die Motive der Evang. Kirchenzeitung würdigt, ebensowenig berechtigt, als die Thatsache einer teilweisen Änderung ihrer Anschauung und ihres Verhaltens in manchen wichtigen kirchlichen Fragen einen Vorwurf begründen kann. Die Ev. Kirchenzeitung wäre nicht gewesen, was sie als ein kirchliches Zeitblatt der evangelischen Kirche sein sollte, stellte sich nicht gerade in ihrem Entwickelungsgange der Fortschritt der Zeit von der subjektiven Gläubigkeit zur kirchlichen Orthodoxie, „vom Pietismus zum Kirchentum, vom Individuellen zur Basileia" dar. Namentlich die Stellung zur Union — worin man wohl die „Achillesferse" der Kirchenzeitung hat sehen wollen — findet unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse ihre genügende Erklärung. Allerdings stand die Kirchenzeitung im Kampfe zwischen der Union und der lutherischen Separation zunächst auf Seite der ersteren. Doch nicht aus Gleichgiltigkeit gegen das lutherische Bekenntnis, noch weniger als feile Dienerin der herrschenden „Staatstheologie", sondern um den Segen der Landeskirche unzähligen Seelen zu erhalten, und in der Überzeugung, daß das Band zwischen Staat und Kirche, wie es durch Gottes Fügung geknüpft, nicht voreilig zu zerreißen sei. Seit den vierziger Jahren jedoch, insbesondere seit den Erfahrungen an der Generalsynode von 1846 und seitdem die negativen Geister die Fahne der Union als die ihre erhoben, trat die Kirchenzeitung immer entschiedener für die Sache des Lutherthums ein und vertrat mit Nachdruck die gerechten Ansprüche, welche aus dem lutherischen Bekenntnis auch für die Stellung und Ausgestaltung der lutherischen Kirche in Preußen sich ergeben.

Wie aber auch im einzelnen die Anschauungen der Evang. Kirchenzeitung sich entwickelten und gestalteten, in einem ist sie stets unwandelbar sich selber treu geblieben, in dem großen prinzipiellen Gegensatz gegen den Rationalismus. Sie führte den Kampf aus der Schule in die Kirche, aus der Wissenschaft ins Leben ein, sie stellte den Rationalismus nicht als ein vereinzeltes, wissenschaftliches System, sondern als die „Theologie des natürlichen Menschen" dar, und begnügte sich nicht, das Abstraktum des Rationalismus zu bekämpfen, sondern griff ihn ohne Scheu in seiner individuellen Gestalt an, wie er gerade an bestimmten Orten, in bestimmten Personen und Schriften auftrat, und stellte nicht bloß die Gefahren des Rationalismus im allgemeinen, sondern die verderblichen Folgen gerade dieser seiner bestimmten individuellen Gestalt für Glauben und Kirche schonungslos ins Licht. Am meisten Aufsehen machte in dieser Beziehung der Angriff, welchen die Kirchenzeitung im Jahre 1830 gegen Wegscheider und Gesenius in Halle richtete. Aber die Evang. Kirchenzeitung hat ihr Schwert auch noch nicht in die Scheide gesteckt, als der alte Rationalismus eines Gesenius und Wegscheider, Röhr und Bretschneider besiegt am Boden lag. Sie hat es weiter schwingen müssen wider Schleiermachers Theologie, wie gegen die Hegelsche Schule mit ihrem Angriff auf die Echtheit der neutestamentlichen Schriften und die Wahrheit des Lebens Jesu. Sie hat es schwingen müssen wider das Freigemeindlertum, wie die an Schleiermacher zur Linken sich anlehnende falsch-protestan-

tische Richtung; wider alle Bestreitung und Verleugnung der Herrlichkeit unseres Herrn, alle Selbstverherrlichung der Kreatur, alle Vergötterung der Materie, allen Kultus des Genius, wie alle Emanzipation des Fleisches. All' diesem mannigfach gestalteten Irrtum hält die Evang. Kirchenzeitung dasselbe entgegen, was die Kirche aller Zeiten dem Irrtum und Abfall siegreich entgegengestellt hat: Gottes Wort und der Kirche Bekenntnis!

Wenden wir uns zu H.s wissenschaftlichen Arbeiten, so bezeichnet die „Christologie des ATs" (3 Bde, 1. Ausgabe 1829—35, 2. Ausgabe 1854—57) seinen ersten bedeutsamen und folgenreichen Eingriff in die Entwickelung der alttestamentlichen Theologie. Hier galt es gegenüber der Leugnung der Weissagung wie des Wunders „eine neue Bahn zu brechen" und das AT „wieder in seine alten wohlbegründeten Rechte" einzusetzen. Der Verfasser war sich bewußt, daß auf einem Arbeitsfelde „wo alte und neue dogmatische Befangenheit sich einander gegenüberstehen", es schwierig sei, gleich anfangs immer das Richtige zu treffen. Und man mag seine Exegese von einer zu weit gehenden spiritualistischen Verflüchtigung der prophetischen Zukunftsanschauung nicht freisprechen, man kann einen „offenbaren Mangel" seiner alttestamentlichen Theologie darin finden, daß er die Grenzen des Alten und Neuen Bundes nicht scharf auseinander gehalten und den Entwickelungsgang der Heilsoffenbarung als ein lebendig organisches Fortschreiten aufzuweisen nicht vermocht habe; gleichwohl bleibt das Urteil bestehen, daß er den Umschwung in der Erkenntnis des Offenbarungscharakters des ATs wesentlich herbeigeführt hat (Kahnis). Unter H.s exegetischen Arbeiten ist die bedeutendste sein „Kommentar über die Psalmen" (4 Bde, 1. Aufl., 1842—47, 2 Aufl. 1849—52), durch welchen er die Auslegung des Psalters in die Wege der altkirchlichen und reformatorischen Auffassung zurücklenkte. Außerdem hat H. die „Geschichte Bileams und seine Weissagungen" (1842), das „Hohelied Salomonis" (1853), den „Prediger Salomo" (1859) und die „Weissagungen des Propheten Ezechiel" (2 Teile, 1867. 68) ausgelegt; ein ausfürlicher Kommentar über „das Buch Hiob" (2 Teile, 1870. 75) ist aus seinen Vorlesungen nach seinem Tode herausgegeben. Einem Ausleger der alttestamentlichen Propheten lag auch die Bearbeitung der „Offenbarung des hl. Johannes" (2 Bde, 1. Ausg. 1849—51, 2. Ausg. 1861. 62) nicht fern. Daran schloß sich seine Erklärung des „Evangeliums des hl. Johannes" (3 Bde, 1. Aufl. 1861—63, 2. Aufl. 1. Bd 1867), welche sich besonders den alttestamentlichen Hintergrund dieses Evangeliums aufzuweisen zur Aufgabe macht. Die „Vorlesungen über die Leidensgeschichte" (Leipzig 1875) sind gleichfalls ein nach des Verfassers Tode herausgegebenes Kollegienheft.

Fast schon bei dem ersten Schritte auf dem theologisch-exegetischen Gebiete sah H. sich auch auf das zweite Arbeitsfeld geführt, auf welchem er alsbald den wissenschaftlichen Kampf gegen den Rationalismus aufnahm: das Gebiet der höheren Kritik. Gleich die Auslegung der christologischen Abschnitte des Jesaia machte die Prüfung des kritischen Urteils über den zweiten Teil dieses Propheten (K. 40—66) zur Notwendigkeit; das Ergebnis war für H. die Überzeugung der Echtheit jener Kapitel. Ebenso sah er sich veranlaßt, der Auslegung der messianischen Weissagungen des Sacharja und Daniel die eingehenden kritisch-apologetischen Erörterungen über beide Propheten vorauszuschicken, welche den ersten Band der „Beiträge zur Einleitung ins AT" (1831) bilden, während der zweite und dritte Band der Beiträge (1836—39) dem ausführlichen Erweise der „Authentie des Pentateuchs" gewidmet sind. Wenn wir H. hierbei mit allem Aufwand seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinnes und ohne Scheu vor dem von links wie von rechts ihm so oft gemachten Vorwurf „advokatischer Künste" thätig sehen, so ergiebt sich über seine Stellung und sein Verfahren dabei aus dem angedeuteten Zusammenhange das rechte Licht. Nicht Rechthaberei, nicht die Tendenz einer am Buchstaben haftenden Repristination ist es, was ihn dabei leitet; es ist „die innigste Überzeugung, daß wir ein festes prophetisches Wort haben", der heilige Eifer, das Herz des ATs, die Weissagung von Christo, für die Kirche des N. Bundes zu erhalten. — Über die „Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde" pflegte H. zu lesen. Diese Vorlesung ist nach seinem Tode veröffentlicht worden (2 Bde, 1869—71). Als eine Art selbstständiger Beilage kann die Schrift „Die Bücher Moses und Ägypten" (1841) gelten. — Kleinere Schriften historisch-archäologischen Inhaltes sind: „De rebus Tyriorum commentatio academica" (1832), „über den Tag des Herrn" (1852), „Das Passa, ein Vortrag" (1853), „Die Opfer der heiligen Schrift" (2. Aufl. 1859). Von den zuerst in der Kirchenzeitung veröffentlichten größeren Aufsätzen erschienen mehrere in besonderem Abdruck, wie: „Für Beibehaltung der Apokryphen" (1853), „Die Freimaurerei und das evang. Pfarramt" (1854), „Das Duell und die christliche Kirche (1856), „Die Juden und die christliche Kirche" (1857, 2. Aufl.

1859); eine größere Anzahl derselben harrt noch der Sammlung und Herausgabe. — Von Calvins Genesis-Kommentar besorgte H. einen neuen Abdruck (Berlin, 2 Tle 1838); die von ihm veranlaßte Übersetzung von Thomas Scotts „Kraft der Warheit" (1831) begleitete er mit einem inhaltreichen Vorwort. Zahlreiche Publikationen des von ihm mitgestifteten Evangelischen Büchervereins in Berlin verdanken seiner Anregung und thätigen Mitwirkung ihr Erscheinen.

In seiner äußeren Seellung blieb H. lebenslang der einfache Professor der Theologie. Seitdem er im Herbst 1828 zum Ordinarius ernannt worden, hatte er in äußerer Hinsicht alles erreicht, „was er in diesem Leben nur immer wünschen konnte". Er fand sich voll befriedigt mit der Stellung und Wirksamkeit, welche ihm durch sein akademisches Lehramt und die Kirchenzeitung gegeben war. In glücklicher Ehe mit Therese von Quast (seit Ostern 1829) verbunden, „im Kreise einer Familie, an der sein Herz hing, in günstigen äußeren Verhältnissen, umgeben von Freunden, wie den Gebrüdern von Gerlach, Stahl, Büchsel u. a., verehrt von Scharen von Schülern, nicht ohne Einfluß auf die größeren Verhältnisse so der Kirche als des Staates, durfte H. wohl in seinem Leben die Fußtapfen der segnenden Gnade Gottes erkennen" (Kahnis). Doch blieb auch Trübsal ihm nicht erspart. Abgesehen von den unaufhörlichen Kämpfen, unter denen er oft schwer litt und wiederholt nach dem Frieden der triumphierenden Kirche seufzte, hatte er von Jugend auf an der Last eines krankenden Körpers zu tragen. Alle seine Kinder, darunter eine lieblich erblühende Tochter und zwei erwachsene Söhne, sowie seine Gattin und seinen jüngsten Bruder Eduard, mußte er sich im Tode vorangehen sehen, und noch kurz vor seinem Heimgang ward ihm ein liebes Enkelkind entrissen. Er selbst, durch ein längeres schweres Krankenlager auf sein Abscheiden vorbereitet, vollendete am 28. Mai 1869, im freudigen Bekenntnis des Glaubens, für welchen er gelebt und gestritten. „Das ist die Nichtigkeit des Nationalismus, die Hauptsache ist Christus, und Christus ist, es ist Christus!" waren seine letzten vernehmlichen Worte. **Joh. Bachmann †.**

Henhöfer, Aloys, gest. 1862. — Aus dem Leben des Dr. Aloys Henhöfer von Emil Frommel, Karlsruhe bei Gutsch. Ferner: Von dem Heilswege, Predigten von Dr. Alois Henhöfer, nebst dessen Lebenslauf von Karl Friedrich Ledderhose, Heidelberg bei Winter. Von K. Peter steht eine kurze Biographie Henhöfers in Weechs: Badische Biographien. Nachgeschriebene Predigten, freilich nur auszugsweise, hat Spengler bei Gutsch herausgegeben, in denen man Henhöfer recht erkennt.

A. Henhöfer ist für die evangelische Kirche des Großherzogtums Baden ein bedeutender Mann gewesen, ich möchte sagen ein Stück Kirchengeschichte. Nicht weit von Karlsruhe in dem katholischen Dorfe Völkersbach den 11. Juli 1789 geboren, erhielt er eine gut katholische Erziehung. Seine „nicht reichen und nicht armen" Eltern, Hans Martin Henhöfer und Theresia, geb. Axsmann, waren einfache Bauersleute. Besonders übte seine katholisch-fromme Mutter einen tiefen Einfluß auf ihn aus. Sie hielt ihn schon frühe zur Messe, zum Meßdienen, zum Wallfahrten, zum Rosenkranzbeten an, denn sie bestimmte ihn zum geistlichen Stande. Er las gerne, und es machte ihm keine geringe Freude, als er einst in einem Hause eine Foliobibel fand. Ein junger katholischer Pfarrer, Namens Beyerle, nahm sich des wißbegierigen Knaben freundlichst an. Er brachte ihn im Lateinischen so weit, daß er im Jahre 1802 in die Schule der Piaristen in Rastatt aufgenommen wurde, bis er im Herbste 1811 die Universität Freiburg im Breisgau bezog. Sowohl hier als in Rastatt mußte er sich durch Stundengeben und Kosttage seinen Unterhalt verschaffen. Die Professoren Freiburgs huldigten meistens der wessenbergischen Richtung. Der bedeutendste unter ihnen war der bekannte Hug. Nach wohlbestandener Prüfung trat H. ins Seminar zu Meersburg. Es herrschte in demselben eine freisinnige Richtung und Leichtsinn unter den Theologen. Davor bewahrte ihn der Ernst, den ihm seine Mutter eingeflößt hatte. Der Fürstprimas Dalberg erteilte ihm die vier unteren Weihen, und späterhin der Fürst von Hohenlohe die drei noch übrigen. Er wurde jetzt Hofmeister in dem Hause des Barons Julius von Gemmingen, und hatte Gelegenheit sein Erziehergeschick unter der adeligen Kinderschar zu beweisen. Eine seiner Schülerinnen ist die Gemahlin des Professors Tholuck geworden. Nachdem er drei Jahre Erzieher gewesen, übertrug ihm der Baron die Pfarrei Mühlhausen. Da es eine verdorbene Gemeinde war, war es ihm ein Anliegen, sie durch strenge Sittenpredigten zu bessern, aber er fühlte wohl, daß ein strenger Bürgermeister auch äußerliche Ordnung herstellen könne. Der neue Hofmeister in dem Gemmingenschen Hause, ein Schüler Sailers, gewann mit seiner tieferen Erkenntnis des Heils auf den eifrigen jungen Pfarrer Einfluß. Er sagt selber von sich:

„Viel, viel hatte Gottes Gnade um dieſe Zeit im Stillen an meinem Herzen gethan. Hier zum erſtenmal wurde mir Gottes Wort lebendig, wurde mir ein zweiſchneidiges Schwert, das Mark und Bein durchdrang.“ Nun hörte man ernſte Bußpredigten von ihm, viele erwachten aus ihrem Sündenſchlafe. Das Büchlein von Boos: „Chriſtus für uns und in uns“ führte ihn tiefer. „Von jetzt an“, ſagt er, „predigte ich mit ebenſo viel Eifer das Wort von der Verſöhnung und der freien Gnade Gottes in Chriſto.“ Es war ihm gegeben, mit großer Wärme und einfacher Volkstümlichkeit das Evangelium zu verkündigen. Viele Katholiken und Proteſtanten, die nach Mühlhauſen ſtrömten, bekehrten ſich, aber auch die Feindſchaft erwachte. Das biſchöfliche Vikariat zu Bruchſal forderte ihn zur Verantwortung auf. Im Gewahrſam daſelbſt ſchrieb er ſein erſtes und beſtes Buch: „Chriſtliches Glaubensbekenntnis des Pfarrers Henhöfer von Mühlhauſen.“ Da er gerne in der katholiſchen Kirche geblieben wäre, ſo hoffte er, widerlegt zu werden. Das Buch war ein Ereignis, es fand reißenden Abſatz, er ſelber aber wurde aus der katholiſchen Kirche ausgeſchloſſen. In Mühlhauſen war große Aufregung, noch genährt durch einen ungeſchickten Römling, der die Leute zurecht bringen ſollte. Es kam ſo weit, daß ſich ein Teil der Gemeinde zum Übertritte in die evangeliſche Kirche meldete im Verein mit der Grundherrſchaft. Dies geſchah am 3. April 1823 in der Schloßkapelle zu Steinegg. Auch Henhöfer trat über, der Großherzog Ludwig ſah tiefer, als ſeine rationaliſtiſche Kirchenbehörde, und ernannte ihn zum Pfarrer von Graben bei Karlsruhe.

Hatte Henhöfer bisher mit dem Aberglauben zu kämpfen gehabt, ſo ſetzte es jetzt einen erbitterten Kampf mit dem Unglauben ab. Denn es gab nur wenige Geiſtliche in der evangeliſchen Kirche Badens, die das Evangelium predigten. Obwohl er, eine durchaus friedliche Natur, die Kelle am liebſten gebrauchte, ſo ſtieß er doch auch das Schwert nicht zurück, wenn es ihm in die Hand gelegt war. Beſonders die benachbarten Geiſtlichen, deren Schäflein nach Graben ſtrömten, widerſtanden ihm und verklagten ihn bei der Kirchenbehörde, die ihn wegen ſeiner Blut- und Wundentheologie nie in das evangeliſche Predigtamt aufgenommen hätte. Da erſchien eines Sonntags der Großherzog, der ſelber ſehen und hören wollte, in Henhöfers Kirche, und war von der Predigt, die „ins Herz ging“, ſo bewegt, daß Henhöfer von nun an Ruhe hatte. Der Fürſt übertrug ihm ſogar die beſſer dotierte Pfarrei Spöck mit dem Filial Stafforth bei Karlsruhe. Hier wirkte er nun 35 Jahre lang in großem Segen, der nicht bloß in ſeine beiden Gemeinden und in die Umgegend, ſondern auch in das ganze Land eingriff. Dreimal hielt er Gottesdienſt am Sonntage, ſeine armſeligen Kirchlein waren vollgepfropft bis auf die Kanzel hinauf. Mit einer Gewalt, die ihresgleichen ſuchte, verkündigte er den Heilsweg. Die Rechtfertigung durch den Glauben war wie bei Luther das faſt ſtändige Thema ſeiner Zeugniſſe auf eine höchſt verſtändliche Weiſe, ſo daß, wenn jemand ihn nicht verſtand, es unmöglich war, es demſelben deutlich zu machen. Immer nur mit Gleichniſſen und Beiſpielen aus dem gewöhnlichen Leben geziert floß ſeine Predigt dahin wie ein Strom und riß alles mit ſich fort. Faſt noch anziehender waren ſeine Kinderlehren. Hier hatte man den Meiſter. Hier kam alles vor, was er in den Predigten nicht ſagen konnte. Aber unter ſolcher Arbeit brach ſeine Kraft, er mußte ſich nach Vikaren umſehen. Der erſte, den er fand, war ein Rationaliſt vom reinſten Waſſer, es währte nicht lange, ſo war derſelbe für die Wahrheit gewonnen. Von den 25 Vikaren, von denen etliche entweder in der Lehre oder im Leben wurmſtichig waren, ſind wohl die meiſten Zeugen des Evangeliums geworden. Was aber den teuren, beſcheidenen Mann ſehr freute und aufrichtete, war die Bekehrung zweier geiſtlicher Nachbarn, Dietz und Käß, der ſein Nachfolger in Graben geworden war. So zähen Widerſtand ſie ihm auch geleiſtet hatten, ſo entſchieden und mutig ſtanden ſie ihm nun zur Seite. Es ſollte ſich nur zu bald herausſtellen, was für begabte und treue Mitſtreiter er gewonnen hatte. Schon am 300jährigen Jubelfeſte der Augsburgiſchen Konfeſſion 1830 gaben dieſe drei Männer ihre Zeugniſſe im Drucke heraus. Man ſieht daraus, wie feſt ſie ſich auf das Bekenntnis der Kirche geſtellt hatten. Dieſen entſchiedenen Standpunkt wahrten ſie beſonders dem proviſoriſchen Katechismus gegenüber, der von der Kirchenbehörde ausgegangen war und in den Gemeinden eingeführt werden ſollte. Derſelbe war weder kalt noch warm, ſondern ſuchte einen Mittelweg zwiſchen Unglauben und Glauben einzuhalten, ein Abdruck des Geiſtes der Kirchenbehörde. Henhöfer bat mit ſeinen Freunden um Verſchonung mit dem Buche. Ihr Geſuch wurde abgeſchlagen. Da glaubten ſie, den Weg der Öffentlichkeit betreten zu ſollen. Henhöfer ſchrieb eine Schrift mit dem Titel: „Der neue Landeskatechismus der evangeliſchen Kirche des Großherzogtums Baden, geprüft nach der heiligen Schrift und den ſymboliſchen Büchern.“ Es hatten ſich außer den drei genannten Männern noch vier junge Geiſtliche zur Unter-

ſchrift hergegeben. In kurzer Zeit war die Schrift vergriffen, eine neue und zwar erweiterte Auflage ward nötig. Zur Verteidigung des unglücklichen Katechismus erſchienen Schriften von dem alten Profeſſor von Langsdorff in Heidelberg, von dem Kirchenrat Sonntag und noch anderen. Käß mit ſeinem klaren Verſtande ſchlug dieſe Gegner aus dem Felde. Sogar ein katholiſcher Geiſtlicher wagte ſich ganz unberufen auf den Kampfplatz. Ihn nahm Henhöfer vor in ſeinem klaren Büchlein: „Die bibliſche Lehre vom Heilswege und von der Kirche“, das den Streiter zum Schweigen brachte. Da durch die treue Arbeit dieſer Männer ſich ein chriſtliches Volk herausgeſtellt hatte, ſo vereinigten ſie ſich, ein Blatt herauszugeben, das in chriſtlicher Erkenntnis fördern ſollte. Es führte den Titel: „Chriſtliche Mitteilungen“, und verbreitete in mehr als 2000 Exemplaren die chriſtliche Wahrheit. Beſonders wurden die Perikopen behandelt. Henhöfer beteiligte ſich ſtark daran. Man erkennt ſeine Arbeiten alsbald an der Deutlichkeit und Textgemäßheit.

Seit der Vereinigung der beiden evangeliſchen Kirchen in Baden hatte keine Generalſynode ſtattgefunden. Im Jahre 1834 trat die erſte zuſammen. Es war von ihr nicht viel zu hoffen, und das ſah man auch bald an ihren Büchern, daß ſie nicht auf dem rechten Grunde feſtſtand. Der Katechismus wurde gebeſſert, Agende und Geſangbuch trugen, wie er, den Stempel der Halbheit. Henhöfer entſchied ſich für den Frieden, da der Katechismus nicht als Bekenntnisſchrift eingeführt werden ſollte. Weil ſich die Zahl der gläubigen Geiſtlichen und des Volkes, welches für die bibliſche Wahrheit einſtand, auffallend mehrte, ſo durfte man hoffen, daß die eingeführten Bücher ihren Abſchied nehmen würden. Das geſchah auch, freilich erſt nach zwei Jahrzehnten. Mit außerordentlicher Rüſtigkeit und mit großem Erfolge arbeitete er fort, und hatte nur den Schmerz, ſeine Mitſtreiter auf andere Pfarreien ziehen und bald auch ſterben ſehen zu müſſen. Er hatte nun auf der Hart, wie man jene Gegend nennt, die Laſt faſt allein zu tragen. Es bildeten ſich in ſeiner und in den meiſten Gemeinden der Umgegend ſogenannte Gemeinſchaften, welche die eifrigſten Kirchgänger waren und ſich in beſonderen Stunden ſelber erbauten. Es entſtanden Miſſionsvereine ſowohl für Ausbreitung des Reiches Gottes unter den Heiden, als auch für die Kirche Badens. Der letztere ſtellte ſich auf die Augsburgiſche Konfeſſion. Henhöfer nahm lebhaften Anteil daran und war viele Jahre Präſident des Vereins für äußere Miſſion. Seine Predigten, die er auf den Jahresfeſten dieſer Vereine hielt, gehörten zur Würze derſelben und zogen eine Menge Volkes herbei. Es entſtand damals auch eine Rettungsanſtalt in der nächſten Umgebung, das ſogenannte Harthaus, das er auf alle Weiſe zu fördern ſuchte. Weil er wußte, wie wichtig es ſei, daß das Volk mit dem Schriftinhalte bekannt werde, ſo veranlaßte er regelmäßige Zuſammenkünfte der gläubigen Geiſtlichen, deren Zahl ſich fortwährend vermehrte. In dieſen Textbeſprechungen, wie man ſie nannte, wurden die Perikopen durchgenommen. Hier war er Meiſter in tieferer Auffaſſung des Textes und namentlich in praktiſcher Verwertung desſelben. Die Teilnehmer hatten reichen Gewinn davon.

Schon die Revolution des Jahres 1830 in Frankreich hatte in Baden nachgezittert und namentlich dem Liberalismus aufgeholfen. Als die Jahre 1848 und 1849 mit ihren Umwälzungen auch Deutſchland und beſonders das kleine Baden in Mitleidenſchaft riſſen, hatten es die Freiſcharen beſonders auf ihn abgeſehen, aber es war ihm gelungen, nach Stuttgart zu entkommen. Es war hohe Zeit, denn die Feinde hätten gar gerne dem „Pietiſtenhaupt“ ein Leid angethan. Der Herr hielt über ſeinem Diener ſeine Hand. Henhöfer ließ bald nachher anonym ein Schriftchen mit dem Titel ausgehen: „Baden und ſeine Revolution. Urſache und Heilung.“ Die tiefſte Urſache ſieht er im Abfall von Gott und ſeinem Geſalbten, im Unglauben. Daher müſſe man zu Chriſto, dem einigen Heilande der Völker zurückkehren. Nach Überwindung der Revolution regte ſich die römiſche Kirche gewaltig. Bei jeder auffallenden Veranlaſſung trat Henhöfer, der ſeine Liebe gegen dieſe Kirche jederzeit bewahrt hatte, in die Schranken, um auf ſie in evangeliſchem Sinne zu wirken. Bei dem bekannten Trierer Rocklärm hatte er ein Schriftchen herausgegeben: „Der heilige Rock zu Trier und die wahre katholiſche Kirche.“ Weil die Cenſur Schwierigkeiten machte, ſo änderte er das Büchlein um mit dem Titel: „Die wahre katholiſche Kirche und ihr Oberhaupt.“ Als Alban Stolz in ſeiner Flugſchrift: „Diamant oder Glas?“ die Lehre der evangeliſchen Kirche vom Abendmahl aufs feindſeligſte angriff, widerlegte ihn Henhöfer ausführlich und gründlich in dem Buche: „Das Abendmahl des Herrn oder die Meſſe, Chriſtentum und Papſttum, Diamant oder Glas“, Stuttgart 1852. Auch eine Schrift, welche die Unterſcheidungslehren der beiden Kirchen behandelte, erſchien von ihm, ſo wie er auch die Konkordate angriff. Wenn die Regierungen auf ſolche Stimmen gehört hätten, hätten ſie ſich vielen Verdruß erſparen können. In der evangeliſchen Kirche

Badens wehte jetzt ein beſſerer Geiſt. Die Kirchenbehörde wurde mit poſitiven Männern beſetzt, und die Generalſynode des Jahres 1855 ſtellte ſich auf den Bekenntnisboden, was namentlich die von ihr genehmigte Agende und der Unionskatechismus bewies. Aber der ſchon längſt in Baden herrſchende und gehegte Liberalismus erregte namentlich gegen die Agende einen Sturm. Als nun die poſitiv geſinnte Geiſtlichkeit für den Oberkirchenrat in die Schranken trat, fehlte Henhöfer nicht mit ſeiner Unterſchrift. Es war im Jahre 1856, daß die theologiſche Fakultät von Heidelberg unter dem Prorektorat Schenkels, der ſpäterhin in das gegenteilige Lager übergetreten iſt, dem einfachen Landpfarrer Henhöfer den Grad eines Doktors der Theologie verliehen hat, wie das Diplom mit Recht ſagt, „dem mutigen Bekenner und Prediger des lauteren Evangeliums und ehrwürdigen Begründer des in unſerer Zeit aufblühenden chriſtlichen Lebens in der Kirche unſeres Vaterlandes.“ Aber als die neue Ära in Baden einzog, hielt er es an der Zeit, ſeine Warnungsſtimme zu erheben in einem ernſten Büchlein: „Der Kampf des Unglaubens mit Aberglauben und Glauben, ein Zeichen unſerer Zeit“, 1861, Heidelberg bei Winter. Er ſah den Sieg des Unglaubens voraus. Das machte ihm das Herz ſchwer, ſo daß er manchmal ſeufzte: „Ach wenn ich nur ſtürbe, ehe die böſen Zeiten hereinbrechen, ich bin ein alter Mann und habe genug durchgemacht!“ Seine Sehnſucht ſollte bald geſtillt werden. Obwohl er ſich unwohl fühlte, predigte er doch am Bußtage des Jahres 1862 mit aller Kraft über den unfruchtbaren Feigenbaum. In der Woche darauf erkältete er ſich auf einem Gange in das Filial Stafforth; eine nervöſe Lungenentzündung legte ihn auf das letzte Lager. In der Fieberhitze beſchäftigten ihn noch die Gedanken des Bußtages. Auf die Frage: Ob es in ſeiner Seele helle ſei? erwiderte er lispelnd: „Ja — helle!“ Einmal rief er aus: „Glaube, nicht Werke!“ Es war die Summa ſeiner Zeugenarbeit ſeit ſeiner Bekehrung. Am 5. Dezember 1862 morgens 5 Uhr verſchied er. Sein Tod erregte nicht bloß in ſeiner Gemeinde, ſondern in der ganzen Kirche Badens die innigſte Teilnahme wie das Leichenbegängnis auswies. Es war ein Großer in Israel heimgegangen, aber der Segen ſeiner gewaltigen treuen Arbeit iſt geblieben.

K. F. Ledderhoſe†.

Henke, Ernſt Ludwig Theodor, geſt. 1872. — Nachrichten über ihn von Jul. Cäſar im Marburger Rektoratsprogramm vom J. 1873; Günther, Lebensſkizzen jenaiſcher Profeſſoren, Jena 1858, S. 37 ff.; Cunze, Schüler-Album des Helmſtedt-Schöningenſchen Gymnaſiums 1817—1867, S. 5 ff. und E. L. Th. Henke, Ein Gedenkblatt (Marburg 1879) von Mangold.

E. L. Th. Henke, neben zwei in jungen Jahren verſtorbenen Brüdern und zwei Schweſtern, deren Gemeinſchaft er ſich in pietätvoller Anhänglichkeit lange Jahre ſeines Lebens hindurch erfreuen durfte, der jüngſte Sohn des letzten Helmſtedter Kirchenhiſtorikers, iſt am 22. Februar 1804 geboren; nach dem ſchon im Jahre 1809 erfolgten Tode ſeines Vaters wuchs er unter der Obhut von Mutter und Schweſtern heran. Den erſten Unterricht erteilten ihm die Schüler und Biographen ſeines Vaters, Bollmann und Wolff, Lehrer am Helmſtedter Pädagogium, die ihren talentvollen, geiſtig beweglichen aber daneben nach Gegenſtänden dauernder Liebe und Verehrung verlangenden Schüler von früh an auf das hohe Vorbild ſeines in weiten Kreiſen gefeierten Vaters hinwieſen. Vom Jahre 1817 bis Oſtern 1820 beſuchte er das in Helmſtedt neu errichtete Gymnaſium; dann vollendete er ſeine Vorbereitung zu den Univerſitätsſtudien auf dem Kollegium Karolinum in Braunſchweig. Oſtern 1822 bezog er die Göttinger Hochſchule, auf der er fünf Semeſter lang hauptſächlich unter Plancks und Bouterweks Leitung theologiſchen und philoſophiſchen Studien oblag und auch aus den Predigten Rupertis, des damaligen Göttinger Superintendenten und Univerſitätspredigers, noch in ſeinem Alter gerühmte fördernde Einwirkungen empfing. Michaelis 1824 ſiedelte er nach Jena über, wo er ſich namentlich an Fries anſchloß uud daneben unter der Leitung von Baumgarten-Cruſius ſeine theologiſchen Studien fortſetzte. Den 4. März 1826 zum Doktor der Philoſophie promoviert, habilitierte er ſich ſchon im folgenden Jahre auf Grund einer Diſſertation: „De epistolae, quae Barnabae tribuitur, authentia“ in der theologiſchen Fakultät und begann ſeine Dozentenlaufbahn mit Vorleſungen und Examinatorien über KG und NT. Indes ſchon nach kurzer Friſt, im Jahr 1828, wurde er zum Profeſſor am Kollegium Karolinum in Braunſchweig ernannt und mit Vorleſungen über theologiſche Encyklopädie, KG, Einleitung ins A und NT, über Logik und Geſchichte der Philoſophie betraut. In dieſer Thätigkeit, die nur ein dreimonatlicher Urlaub im Anfang des Jahres 1833 unterbrach, den er dazu benutzte, in Berlin Schleiermacher und Neander zu hören,

verbrachte Henke in regem Verkehr mit ſeiner Familie und Jugendfreunden fünf glückliche und arbeitsreiche Jahre. Sein Lehramt ließ ihm noch Muße zu eingehenden Studien über den großen Helmſtedter Theologen Georg Calixtus und ſeine Zeit, an die er faſt ein ganzes Leben lang auch aus unzerſtörbarer Anhänglichkeit an ſeine Heimat ſeine beſten Kräfte ſetzte. Ihre erſten Früchte wurden im Jahre 1833 publiziert und führten ihn Michaelis 1833 als außerordentlichen Profeſſor nach Jena zurück, um abermals exegetiſche und kirchenhiſtoriſche Vorleſungen und Examinatorien zu übernehmen. Schon nach zwei Jahren im Auguſt 1836 ſiedelte er nach Wolfenbüttel als Konſiſtorialrat und Direktor des Predigerſeminars über. Der wiſſenſchaftliche Teil ſeiner neuen Amtspflichten beſtand in der Aufgabe Vorträge über bibliſche Theologie und pauliniſche Briefe zu halten, die praktiſchen Uebungen der Kandidaten des Predigtamtes zu leiten, auch hier und da ſelbſt zu predigen. Aus ſeiner Stellung im Konſiſtorium erwuchſen ihm allerlei Regiments- und Verwaltungsgeſchäfte, denen er ſich zwar mit der peinlichſten Gewiſſenhaftigkeit, aber bei ſeiner ſkrupulöſen Art praktiſchen Entſcheidungen gegenüber nur mit Seufzen unterzog. Wie eine Erlöſung begrüßte er es deshalb, als ihm ſchon im Jahre 1839 die Ausſicht zum Rücktritt in das akademiſche Lehramt eröffnet wurde. Er folgte Michaelis 1839 einem Ruf nach Marburg. Von da an blieb Henke 33 Jahre lang bis zu ſeinem Tode in Marburg. Es las Homiletik und Liturgik und übernahm die Leitung der homiletiſchen Societät; daneben blieb er der Kirchengeſchichte und Dogmengeſchichte treu, die er in geordnetem Wechſel mit Rettberg vortrug, während dieſer die ſyſtematiſche Theologie an Müllers Stelle mit übernahm; außerdem hatte er auch Vorleſungen über bibliſche Theologie und Einleitung in das theologiſche Studium in ſeinen Kurſus aufgenommen. Seit Rettbergs Tod (1849) las er jedoch die Kirchengeſchichte allein, deren Darſtellung er ohne Unterbrechung in je drei Semeſtern bis auf die jeweilige Gegenwart herab führte, während er Dogmengeſchichte und bibliſche Theologie jüngeren Kollegen überließ und nur noch ſeine Vorleſungen über Liturgik und Homiletik nebſt der Leitung der homiletiſchen Societät wie auch die Vorleſung über Encyklopädie und Methodologie der Theologie bis an ſein Lebensende feſthielt. Übrigens erwarb ſich Henke, getragen von dem Beifall und der Anhänglichkeit ſeiner Schüler und geſchätzt von ſeinen Kollegen, ſehr raſch eine einflußreiche Stellung in Marburg. Das fand auch darin ſeinen Ausdruck, daß er, als Hupfeld im Herbſt 1843 einem Rufe nach Halle folgte, an deſſen Stelle mit dem Ephorat des Seminarium Philippinum, der ſogenannten Stipendiatenanſtalt, beauftragt wurde. Im Jahre 1849 wurde er definitiv zum Ephorus beſtellt, und ſo war er denn 29 Jahre lang mit der wiſſenſchaftlichen Beratung und Leitung eines nicht unbeträchtlichen Bruchteils der Marburger Theologieſtudierenden ſpeziell betraut und ſelten hat ein Ephorus an der Spitze der Stipendiatenanſtalt geſtanden, der für ſeine Stipendiaten wie für alle Zuhörer zugänglicher und freundlicher beſorgt geweſen wäre. Auch noch ein anderes wichtiges Nebenamt wurde Henke auf Antrag des akademiſchen Senats zu teil; als der Kirchenrechtslehrer Richter im Jahre 1846 einem Rufe nach Berlin folgte, wurde er an deſſen Stelle zum zweiten Bibliothekar an der Univerſitätsbibliothek ernannt, folgte aber ſchon 1848 nach dem Tode des Hiſtorikers Rehm dieſem als erſter Bibliothekar. Seine eigentliche Befriedigung ſuchte und fand er aber immer wieder in ſeinem akademiſchen Lehramt und in einer reichen litterariſchen Thätigkeit. In dieſem vergleichungsweiſe engen Raum äußeren Ergehens, der nur bisweilen durch intereſſante Reiſen — zweimal ging er nach Italien, zweimal nach Paris, einmal nach London — ausgeweitet wurde, lebte ſich ein Mann aus, der als Gelehrter und Lehrer ſeines Faches von hervorragender Bedeutung war.

In Henkes Theologie hatte ſich auf der Grundlage einer ſoliden humaniſtiſchen Bildung der Ertrag umfaſſender kirchenhiſtoriſcher und eingehender philoſophiſcher Studien zu einem lebensvollen, harmoniſchen Ganzen zuſammengeſchloſſen. Vorbereitet durch Bouterwek, der ihn auf F. H. Jakobi hingewieſen hatte, wurde er durch dieſen und mehr noch durch J. F. Fries, deſſen älteſte Tochter er 1834 heiratete, und durch de Wette in der Erkenntnislehre beim Dualismus von Glauben und Wiſſen als zum Weſen des menſchlichen Geiſtes gehörig und darum bei der Reſignation feſtgehalten, daß die höhere Einheit jener beiden wohl gefordert, aber vom menſchlichen Geiſt nicht verwirklicht werden könne. Indes in der Anwendung dieſer Erkenntnistheorie auf die Theologie unterſchied er ſich von Fries; dieſer ſah in dem geſchichtlich bedingten Werke Chriſti und dem Bewußtſein ſeines Trägers nur einen zeitlich beſchränkten, nicht vollgenügenden Ausdruck der für den Glauben zu ahnenden religiöſen Wahrheit; Henke dagegen erſchien — und darin machte ſich der Einfluß Schleiermachers geltend — die geſchichtliche Vermittelung der Religion

durch Chriſtus als die erreichbar vollkommenſte, wie er auch die von Chriſtus ausgehenden religiöſen Antriebe als die denkbar reinſten und kräftigſten zur Hervorbringung und zum Ausbau der höheren Welt des Glaubens in der Menſchheit würdigte. Gerade deshalb konnte er ſich, ſchon von Planck mit Nachdruck auf die Wiſſenſchaft ſeines Vaters hingewieſen, mit dem vollen Vertrauen, dem nicht erfolgloſen Ringen der Menſchheit um den Beſitz heilskräftigen religiöſen Lebens und höchſter religiöſer Wahrheit nachzugehen, dem Studium der Kirchengeſchichte hingeben. So hatte er denn, durch ſeine Erkenntnistheorie von der Laſt unlebendiger dogmatiſcher Satzung befreit, von Planck den Widerwillen gegen das leichtfertige Generaliſieren, Fleiß im pſychologiſchen Studium des Individuums und gerechte Würdigung auch der Vorzüge des Gegners gelernt, während ihn die Schule Schleiermachers, von dem er ſich auch die Methode der kritiſchen Reviſion des Dogmas angeeignet hatte, und daneben die Einwirkung Neanders mit dem wohlthuenden Optimismus ausrüſteten, welcher, ſeiner Erkenntnistheorie entſprechend, nicht nur in einer Sprache und Form, ſondern in mancherlei Gaben und Zungen Verwirklichungen des chriſtlichen Lebens und erſt dadurch die Größe der Kirche in allen Jahrhunderten anzuerkennen vermochte. Von dieſer theologiſchen Grundanſchauung aus mußte Henke für das Recht der Union, und zwar der Union im weiteſten und vollſten Sinne, mit allem Nachdruck eintreten, den konfeſſionellem Partikularismus und die pietiſtiſche Engherzigkeit bekämpfen, obgleich er für das, was ſich auch unter dieſen Formen von chriſtlichem Geiſte zu bergen vermochte, offene Augen behielt, und überall der freien Kritik der geſchichtlichen Ueberlieferung der chriſtlichen Religion das Wort reden; lag es doch ſeiner Meinung nach im Weſen der Religion begründet, daß dieſelbe Liebe und Dankbarkeit gegen Chriſtus in verſchiedenen Formeln je nach dem verſchiedenen Stande der religiöſen Erkenntnis zum Ausdruck gebracht werden mußte; es gab alſo nach der von ihm konſequent durchgeführten Scheidung von Religion und Theologie überhaupt keine ſeligmachende Lehre, am wenigſten aber eine allein ſeligmachende Lehre, die in das Gewiſſen geſchoben werden dürfte, und gerade deshalb habe die Wiſſenſchaft das Recht und die Pflicht, die überlieferten Formeln darauf zu prüfen, ob ſie richtig gebildet ſeien oder nicht, und nach Befinden dieſelben umzubilden. Für dieſe Grundſätze einzutreten boten ihm ſeine Vorleſungen, namentlich dem willkürlichen Traditionalismus Vilmars gegenüber, der in den Jahren 1855—1868 in Marburg ſein Kollege war, reichlich Anlaß und Mittel. In ſeinen kirchengeſchichtlichen Vorleſungen, in denen er mit wohlthuender Wärme und Objektivität die leitenden Kräfte der Entwickelung der Kirche durch eine Fülle zuverläſſigen und ſorgfältig ausgewählten Materials faßbar machte, namentlich in denen über die Kirchengeſchichte ſeit der Reformation, lieferte er durch ſachgemäße Parallelen zwiſchen älteren und gegenwärtigen Zuſtänden, die er überall, ohne damit aufdringlich zu werden, in ſeinem Vortrag anzudeuten verſtand, zugleich den geſchichtlichen Beweis für die Wahrheit und Erſprießlichkeit der leitenden Grundgedanken ſeiner Theologie; in ſeinen Vorleſungen über Liturgik und Homiletik, für die er durch reiches geſchichtliches Wiſſen und feinſinniges äſthetiſches Verſtändnis, durch weiten und freien Blick, durch die ſtreng logiſche Schulung ſeines Denkens, beſonders vorbereitet war, vor allem aber in ſeiner homiletiſchen Societät erwies er zugleich ſeine Theologie als die praktiſch wertvollſte für die religiöſen Bedürfniſſe der Gemeinde des 19. Jahrhunderts; endlich in ſeinen Vorleſungen über Encyklopädie und Methodologie der Theologie zeigte er den Weg, auf dem man zu einer ſolchen echt wiſſenſchaftlichen Theologie gelange. Henke war einer der fleißigſten und gewiſſenhafteſten Dozenten, der nur durch ganz zwingende Gründe veranlaßt werden konnte, einmal eine Vorleſung auszuſetzen; aber auf das Katheder allein beſchränkte er ſeine Thätigkeit für die Studierenden nicht; für jedes wiſſenſchaftliche Anliegen ſeiner Zuhörer ſcheute er keine Mühe auch der privaten Beratung; nur Faulheit und geſpreizte Orthodoxie konnte er an denſelben nicht vertragen, während er jeder ernſten theologiſchen Geſinnung, auch dem ehrlichen orthodoxen *ζῆλος οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* das vollſte Verſtändnis entgegenbrachte. Und ſo blieb er, die theologiſche Jugend auf das fruchtbarſte anregend, mit der gewiſſenhaften Treue eines Haushalters über Gottes Geheimniſſe unermüdlich thätig, bis ihn ein raſcher Tod infolge eines Schlaganfalles des 1. Dezember 1872 aus ſeinem reichen Arbeitsfeld abrief.

Die ganz bedeutende Arbeitsleiſtung des Mannes läßt ſich aber erſt ermeſſen, wenn man auch ſeine zahlreichen litterariſchen Produktionen überſchaut. Henkes kirchengeſchichtliches Hauptwerk, in dem er ſich als den erſten Kenner des 17. Jahrhunderts erwieſen hat, iſt: „Georg Calixtus und ſeine Zeit", 2 Bde, Halle 1853—1860; Inedita zu demſelben hatte er in drei Heften (Georg Calixtus' Briefwechſel aus Wolfenbüttelſchen Handſchriften, Halle 1833; Georgii Calixti ad Augustum ducem Brunsv. epp. XII

ex autogr. primum ed. Jena 1835; Commercii literarii Calixtini ex autogr. fasc. III, Marburg 1840) vorausgeſchickt, und die Ausführung desſelben ſchon mit der erſten Abteilung und unter dem Nebentitel: „Die Univerſität Helmſtädt im 16. Jahrhundert", Halle 1833, begonnen; auch ſein Prorektoratsprogramm: Theologorum saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae, Marburg 1846, veröffentlicht ein Stück Streitlitteratur des calixtiniſchen Zeitalters, zu deſſen Kenntnis er noch weitere Beiträge in der 1. Aufl. dieſer Realencyklopädie, beſonders im Bd 15 u. 16, gegeben hat. Seine Pietät gegen verſtorbene Lehrer und Kollegen hat er öffentlich bezeugt in ſeiner Jenaer Antrittsrede: De Th. Jac. Planckio ejusque historiam ecclesiaticam docendi ratione (Illgens ZhTh 1843, 4, S. 75 ff.), in Memoria C. G. Justi (Marburg 1847), Memoria F. G. Rettbergii (Marburg 1849) in der Feſtrede: Eduard Platner (Marburg 1860), in der Rede am Grabe Aug. Fr. Chr. Vilmars (Marburg 1868), ganz beſonders in ſeinem Buche: Jakob Friedrich Fries. Aus ſeinem handſchriftlichen Nachlaſſe dargeſtellt, Leipzig 1867. Über und für evangeliſche Union hat er ſich ausgeſprochen in den: Bemerkungen über Stahls Sendſchreiben gegen die Erklärung vom 15. Auguſt 1845 (anonym herausgegeben Berlin 1845), in Reden über: Das Verhältnis Luthers und Melanchthons zu einander (Marburg 1860), über: Das Unionskolloquium zu Kaſſel im Juli 1661 (Marburg 1861), über: Speners pia desideria und ihre Erfüllung (Marburg 1862), über: Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrhundert (Marburg 1864), über: Schleiermacher und die Union, Feſtrede am 21. November 1868 (Marburg 1869), über: Eine deutſche Kirche (Marburg 1872) und in zwei Vorleſungen, die unter dem Titel: Caspar Peucer und Nikolaus Krell. Zur Geſchichte des Luthertums und der Union am Ende des 16. Jahrhunderts, Marburg 1865 veröffentlicht wurden. Hassiaca hat er neben ſeiner Darſtellung des Kaſſeler Unionskolloquium auch noch monographiſch behandelt in: Konrad von Marburg, Beichtwachter der heiligen Eliſabeth und Inquiſitor (Marburg 1861) und in: Die Eröffnung der Univerſität Marburg im Jahre 1653 (Marburg 1862). Intereſſante Beiträge zur Kirchengeſchichte und Kulturgeſchichte lieferte er außerdem in den Vorleſungen: Papſt Pius VII. (Marburg 1860), Johann Hus und die Synode von Conſtanz (Sammlung gemeinverſtändlicher wiſſenſchaftlicher Vorträge, herausgegeben von Virchow und Holtzendorff, XLIV, 1869), Franzöſiſche Frauen vor dem Revolutionstribunal (Weſtermann, Illuſtrierte Monatshefte Bd 24, 1868, S. 136 ff.), Das häusliche Leben von Thomas Morus (von Sybel, HZ XXI, 1869, S. 65 ff.), und in ſeiner letzten Arbeit: Theodor Agrippa d'Aubigné (Raumer, Hiſtor. Taſchenbuch 1873, Heft 3, S. 249 ff.). Henke verdanken wir auch die von ihm und ſeinem Schüler Lindenkohl beſorgte erſte vollſtändige Ausgabe des Abälardiſchen Sic et Non (Marburg 1851). Endlich hat er unter dem Titel: Zur Einleitung in das theologiſche Studium, Grundriß für Vorleſungen, Marburg 1869, etwa zwei Bogen drucken laſſen um der Mühe überhoben zu ſein, in dieſen Vorleſungen auf das Nachſchreiben ſeiner Zuhörer Rückſicht nehmen zu müſſen. Aus dem litterariſchen Nachlaß Henkes hat Dr. Joh. Georg Dreydorff, ein Schüler Henkes, unter dem Titel: Ergebniſſe und Gleichniſſe, Leipzig 1874, Bruchſtücke aus den Tagebüchern ſeines Lehrers herausgegeben; W. Gaß hat die Vorleſungen ſeines Freundes über neuere Kirchengeſchichte ſeit der Reformation publiziert (Halle 2 Bde 1874 u. 1878 3. Bd v. Bral 1880), auch ſeine Vorleſungen über Liturgik und Homiletik hat Dr. W. Zſchimmer, Halle 1876, veröffentlicht. Lebenslang war übrigens Henke auch ein fleißiger Mitarbeiter an Sammelwerken, wie an der Halliſchen Encyklopädie, am Konverſationslexikon der Gegenwart, ganz beſonders an der 1. Auflage dieſer Realencyklopädie; auch für wiſſenſchaftliche Zeitſchriften und Zeitungen, beſonders die Augsburger Allgemeine Zeitung bis 1870, war er thätig; zuletzt arbeitete er mit an der Allgemeinen deutſchen Biographie.

Mangold †.

Henke, Heinrich Philipp Konrad, geſt. 1809. — Eine Lebensbeſchreibung „von zweien ſeiner Schüler" G. K. Vollmann und W. Wolff, Helmſtedt 1816. Der Artikel Henke in der Erſch und Gruberſchen Encykl. (2, 5, 308—314) und im braunſchweigiſchen Magazin 1852, S. 219—223 (auch Berlin. Kirchenzeitg. 1852, S. 561—566) von ſeinem jüngſten Sohne.

H. Ph. K. Henke, Profeſſor der Theologie zu Helmſtedt von 1778—1809, war am 3. Juli 1752 zu Hehlen, einem braunſchweigiſchen Dorfe an der Weſer, geboren. Kurz nach ſeiner Geburt wurde ſein Vater als Prediger an die Garniſonkirche St. Ägidien nach Braunſchweig berufen, ſtarb aber dort ſchon 1756, und einer ſeiner Kollegen, der Senior E. L. Papſt, nahm ſich der verwaiſten Familie, beſonders dieſes jüngſten Sohnes an, welcher unter ſeiner Leitung zuerſt auf dem Waiſenhauſe, dann auf der Martiniſchule

zu Braunſchweig unter M. F. Sörgel ſo früh eine ſo ausgezeichnete Schulbildung erhielt, daß er ſchon vor ſeinem Abgange zur Univerſität im Winter 1771—1772 als Lehrer der zweiten Klaſſe des Martineums eintreten konnte. Auch in Helmſtedt, wohin er Oſtern 1772 abging, beſchäftigten ihn anfangs mehr philologiſche Studien als theologiſche; von den dortigen Lehrern der Theologie, Ant. Jul. v. d. Hardt, J. F. Rehkopf und Joh. Ben. Carpzov, wurde vornehmlich nur der letzte ſein Lehrer, doch auch er, der Verfaſſer des orthodoxen liber doctrinalis theologiae purioris vom Jahre 1767, hielt als guter ſächſiſcher Philolog Vorleſungen über Lucian, Aelian und Ariſtophanes, wie er auch ſeine bloß der Worterklärung des NTs gewidmeten Vorleſungen von anderen auch auf das Dogma eingehenden exegetiſchen Vorträgen ſchied, und jene unter den philoſophiſchen ankündigte. Durch Gl. B. Schirach, einen ſeiner Lehrer in der Philologie und in den „ſchönen Wiſſenſchaften", ward er früh mit Rezenſionen und kleineren Arbeiten für deſſen Zeitſchriften beſchäftigt, und 1776 mit der Redaktion der von Schirach ſeit 1770 herausgegebenen lateiniſchen Zeiſchrift Ephemerides literariae Helmstadienses beauftragt; in demſelben Jahre wurde er Magiſter, und im folgenden Profeſſor der Philoſophie, hielt Vorleſungen über Klaſſiker, Geſchichte der Litteratur und der Philoſophie, Logik und Äſthetik, aber auch ſchon ein kurſoriſches Exegetikum über das ganze NT, und Disputatorien über philoſophiſche uud theologiſche Gegenſtände. So konnte ihm auf J. C. Velthuſens Betrieb bereits 1778 der Vortrag der Kirchengeſchichte und dazu eine außerordentliche, im Jahre 1780 eine ordentliche Profeſſur der Theologie und die Doktorwürde übertragen werden, und obwohl er, wie Carpzov, welcher 1780 ſein Schwiegervater wurde, ſeine philologiſchen Vorleſungen nicht ganz aufgab und die Herausgabe der lateiniſchen Literaturzeitung (Ephemerides lit. 1776—1677; Commentarii de rebus novis literariis 1778—1781; Annales literarii 1782—1787) bis 1787 fortführte, ſo war doch von nun an ſeine vornehmſte Thätigkeit ſeinem theologiſchen Lehramte gewidmet.

Der Weg, auf welchem er zu dieſem gelangt war, hatte ihn nicht ſo ſehr durch die Schulen rechtgläubiger Theologen, als durch allgemeinere humaniſtiſche, philologiſche und philoſophiſche Studien hindurchgeführt, die Zeit, wo dies geſchah, war die des vorkantiſchen Naturalismus, und der Ort war das kleine Land, wo damals von 1770—1781 Leſſing lebte und wolfenbüttelſche Fragmente, Schriften gegen Götze und Nathan den Weiſen (1779) herausgab, und wo der geringe Widerſtand, welchen er dabei in den höchſten Verwaltungsbehörden fand, ſeinen Einfluß auf die jüngere Generation nur vermehren konnte. Aber Theologie iſt nicht Religion, und wie Rechtgläubigkeit nicht immer Chriſtſein iſt, ſo auch Heterodoxie nicht immer Unchriſtſein; die vorherrſchend kritiſche Richtung, welche Henke unter ſolchen Umgebungen in der Theologie erhielt, ſchloß bei ihm von ſeiner Kindheit her die treueſte und lebendigſte Verehrung gegen Chriſtus nicht aus. Nur war er freilich nicht Partikulariſt, ſondern Univerſaliſt; und wie er in der Größe und Schönheit der Philoſophie und Poeſie des Altertums Spuren und Gaben Gottes anzuerkennen ſich nicht erwehren konnte, ſo war es auch beſonders die in der menſchlichen Geſchichte Chriſti erſchienene Herrlichkeit, in welcher, wenn nicht die Gottheit, doch die Göttlichkeit Chriſti, und die Thaten deſſen, der ihn geſandt hatte, zu erkennen vermochte, und ſo wurde er weiter hiernach geneigt, unevangeliſche Entſtellung des einfachen Urſprünglichen und Überladung mit Menſchenſatzung nicht etwa erſt ſeit dem 4. und 5. Jahrhundert, ſondern ſchon auf viel früheren Entwickelungsſtufen der Theologie und der Chriſtologie zu ſtatuieren. Dies, und daß er im Zuſammenhang damit das Werk Chriſti nur beſonders als vollkommenſte Verkündigung und Belebung der einen allgemeinen religiöſen und ethiſchen Wahrheit betrachtete, welche er als eine dem Vermögen nach unverlorene göttliche Mitgift jedes Menſchengeiſtes vorausſetzte, machte ihn freilich oft eingenommen und ſchwarzſehend gegen vieles, was im Laufe der chriſtlichen Jahrhunderte in der Lehre und Geſchichte der Kirche aus dem Bedürfniſſe vollendeterer Anerkennung des Göttlichen in der Sendung Chriſti hervorgegangen war. Doch zu der Reviſion der vorgefundenen Theologie und zu der Reinigung derſelben von manchen willkürlichen Annahmen, zu welcher die Aufklärungsperiode berufen und beſtimmt war, zu der in der evangeliſchen Kirche niemals auszuſetzenden Unterſcheidung jeder ſpäteren und ſo auch ihrer eigenen theologiſchen Tradition von dem noch unverarbeiteten Schriftwort konnte auch dieſe Einſeitigkeit das Ihrige beitragen. „Die Henkeſche Kirchengeſchichte," ſagt Baur, „iſt, wenn wir nur auf die Konſequenz, mit welcher der leitende Geſichtspunkt durchgeführt iſt, die Kunſt der Darſtellung und die beſonnene Beherrſchung des reichhaltigen, auch mit der Spezialität des einzelnen gegebenen Stoffes ſehen, eines der vorzüglichſten Werke der kirchenhiſtoriſchen Litteratur"; aber wie die alte lutheriſche Kirchengeſchichtſchreibung ſeit Flacius die früheren Jahrhunderte der Kirche nach

dem Lutherthum gemeſſen und hiernach faſt mehr Antichriſtentum als Chriſtentum darin gefunden hatte, ſo hatte auch hier der Hiſtoriker, ſtatt jedes Zeitalter in ſeiner Art und Berechtigung und auf ſeiner Stufe anzuerkennen, nach ſeinem eigenen Maß, wie verſchieden dieſes auch von dem der Centuriatoren war, ein ſtrenges Gericht ergehen laſſen über alles, was ihm hiernach Mißbrauch, Verfälſchung oder auch nur Überladung und entbehrliche Ausſchmückung des einfachen Urchriſtentums zu ſein ſchien, eine Beurteilung, welche beſonders auf die ältere Dogmengeſchichte angewandt, am ungünſtigſten ausfiel, während ſie zu der Darſtellung des 17. und 18. Jahrhunderts ſo viel beſſer paßte, daß in dieſen Partien das Werk für noch nicht veraltet gelten kann. In ähnlicher Weiſe aber mit noch größerer Präziſion des eleganteſten und doch eigentümlich charaktervollen lateiniſchen Ausdrucks, ſetzte ſeine Dogmatik (Lineamenta institutionum fidei Christianae historico-criticarum, Helmſtedt 1793, die zweite wenig veränderte Bearbeitung 1795), was ſie als unverbildetes Urchriſtentum vorausſetzte, aller ſpäteren Lehrentwickelung als einer Veränderung und Verkennung desſelben entgegen, und vermochte dabei eigentlich keine anderen göttlichen Wirkungen im Chriſtentume und in der Kirche anzuerkennen, als die durch die überwältigende Kraft der Lehre und des heiligen Lebens Chriſti geſchehenen und fortwährend geſchehenden. Auch ſeine Exegeſe des NTs, von deſſen Schriften er bloß den zweiten petriniſchen Brief für unecht, und die Apokalypſe nicht für ein Werk des Evangeliſten Johannes hielt, gewann an Inhalt und Methode am meiſten durch ſeine vertraute Bekanntſchaft mit der ganzen klaſſiſchen Litteratur des Altertums, während ihm die Vergleichung mit dem AT weniger zu Gebote ſtand; noch mehr wurde ſie ſeinen Schülern für die Anregung wert, welche ihnen gerade hier durch ſeine tiefe und innige Verehrung Chriſti zu teil wurde. Das Gleiche wurde auch ſeinen praktiſch theologiſchen Vorleſungen und Übungen nachgerühmt; ſeine eigenen Predigten zeigen im Text faſt nur Verſtand, Kraft, Beobachtung, männlichen Ernſt, aber hinter dieſer feſten Haltung iſt die große Reizbarkeit und Weichheit ſeines Gefühls ſchamhaft verborgen; ſo kamen nach ihm auch in der Kirche im großen die beſten Früchte des Chriſtentums meiſt nicht vor die Augen der Welt und der Geſchichte, ſondern blieben verſchloſſen in die Heiligtümer der Häuſer und der Herzen.

Vorzüglich in Henkes ſpeziellem Vaterlande hat ſeine Verehrung erweckende Perſönlichkeit ſeiner theologiſchen Richtung von Helmſtedt aus eine lange nachwirkende Ausbreitung gegeben, welche hier ſpäter noch von Halle aus durch zwei ſeiner Schüler, Geſenius und Wegſcheider, erhalten wurde. Vom braunſchweigiſchen Lande, deſſen trefflicher Herzog ihn auch 1765 zum Abte des zu einem evangeliſchen Seminar eingerichteten Kloſters Michaelſtein, 1800 zum Generalſuperintendenten einer Diöceſe (doch wurde er niemals ordiniert), 1803 zum Abt von Königslutter und 1804 zum Vizepräſidenten des Konſiſtoriums und zum Ephorus des Kollegium Karolinum erhoben hatte, ohne ihn dadurch von ſeinem Lehramt in Helmſtedt zu trennen, war er auch durch ſehr günſtige Berufungen an andere Orte, z. B. 1803 nach Berlin als vortragender Rat in Univerſitäts- und Schulſachen, nicht zu ſcheiden. Deſto mehr ward ſein Ende durch den Untergang des Herzogtums, welcher auch den ſeiner Landesuniverſität vorausſehen ließ, beſchleunigt. Als Abgeordneter der braunſchweigiſchen Prälatenkurie im Auguſt 1807 zu Huldigungen gegen den neuen König von Weſtfalen nach Paris geſchleppt, nachher noch mehrmals zu deſſen Reichsſtändeverſammlung nach Kaſſel zu reiſen genötigt, kehrte er 1808 krank an Leib und Seele zurück, und ſtarb ſchon vor Aufhebung der Univerſität (1810) am 2. Mai 1809, noch nicht 57 Jahre alt.

E. Henke †.

Henoch. — Aeltere Litteratur über Henoch ſ. bei Winer BRWB I, 476 f. und Roſenmüller, Schol. in Genes. (ed. III, 1821) p. 149. Sonſt ſind zu vergleichen die Kommentare zu Gen 4 und 5; Ewald, Geſch. des V. Isr. I, 380 f. (3. A. 1864); Böttcher, De inferis (1846) § 242 ff.; Kurtz, Geſch. des A. B. I, 73; Köhler, Bibl. Geſch. AT I, 53; Dillmann in Schenkels Bibellex. III, 10 ff.; Riehm, Handwb. des bibl. Alt. S. 594 f.; Goldziher, Mythos bei den Hebr. (1876) S. 148 f.

Den Namen Henoch, חֲנוֹךְ führen, abgeſehen von dem älteſten Sohn Rubens (Gen 46, 9; Ex 6, 14) und einem Sohne Midians (Gen 25, 4), in der vorgeſchichtlichen Genealogie des erſten Menſchengeſchlechts ein Sohn Kains (Gen 4, 17 f.), nach welchem dieſer auch die erſterbaute Stadt benannte (vgl. חנך einweihen Dt 20, 5), und in der ſethitiſchen Linie der ſiebente Stammhalter von Adam an gerechnet (Gen 5, 18). Da auch der Name Lamech in beiden Linien vorkommt und zwiſchen andern Namen derſelben die Lautähnlichkeit eine auffällige iſt, ſo iſt man ſeit Buttmann (Mythologus I, 170 ff.) ge-

neigt, jene beiden Genealogieen Gen 4 und 5, welche auch nach ſonſtigen Abzeichen verſchiedenen Quellen (J und P) angehören, für Variationen einer einzigen zu halten. Doch bleibt dabei das Verhältnis der beiden Stammbäume zu einander dunkel, da ſie zu erhebliche Differenzen aufweiſen und gerade die identiſchen Namen nicht bloß verſchiedene Stellungen einnehmen, ſondern auch mit ganz verſchiedener Charakteriſtik verbunden ſind. Mögen übrigens dieſe Urnamen ganze Geſchlechter oder Kulturperioden darſtellen, gerade der Sethite Henoch, der Sohn Jareds, zeigt perſönliches Gepräge, individuellen Typus, welcher freilich eine ſolche Entwickelungsſtufe charakteriſieren oder überragen mochte. Die Anſicht Ewalds dagegen, daß Henoch als der „Einweiher", Beginner urſprünglich jenen guten Geiſt bedeute, den man wie den lateiniſchen Janus bei neuen Geſchäften anrief, den Gott des Neujahrs, worauf auch die 365 Lebensjahre entſprechend den Tagen des Sonnenjahres führen ſollen, ſtimmt ſo wenig als die ähnliche Hitzigs (Gott des Jahresertrages ZdmG XX, S. 184 f.) mit der über Henoch gegebenen Notiz und der ganzen Haltung dieſer Genealogie, in welcher ſchon die Namen theogoniſcher Deutung zu entſchieden widerſprechen. Der Mythus von Henoch, den auch Bäthgen (Beiträge zur ſemit. Religionsgeſch. Leipz. 1888, S. 152 f.) wegen der Zahl 365 als alten Sonnengott betrachtet, müßte wenigſtens bis zu völliger Unkenntlichkeit umgeſtaltet worden ſein. Von Henoch wird nämlich mit Auszeichnung gemeldet: er wandelte mit Gott (ויתהלך את האלהים), was nur noch von Noah (6, 9; vgl. Mal 2, 6) bemerkt wird und mehr beſagen will als das häufigere „vor" Gott oder „hinter Gott her" wandeln. Es bezeichnet nämlich eine ſtetige Lebensgemeinſchaft, einen ungeſtörten, vertrauten Umgang mit Gott. Daran ſchließt ſich enge das wichtigſte, was noch über ihn in jener alten Quelle ſteht. Nach einer verhältnismäßig kurzen Lebensdauer von 365 Jahren „war er nicht mehr da, weil Gott ihn hinweggenommen hatte". Offenbar iſt damit etwas Außerordentliches angemerkt. Er war plötzlich verſchwunden, ward nicht mehr geſehen (Luth.). Vgl. אין Gen 42, 13. 36. Der Ausdruck (vgl. Gesenius Thes. 82 b) entſpricht dem von Livius (I, 16) in ähnlichem Falle von Romulus gebrauchten: nec deinde in terris fuit, die Sache dem Suchen des verſchwundenen Elia 2 Kg 2, 16 ff. Aber die Urſache war keine unbeſtimmte: Gott hatte, in den ſonſtigen Verlauf der Natur eingreifend, ſeinen Liebling der Erſcheinungswelt entzogen. Das Wort לקח ſteht ebenſo von der Entrückung des Elia in den Himmel 2 Kg 2, 3. 9 f. Ohne dieſe außerordentliche Bewandtnis wäre das frühe Ableben ein Zeichen göttlicher Ungnade geweſen (die Wei Sa 4, 7 ff. angeſtellte Reflexion entſpricht ſpäterer Auffaſſung). Wenn die einförmige Wiederholung des וימת Gen 5 daran erinnern muß, daß der Tod von Adam an herrſchte (Rö 5, 12. 14), ſo war dagegen dieſer Ausnahmefall, wo ein Frommer nicht den Weg aller Sterblichen gegangen, ein von jeher den Israeliten vorſchwebendes Zeichen der Übermacht des lebendigen Gottes über jenes traurige Geſetz. Man hat heidniſche Mythen und Sagen verglichen, welche von Verſetzung ausgezeichneter Menſchen (Herakles, Romulus u. a.) unter die Götter erzählen. Aber ſchon dadurch iſt das kurze geheimnisvolle bibliſche Gedenkwort von jenen weſentlich verſchieden, daß hier die mit Gott auf Erden gepflogene ethiſche Lebensgemeinſchaft (die πίστις Hbr 11, 5) als Grund der Entrückung zu Gott erſcheint, während jene Legenden auf naturaliſtiſcher Auffaſſung des Göttlichen beruhen, wobei dieſes mit dem höchſten von der Natur Erzeugten zuſammenfließt. Geſchichtlich verwandt iſt mit der bibliſchen Urgeſchichte die babyloniſche, wo nach der Darſtellung des Beroſus Xiſuthros, welcher ſonſt dem bibliſchen Noah entſpricht, nach der Flut von ſeinen Gefährten vergeblich geſucht wird, bis ſie aus der Luft ſeine Stimme vernehmen, die ihnen verkündet, er ſei zum Lohne ſeiner Frömmigkeit entrückt worden und wohne nun bei den Göttern (Berosus ed. Richter S. 57). Dies beſtätigen die Keilinſchriften, die von ihm (Haſiſadra, Sitnapiſtim) erzählen, er ſei entrückt worden, um den Göttern gleich zu ſein und an einem fernen Ort an der Mündung der Ströme zu wohnen. Siehe G. Smith, Chaldäiſche Geneſis, deutſch von H. und Friedr. Delitzſch (1876) S. 229—239; Alfr. Jeremias, Izdubar-Nimrod, Leipz. 1891, S. 28 ff. Während hier eine vom bibliſchen Bericht unabhängige, aber damit verwandte Verſion vorliegt, ſo iſt dagegen die ſchon von S. Bochart (Phaleg et Canaan II, 13) beigezogene Sage vom alten König Annakos oder Nannakos in der Stadt Ikonium am Taurus in Bezug auf ihre Originalität verdächtig. Derſelbe ſoll vor der deukalioniſchen Flut über 300 Jahre gelebt, dieſe vorausgeſagt und kläglich um die Menſchen geweint haben, da nach ſeinem Tode der Untergang ſie treffen ſollte. Dieſer Bericht findet ſich erſt bei Zenobius (Prov. VI, 10), Stephanus von Byzanz (unter Ἰκόνιον) und Suidas (unter Ναννακος). Und Riehm erinnert, daß jener erſte Zeuge Zenobius (c. 200 n. Chr.) viel aus den Schriften des Didymus von Alexandrien (c. 30 n. Chr.) geſchöpft habe. Es ſind daher wahrſchein-

lich gerade die mit den biblischen übereinstimmenden Züge aus jüdischer Quelle geflossen, indem die Namensähnlichkeit zu ihrer Übertragung einlud.

Über die Art der Hinwegnahme und den Aufenthalt und Zustand des verklärten Henoch, welche die Theologen näher zu bestimmen suchten, giebt die Bibel keinen Aufschluß. Nur daß er der Welt der Sünde und des Todes entnommen und in nähere Gemeinschaft mit Gott (*πρὸς τὸ θεῖον* Joseph. Ant. I, 3, 4) aufgenommen wurde, ohne zu sterben (gegen Rosenmüller u. a.), fordert der Zusammenhang. Die bei den Rabbinen und in der alten Kirche herrschende Ansicht bezeichnet das Paradies als seinen Aufenthaltsort, andere den Himmel, Asc. Jes. 9, 9 den siebenten Himmel. Die arabischen Theologen schwanken nach dem unbestimmten Ausdruck Koran 19, 58 (vgl. B. Henoch 87, 3). Auch über den Zustand des Entrückten und den Grad seiner Vereinigung mit Gott schweigt der biblische Bericht; er bezeugt nur die Gottesthat, welche der aus der sinnlichen Erfahrung abgeleiteten traurigen Vorstellung vom Scheol ein tröstliches Excelsior gegenüberstellte. Eine Verwandelung ohne Tod kennt übrigens auch das NT (1 Th 4, 17; 1 Ko 15, 51). — Die Überlieferung hat sich bei der Spärlichkeit dieser Angaben der geheimnisvollen Persönlichkeit Henochs umsomehr angenommen. Nach Analogie Noahs nahm man zunächst an, Henoch sei ein Bußprediger und Verkündiger des Gerichts gewesen, insofern mit Recht, als schon sein Leben mit Gott in einer Welt, die seiner nicht wert war, Buße predigen und seine frühe Wegnahme ein Vorzeichen des furchtbar nahenden Gerichts sein mußte. Jesus Si 44, 16; vgl. 49, 14; B. Henoch 1, 9; Jud 14 f. Weiterhin aber glaubte man in jener späteren, über Natur und Geschichte spekulierenden Zeit in dem mit Gott intim verkehrenden Henoch überhaupt den Urträger des gottgewirkten menschlichen Erkennens, der echten, von den guten Geistern eingegebenen *γνῶσις* zu finden im Gegensatz zu dem von den Dämonen gebrachten Wissen. חנוך schien den „Eingeweihten" zu bezeichnen, von dem über die Geheimnisse dieser und jener Welt sich authentische Aufschlüsse erwarten ließen. So galt er ebenso sehr als Erfinder des Schriftwesens und der Wissenschaften, besonders der Gestirnkunde (Eusebius, Praep. ev. 9, 17; vgl. die Zahl 365) wie als apokalyptischer Seher. Vgl. Dillmann, Das Buch Henoch (1853) S. XXVI ff. In jener Epigonenzeit der letzten Jahrhunderte vor Christus, wo man gerne die eigenen Einsichten in göttliche und weltliche Dinge an alte und älteste Namen knüpfte, lag es daher nahe, den ganzen Schatz des damaligen Wissens um Gott, Natur und Geschichte ihm in den Mund zu legen, wie es in dem merkwürdigen, theologisch wichtigen „Buch Henoch" geschehen ist. Siehe über dieses den A. „Pseudepigraphen des ATs". Bei den Arabern spielt Henoch oder wie er dort gewöhnlicher heißt, Idrîs (der Gelehrte, Kundige) vorwiegend die Rolle des Vermittlers der höhern Weisheit und Wissenschaft. S. d'Herbelot, Orient. Bibl. I, 624 f. Sonstige rabbinische Legenden über Henoch siehe bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum (Königsberg 1711) II, S. 396 ff. **v. Orelli.**

Henoch, das Buch s. Pseudepigraphen d. AT.

Henotiken s. Monophysiten.

Henricianer, die Anhänger Heinrichs von Lausanne s. d. A. oben S. 606.

Henriquez, Henricus, gest. 1608. — Nicol. Antonio, Bibliotheca Hispanica nova I, 563; Theodor. Eleutherius (pseudon. für Livinus, Meyer, S. J.), Historia controversiarum de div. gratiae auxiliis, Antwerp. 1705, l. II, c. 14—21 (s. über dieses Werk und seine Polemik gegen Serrys Darstellung desselben Gegenstandes den A. „Molina" RE², S. 156; auch Hurter, Nomenclat. lit. II, 988); De Backer, Ecrivains de la Soc. de Jés., IV, 302 sq.; Michaud, Biogr. universelle, t. XIX, p. 218; Reusch, Der Index verbotener Bücher, II (1885), S. 309 ff.; Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römischen Kirche I (1889), S. 77 u. 535 f.; Morgott im KKL², V, 1175—1179; Hurter, Nomenclator lit. etc. I, 413.

Von den beiden jesuitischen Theologen dieses Namens wurde der Ältere Missionar in portugiesisch Ostindien, wirkte hier 34 Jahre lang und starb nach Herausgabe einer zu ihrer Zeit geschätzten malabarischen Sprachlehre sowie verschiedener katechetischer und mariologischer Schriften im Jahre 1600 (vgl. N. Antonio und Michaud, l. c.) — Ihn überlebte um 8 Jahre und übertraf an Berühmtheit Henricus Henriquez aus Oporto, geb. 1536, seit 1552 Mitglied der Gesellschaft Jesu und in dieser Eigenschaft an mehreren Kollegien nacheinander mit Auszeichnung lehrend. In Salamanca, wo er den Gipfel seines Ruhmes und Einflusses erstieg, hatte er u. a. Suarez und Gregor de Valentia zu

Schülern. Hier ließ er 1590 seinen Traktat De clavibus Ecclesiae erschienen, welcher wegen seiner anticurialistischen Tendenz vom päpstlichen Nuntius in Madrid unterdrückt und zur Verbrennung verurteilt wurde. Noch größeres Aufsehen erregte seine Summa theologiae moralis (erschienen zu Salamanca 1591—93; dann während der nächsten 20 Jahre nicht weniger als fünfmal nachgedruckt, viermal in Venedig 1596—1600 und einmal in Mainz 1613). Das in Form eines Kommentars zu den moraltheologischen Partien der Summa des hl. Thomas angelegte Werk hätte der Reihe nach 1. die Endbestimmung des Menschen, sowie 2. die inneren und 3. die äußeren Mittel zur Erreichung dieses Ziels behandeln sollen, stellte jedoch den mittleren dieser Teile hinter den letzten zurück und lieferte sonach schon im zweiten Teile (welcher 1592 erschien) die Darstellung der Lehre von den Sakramenten. In einem „De fine hominis" handelnden Anhang zu dieser 2. Abteilung richtete Henriquez einen scharfen Angriff auf die Gnadenlehre seines Ordensgenossen Molina (s. d.), indem er dessen scientia media verwarf und die praedestinatio ante praevisa merita ihm gegenüber verteidigte. Er bestritt hier die Lehre von einer an sich schon wirksamen Gnade und suchte zu zeigen, daß die menschliche Willensfreiheit durch die gratia praeveniens nicht beeinträchtigt werde. Wegen der Bitterkeit seiner antimolinistischen Polemik verbot der damalige Ordensgeneral Aquaviva ihm jede weitere schriftstellerische Thätigkeit. Da Henriquez sich auf die Entscheidung einer Generalkongregation berufen hatte, wurde er vor die 1593—94 in Rom tagende 5. Versammlung dieses Namens beschieden und, nachdem er zu mehreren Malen (unterstützt von der span. Inquisition) der Citation getrotzt hatte, letztlich verhaftet und mit Gewalt nach Rom übergeführt (1594). Er sollte hier, außer wegen der Angriffe auf Molina, auch wegen seiner Beteiligung an den Umtrieben Marianas gegen den General Aquaviva sich verantworten. Die Verhandlungen führten dazu, daß ihm von der Kongregation der Austritt aus der Gesellschaft Jesu und Eintritt in den Dominikanerorden gestattet wurde. Doch beendigte er sein bei diesem angetretenes Noviziat nicht, trat vielmehr vor abgelegter Profeß in den Jesuitenorden zurück, dem er während seiner letzten 14 Jahre wieder angehörte. Er starb zu Tivoli bei Rom am 28. Januar 1608, einige Jahre nachdem die Inderkongregation (durch Dekret vom 7. August 1603) den die Sakramente behandelnden Teil seiner Moral-Summa mit dem Vermerk „donec corrigatur" verurteilt hatte. — Als in echt casuistischer Weise lehrender Moralist hat Henriquez zur Grundlegung für die probabilistische Tradition seiner Ordensgenossen Wichtiges beigetragen, ohne doch im Laxismus schon ganz so weit zu gehen wie viele Jesuiten des 17. Jahrhunderts. Escobars Liber theol. moralis reiht ihn zwar nicht der Vierzahl der „großen Tiere" (Suarez, Vasquez ꝛc.), aber doch der Schar der 24 Ältesten um Gottes Thron ein (vgl. Bd V, S. 496, 4 ff. d. Enc.). Darüber, daß besonders auch Liguori große Stücke auf ihn hielt, s. Hurter l. c.

Zöckler.

Henry, Matthew, gest. 1714. — Litteratur über ihn: Funeral Sermons by W. Tong, Bates and Reynolds, 1714; Tong, Account of the Life of M. H., 1716; Life of M. H, by Davis (vor der Exposition, Ausg. von 1844), Hamilton (in Christian Biography, 1853), C. Chapman, 1859 und J. B. Williams (neue Ausgabe 1865); Urwick's Nonconformity in Cheshire, 1864 (S. 29 ff., 129 ff.); Lee's Diaries and Letters of Phil. Henry, 1882; Jeremy's Presbyt. Fund, 1885 (S. 106 ff.); L. Stephen, Dict. of Nat. Biogr. 1891, Bd XXVI, S. 123).

H., dessen litterarisch-theologische Bedeutung sich an eine weitverbreitete Auslegung der hl. Schrift knüpft, war geboren 28. Oktober 1662 in Broad Oack, Flintshire und starb 22. Juni 1714 in Nantwich. Ein frühreifes Kind, wandte er sich zuerst unter der Leitung seines Vaters (Philipp H., s. u.) mit Eifer den Wissenschaften zu und studierte, nachdem er in Islington eine „Akademie" besucht, die Rechtswissenschaft. Seit Mai 1685 in Gray's Inn zum Richterstand zugelassen, wandte er sich, durch die aus dem Vaterhaus überkommenen religiösen Impulse getrieben, dem Nonkonformismus zu, der damals unter schwerer Verfolgung stand, predigte zunächst, ohne in das akademische Fachstudium einzutreten, in einzelnen Häusern nonkonformistischer Freunde und wurde im Mai 1687 in London von Rich Steel im stillen ordiniert.

Von da an gewann sein Leben Richtung und Inhalt. Im folgenden Monat schon wurde er Pastor einer presbyterianischen Gemeinde in Chester, der er fast seine ganze Lebensarbeit gewidmet hat. Es wurde ihm in den ersten Jahren schon, da seinem Wirken der propagandistische Zug nicht fehlte und die Gemeinde infolgedessen rasch wuchs, ein Bethaus, nach 6 weiteren Jahren eine „Gallerie" für eine abgezweigte Gemeinde gebaut, womit der Höhepunkt seiner geistlichen Organisationsarbeit erreicht war. Seine Kommu-

nikantenzahl ſtieg zu unter früheren Paſtoren nicht erreichter Höhe; er übernahm dazu in fünf benachbarten Dörfern die Predigt und in der Gefangenenanſtalt von Cheſter die Seelſorge und war ein ebenſo thatkräftiges wie einflußreiches Mitglied in der ſynodalen Vertretung ſeiner Denomination. Auf der Höhe ſeiner Arbeit zog er die Blicke der führenden Gemeinden des Landes auf ſich. Seit 1702 wurde er von den (presbyterianiſchen) Gemeinden Hackney, Salter's Hall, Silver Street, Old Jewry (ſämtlich in London) und von Mancheſter als Pfarrer begehrt. [Einzelheiten aus den für die innere Geſchichte und den Religionſtand des damaligen Sektentums nicht bedeutungsloſen Berufungen liegen außer dem Bereich der encyklopädiſtiſchen Behandlung.] Im Mai 1712 endlich folgte er dem erneuten Rufe nach Hackney, (Mare Street), ſtarb aber ſchon zwei Jahre darauf gelegentlich einer Reiſe nach Cheſter; in der dortigen Trinity Church wurde er auch begraben.

Auf der Kanzel in Hackney nahm er am 1. Sonntag nach ſeiner Einführung zum Gegenſtand ſeiner Frühpredigt Gen. 1, in der Nachmittagspredigt Mtth. 1 und ſetzte dieſe praedicatio continua an den folgenden Sonntagen fort; dieſe wie früher gehaltene Predigten wurden in der Hauptſache die Grundlage ſeines unten erwähnten Hauptwerkes, das ihm ſeinen kirchlichen Namen geſichert hat. Begonnen wurde es ſchon in Cheſter. Seit 1704 erſchienen die einzelnen Bände, bis 1714 von ihm ſelbſt beſorgt; nach ſeinem Tode folgten, von 13 nonkonformiſtiſchen Geiſtlichen herausgegeben, die Epiſteln und die Offenbarung. Die erſte vollſtändige Geſamtausgabe dieſer Exposition of the Old and New Testament haben Burder und Hughes (6 Bde 4°) 1811 beſorgt; die bekannteſte Ausgabe iſt die von Carter, mit Prefatory Remarks von A. Alexander und E. Bickersteht; die von Stokes (6 Bde 8°) 1831—35 trägt durch die Noten von Th. Scott einen ausgeprägt calviniſtiſchen Zug. Zahlreich ſind die Auszugsdrucke der Exposition. Die erbauliche Tendenz beherrſcht die Arbeit; auf Kritik, ſcharfe Formulierung und wiſſenſchaftliche Begründung der Gedanken geht nicht das Abſehen; in dieſer Beziehung iſt die Exp. faſt wertlos: „mein Ehrgeiz", ſagt H. in der Vorrede, „iſt der Dienſt der Gibeoniten, Waſſer des Lebens aus den Heilsquellen für die Gemeinde zu ſchöpfen". Aber der geſunde commonsense, die ſittliche Höhenlage der Gedankenführung, die warmherzige Einfalt, die von Früheren und Späteren nicht erreichte Beziehung der bibliſchen Gedankenwelt auf das chriſtliche Leben und die geſunde Myſtik haben dem Buche, das zudem durch glänzende, raſſige Sprache ſich auszeichnet, den erſten Platz unter den Arbeiten der Gattung geſichert. Drei der größten Kanzelredner Englands, Rob. Hall, Whitefield und Spurgeon verdanken, wie ſie ſagen, der Exposition für ihre Predigt ſehr viel; Whitefield las ſie viermal durch, „das letzte Mal auf den Knien", und Spurgeon machte es bis zuletzt ſeinen Schülern und Amtsbrüdern zur Pflicht, die Expoſ. ſorgfältig wenigſtens einmal durchzuſtudieren. Von den weniger bekannten Veröffentlichungen H.s nenne ich: A Scripture Catechism 1702; A plain Catechism 1702; A Method for Prayer 1710; Directions for Daily Communion 1712. H.s „Works" erſchienen 1726; die Miscellaneous Writings gab S. Palmer 1809, zuletzt Sir J. B. Williams 1832 (mit neuen Predigten aus H.s Manuſkripten) heraus. **Rudolf Buddenſieg.**

Henry, Philipp, geſt. 1696. — (Litt. über ihn: M. Henry (ſein Sohn), Memoirs of the Life of Ph. H., 1698; neue vermehrte Ausgabe von Sir J. B. Williams 1826; Wordsworth's Eccles. Biogr. VI; Public Charakters of 1800—1, S. 339; Christian Reformer 1862, S. 641 ff. (Lebenſkizze von C. Wiksted); Lee, Diaries and Letters of Ph. H.; L. Stephen, Dict. of Nat. Biogr. vol. XXVI.

Im königlichen Schloſſe Whitehall, wo ſein Vater ein höfiſches Amt bekleidete, am 24. Auguſt 1631 geboren und in ſeiner Jugend Spielgefährte der Prinzen Charles und James, deren Andenken er bis zum Tode bewahrte, ſchien H. in einem ſtaatlichen Amte die Zukunft beſtimmt zu ſein. Aber nachdem er, in die vornehme Westminster School aufgenommen, unter Rich. Busbys Einfluß gekommen war, wurden im Tiefpunkte ſeines Perſonenlebens die von mütterlicher Seite ererbten religiöſen Regungen wach und gaben ſeinem Streben das kirchliche Ziel. Während er in Christ Church, Oxford, Student war, wurde Karl I., der Vater ſeiner Geſpielen, im Hofe von Whitehall hingerichtet; H. hat eine eindrucksvolle Schilderung der Exekution veröffentlicht. Unter den Stürmen der kirchlich bewegten Zeit (von 1652—1662) gelang es ihm nicht, in ein feſtes Amt auf längere Zeit einzutreten; auch die politiſchen Wirren machten ihm die Entſcheidung für die eine oder andere der kämpfenden Parteien fürs erſte unmöglich. Unter den Unterſchriften des League and Covenant des Parlaments ſteht ſein Name nicht. Die Reſtauration (1660)

zwar begrüßte er als „öffentliche nationale Wohlthat", aber die Uniformitätsakte (24. Auguſt 1662), „der Tag, an dem ich geboren ward, und an dem ich vor dem Geſetze ſtarb", machte ihn zu einem „ſtummen Pfarrer". Während er in den 50er Jahren den gemäßigten Epiſkopat, auf Uſſherſchen Linien, als kirchliches Ideal anſah, lehnte er von ſeinen calviniſtiſchen Überzeugungen aus die Akte ab, lediglich weil ſie die Neuordination der Geiſtlichen forderte, wurde mit 2000 anderen Paſtoren, die nicht konformierten, ſeines geiſtlichen Amts entſetzt und ſchloß ſich, unter den ſchweren Verfolgungen der 60er und 70er Jahre ein landflüchtiger Mann, hier und da predigend und disputierend, bald im Gefängnis und faſt immer von dieſem bedroht, den Nonkonformiſten an. Erſt die Revolution (1688) ſetzte dieſer Unruhe des Lebens ein Ende; von ihr erhoffte er „Weitherzigkeit" für die Kirchen ſeines Vaterlands. Nachdem er die Duldungsakte, nicht ohne Bedenken gegen die die wörtliche Verpflichtung vorausſetzende Unterſchrift angenommen, gelangte der alternde Mann in ſtillere, ſtetige Bahnen; er kehrte nach Broad Oak, in deſſen Beſitz er durch ſeine Heirat mit Katharina Matthews (1660) gekommen war, zurück, widmete hier, Gutsherr und Pfarrer zugleich, ſeine gebrochene Kraft dem geiſtlichen Amte und ſtarb am 24. Juni 1696.

Seine Schriften: abgeſehen von einigen lateiniſchen Verſen, die in den Musarum Oxoniens. *ἐλαιοφορία* abgedruckt ſind, hat H. ſelbſt nichts veröffentlicht. Aus ſeinem litterariſchen Nachlaß hat Sir J. B. Williams zum Druck gebracht: Eighteen Sermons, 1816; Exposition upon the first eleven chapters of Genesis, 1839; Remains, 1848; die Tagebücher (Diaries), die 1882 gedruckt wurden, ſind in der leichten Form der Notiz und Merknote abgefaßt, bieten aber eine der beſten Quellen für die innere Geſchichte der nonkonformiſtiſchen Anfänge und werden als ſolche in England von der Geſchichtswiſſenſchaft geſchätzt; die Verehrung, deren ſich dort H.s Name erfreut, gilt indes nicht dem Schriftſteller, ſondern dem unter Verfolgungen bewährten Charakter.

Rudolf Buddenſieg.

Henſchen, Gottfried ſ. Acta mart. Bd I S. 148, 23.

Heppe, Heinrich Ludwig Julius, geſt. 1879. — Quellen: Zur Erinnerung an H. Heppe, Marburg 1879. — Beiblatt zur „Augsb. Allgem. Zeitung" Nr. 226, 1879. — Annalen der Univerſität Marburg 1879. (Dieſelben bringen auf S. 25 f. eine ſorgfältige Zuſammenſtellung ſämtlicher Schriften H.s). — Schilbe, Der Bekenntnisſtand der ſog. reformierten Kirche in Kurheſſen, 1855; Amtliches Gutachten der theologiſchen Fakultät in Marburg 1855; L. Richter, Gutachten, die neueſten Vorgänge in Heſſen betr., 1855; Gildemeiſter, Das Gutachten der theol. Fakultät und ſeine Beſtreiter, 1859; Vilmar, Das lutheriſche Bekenntnis in Oberheſſen ꝛc., 1858; Ranke, Offenes Sendſchreiben an die lutheriſche Geiſtlichkeit, 1858; Heldmann, Offene Antwort auf das offene Sendſchreiben, 1858; Klemme, Die Entſtehung des Heidelberger Katechismus ꝛc., 1863; Meurer, Zur Orientierung über den Bekenntnisſtand der niederheſſiſchen Kirche, 1871.

Heinrich Ludwig Julius Heppe, Dr. theol. et phil., Profeſſor der Theologie zu Marburg, wurde am 30. März 1820 in Kaſſel als der Sohn eines kurfürſtlichen Kammermuſikus geboren. Schon ſehr frühzeitig regte ſich in ihm der Wunſch, dereinſt ein Diener der Kirche zu werden, und nachdem der Vater ſeinen anfänglichen Widerſpruch dagegen fallen gelaſſen, trat der Knabe in das Gymnaſium ſeiner Vaterſtadt ein und abſolvierte den Kurſus desſelben im Jahre 1839. Demnächſt bezog er die Univerſität Marburg. 1843 wurde er auf Grund ſeiner Diſſertation über das Gleichnis vom „ungerechten Haushalter" (Lc 16, 1—9) zum Doktor der Philoſophie und bald darauf infolge ſeiner Abhandlung „De coena Domini" zum Licentiaten der Theologie promoviert. Nachdem H. bald darauf auch die zur Übernahme eines geiſtlichen Amtes notwendigen Examina abgelegt hatte wurde er 1845 (dritter) Pfarrer an der Martinigemeinde ſeiner Vaterſtadt. In dieſer Stellung wirkte er ſowohl auf als auch unter der Kanzel in großem Segen. Ihn ſelbſt befriedigte ſein geiſtlicher Beruf, namentlich der Dienſt am Worte derartig, daß er vorerſt nicht daran dachte, denſelben aufzugeben. Gleichwohl vermochten weder die Freuden noch die Pflichten des Amtes die von Anfang an in ihm vorhandene Neigung zu gelehrten Studien zu beeinträchtigen, und die Beſchäftigung mit dem an hiſtoriſchen Schätzen ſo reichen kurheſſiſchen Haus- und Staatsarchiv zu Kaſſel war ganz dazu angethan, dieſe Neigung zu fördern und in beſtimmte Bahnen zu lenken. Als erſte Frucht ſeiner Studien ließ er im Jahre 1847 ſeine „Hiſtor. Unterſuchungen über den Kaſſeler Katechismus vom Jahre 1539" erſcheinen. — Noch in demſelben Jahre 1847 erſchien ſein erſtes größeres Werk, „Die Geſchichte der heſſiſchen Generalſynoden von 1568—1582." Dasſelbe wurde alsbald nach ſeinem Erſcheinen als eine ebenſo fleißige wie gediegene Arbeit von

der theologiſchen Welt gewürdigt. Im Jahre 1849 erſchien ſeine Schrift über „die Einführung der Verbeſſerungspunkte in Heſſen von 1604—1610". Dieſe Arbeit iſt für ſeine ſpätere litterariſche und gleich zu beſprechende kirchliche Thätigkeit von beſonderer Bedeutung. Hier tritt uns nämlich zum erſtenmal in ſeinen Schriften mit unzweideutiger Klarheit die Vindikation der heſſiſchen Kirche für den reformierten Kirchenkreis entgegen, wobei indeſſen zu beachten iſt, daß Heppe die heſſiſche Kirche als eine „deutſch-reformierte" bezeichnet. Als das Charakteriſtiſche dieſer „deutſch-reformierten" Kirchengemeinſchaft hob er vor allem den ausgeſprochenen Gegenſatz gegen das Luthertum der Konkordienformel hervor, während er als den poſitiven Kern der deutſch-reformierten Dogmatik folgende Punkte bezeichnete: 1. Die abſolute Autorität des göttlichen Schriftwortes über jede kirchliche Inſtitution. 2. Die Prädeſtinationslehre, wie ſie von den deutſchen Reformatoren vorgetragen war und im Heidelberger Katechismus Ausdruck gewonnen hatte. 3. Die Melanchthoniſch-Calviniſche Lehre vom Sakrament (a. a. O. S. 78). — Dieſe kirchengeſchichtlichen Anſchauungen führte Heppe des Näheren aus in einer 1850 (in den Heidelberger „Studien und Kritiken") veröffentlichten Abhandlung über den „Charakter der deutſch-reformierten Kirche und das Verhältnis derſelben zum Luthertum und zum Calvinismus". Er ſuchte darin folgende Sätze zu erweiſen: 1. „Die Entſtehung der deutſch-reformierten Kirche iſt veranlaßt durch die nach dem Naumburger Fürſtentag (1561) beginnende Seceſſion des exkluſiven Gneſioluthertums aus der alt-evangeliſchen, weſentlich von Melanchthons Autorität getragenen Gemeinſchaft der evangeliſchen Stände Deutſchlands". 2. Die Tendenz der deutſch-reformierten Kirche iſt Aufrechterhaltung des bis zum Naumburger Fürſtentage inclusive beſtandenen, namentlich in der Augustana Variata (als authentiſchen Interpretation der ſpäter ſog. Invariata) und in dem Frankfurter Rezeß (1559) bezeugten Melanchthoniſchen Gemeindebewußtſeins der evangeliſchen Stände und der hierdurch bedingten ireniſchen Beziehung des deutſchen zum ausländiſchen (Calviniſchen) Proteſtantismus".

Durch eine ganze Reihe von größeren und kleineren Schriften, die er in den 50er Jahren veröffentlichte, ſuchte er dieſe Sätze weiter zu begründen. Die umfangreichſten unter dieſen Elaboraten waren: das 1853—1859 in 4 Bänden erſchienene Werk über „die Geſchichte des deutſchen Proteſtantismus in den Jahren 1555—1581" und die dreibändige „Dogmatik des deutſchen Proteſtantismus im 16. Jahrhundert", welche er 1857 publizierte. — Indem H.s eben ſkizzierte reformationsgeſchichtliche Anſchauungen der uſuellen Geſchichtsauffaſſung zuwiderliefen, erklärt es ſich hinlänglich, daß ſie nicht bloß Aufſehen, ſondern auch Widerſpruch erregten. Es muß der Geſchichtforſchung überlaſſen bleiben, die Reſultate, zu denen er bei ſeiner Geſchichtsſchreibung gelangt iſt, auf ihre Richtigkeit zu prüfen, aber ſo viel darf als feſtſtehend ausgeſprochen werden, daß H.s hiſtoriſche Studien ein ganz neues Verſtändnis zahlreicher Vorgänge der kirchlichen Vergangenheit, namentlich der Reformationszeit, angebahnt haben.

Im Jahre 1849 vollzog ſich in H.s Leben inſofern eine bedeutſame Veränderung, als er ſein Pfarramt aufgab und ſich als Privatdozent an der Philippina habilitierte. Im Sommer 1850 wurde er zum außerordentlichen Profeſſor befördert, freilich zunächſt nur mit dem kärglichen Gehalt von 300 Thalern, das 1852 um 100 Thaler erhöht wurde. Eine große Freude und Anerkennung ſeiner wiſſenſchaftlichen Leiſtungen wurde ihm im Jahre 1852 dadurch zu teil, daß die theologiſche Fakultät in Marburg ihn am 300jährigen Gedächtnistage des Paſſauer Vertrages zum Doktor der Theologie kreierte.

Von hervorragendſtem Intereſſe in H.s Leben iſt die im Anfang der 50er Jahre zwiſchen ihm und Vilmar (ſ. d. A.) heftig und heftiger wogende Kontroverſe über den konfeſſionellen Charakter der kurheſſiſchen Kirche. Wir finden die beiden Männer zunächſt am Ende der 40er und zu Anfang der 50er Jahre durch enge Freundſchaft verbunden und in gemeinſamem Streben vereinigt. Vilmar, der eine große Menſchenkenntnis beſaß, mochte die Geiſtesgaben ſeines nachmaligen Gegners frühzeitig erkannt haben und, von dem aufrichtigen und ernſten Verlangen erfüllt, ſeiner in der Zeit des Nationalismus erſtorbenen Landeskirche neue Lebenskräfte einzuhauchen, hatte er auch H. für ſeine Beſtrebungen erwärmt und begeiſtert. So ließen es ſich die beiden Männer unermüdlich angelegen ſein, die poſitiv geſinnten Elemente der heſſiſchen Kirche, vorzüglich unter der Geiſtlichkeit, um das Panier des Evangeliums zu ſammeln. Es wurden zu dem Zwecke Konferenzen von gläubigen Geiſtlichen und Laien eingerichtet, welche über die Nöte und Bedürfniſſe der Zeit ratſchlagten und ſich insbeſondere die Frage vorlegten: Was kann die Kirche zur Abwendung der demokratiſchen und halbdemokratiſchen Deſtruktionsideen thun und beitragen? Vilmar und Heppe waren in der Anſicht einig, daß das von Gott geordnete geiſtliche Amt als ein beſonders ſtarker Schutzdamm gegen die heranbrauſenden

Wogen der kirchlich-politischen Freigeisterei anzusehen sei. Und so lange sich Vilmar darauf beschränkte, lediglich die praktische Bedeutung zu betonen, welche dem geistlichen Amte beizumessen sei, wurde er von H. auf das lebhafteste unterstützt. Auch begegneten sich die kirchlichen Ideen beider Männer darin, daß sie in Bezug auf den Kultus in der evangelischen Kirche eine größere Lebendigkeit der Gottesdienste durch Responsorien und Antiphonien für erstrebenswert hielten; und noch im Anfang des Jahres 1852 suchten Heppe und Vilmar auf einer Pastoralkonferenz zu Marburg gemeinsam und einmütig ihren diesbezüglichen Ideen bei der Geistlichkeit Kurhessens Sympathien zu erwecken. Aber das sollte auch die letzte gemeinsame That bleiben! Schon seit längerer Zeit hatte Vilmar, der 1850 in das neu konstituierte Ministerium Hassenpflug eingetreten war, in dem von ihm redigierten „Hessischen Volksfreund", also einem, wie der Name sagt, fürs Volk berechneten Blatte, Artikel veröffentlicht, im welchem die hessische Kirche als eine pseudoreformierte gekennzeichnet wurde, während das Luthertum als das allein rechte und reine evangelische Bekenntnis gepriesen ward; insbesondere enthielt der dem „Volksfreund" angehängte „Geschichtskalender" die heftigsten Angriffe auf das reformierte Bekenntnis. So wurde den reformierten Theologen Kassels, welche s. Z. für die Mauritianische Kirchenreform eingetreten waren, „Unklarheit und Unwahrheit" vorgeworfen. Am meisten aber ward man frappiert durch eine Auslassung in Nr. 106 des „Volksfreundes" Jahrgang 1851. Dort hieß es nämlich von den Verbesserungspunkten des L. Moritz: „Dieselben schienen dazumal der Kirche einen „reformierten" Charakter aufzuprägen, und die niederhessische Kirche hält sich seitdem selbst für „reformiert" und wird dafür gehalten, wenngleich mit Unrecht". Unausbleiblich mußten diese Äußerungen, welche sich gegen ein Bekenntnis richteten, von dem jedenfalls doch der Name drei Jahrhunderte lang der hessischen Kirche aufgeprägt gewesen war, Widerspruch und Unwillen erregen, und je mehr Vilmar seinen persönlichen und amtlichen Einfluß dazu benutzte, seine Ideen in das praktische Leben der hessischen Kirche einzuführen, desto düsterer stiegen am Horizont der Kirche Gewitterwolken auf, welche das Losbrechen eines heftigen Unwetters prophezeiten. Besonderen Widerspruch riefen Vilmars Äußerungen über das geistliche Amt hervor (s. d. A. Vilmar). — Wie es hinsichtlich der konfessionellen Anschauungen und Bestrebungen innerhalb der Vilmarschen Partei, die sich alsbald um den begabten Mann gebildet hatte, aussah, davon erhält man einen Begriff, wenn man einen hessischen Geistlichen über Luther und Luthertum folgendermaßen sprechen hört: „Die Person, welche der Repräsentant ist wahrer Sündenvergebung, in welcher aller irdische Verstand geschwunden war vor dem ewigen Lichte und nur Ehre gegeben wurde Gott und dem göttlichen Worte, mochte das auch in die sündige Welt und in den irdischen Verstand passen oder nicht, ist Luther. Luthers Seele ist der Mittelpunkt der Gemeinde und mit dieser Seele hebt sich die Seele der Gläubigen der Ewigkeit entgegen" (ZlThK IX, S. 284 ff.). Das reformierte Bekenntnis verunglimpfte man auf alle mögliche Weise, man stand nicht an zu erklären, daß mit dem Namen „reformiert" der hessischen Kirche eine „Schmach" angethan werde, und allgemein gebrauchte man den Ausdruck „reformiert" im Sinne von „rationalistisch-ungläubig", „lutherisch" in dem von „positiv-gläubig".

Heppe sah diesem Treiben bis zum Sommer 1852 zu, ohne dagegen offen aufzutreten. Allerdings kostete es ihm viel Selbstverleugnung zu schweigen, aber „um der großen Not der Kirche und um der eminenten Kraft willen, mit der Vilmar wie kein anderer bauend und schaffend in der Kirche wirken konnte", hielt er sich selbst zurück (cf. Heppe, Denkschrift). Im Sommer 1852 machte H. einen letzten Versuch, die bereits entstandene heftige Gährung in der hessischen Kirche niederzuhalten. Auf der zu dieser Zeit in Gießen stattfindenden vereinigten Konferenz von ober- und niederhessischen Geistlichen wies er auf die Augsburgische Konfession und deren Apologie als ausschließliche, aber auch vollkommen genügende Basis der Konferenz hin und legte gleichzeitig der Versammlung einige von Lutheranern und Reformierten gemeinsam anzuerkennende Glaubenssätze vor, welche von derselben auch acceptiert wurden. Aber bald darauf konnte man im „Hessischen Volksfreund" ein „Offenes Sendschreiben an einen lieben Bauersmann von wegen der Konferenz in Gießen" lesen, welches sich in den leidenschaftlichsten Ausdrücken gegen Heppe, den „leichten, eleganten, friedlichen, gelehrten Herrn von der Feder", wendete. Die Erregung der Gemüter wurde immer größer. So stand z. B. die unierte Hanauische Kirche auf dem Punkte, sich vom hessischen Missionsverein um seiner Vilmarschen Tendenzen willen gänzlich loszusagen. Da hielt es der reformierte Superintendent Scheffer in Marburg für angemessen, durch eine im Oktober 1852 nach Ziegenhain einberufene Diözesankonferenz die Stellung des hessischen Missionsvereins zur reformierten Kirche des Landes erwägen zu

lassen. H., der auf dieser Konferenz zugegen war, hielt vor derselben einen Vortrag über die konfessionelle Entwickelung der hessischen Kirche, durch welchen er das gute Recht des reformierten Bekenntnisses darzuthun suchte. Die in diesem Vortrag ausgesprochenen Ideen wiederholte er bald darauf in einer Broschüre, „Die konfessionelle Entwickelung der hessischen Kirche ꝛc." betitelt. Dieses Büchelchen ist als die erste der etwa 20 rasch hinter einander erschienenen Schriften über die konfessionellen Wirren in Kurhessen anzusehen. — Einen Stillstand des sich mehr und mehr erhitzenden und erbitternden Streites beabsichtigten zwei ebenso gründliche als ruhig gehaltene Gutachten, welche im Jahre 1855 veröffentlicht wurden. Das eine — mehr theologisch-wissenschaftlich gehalten — ist das „amtliche Gutachten der theologischen Fakultät zu Marburg", das andere — mehr vom juristischen Standpunkt geschrieben — ist das Gutachten des Professors der Rechte D. Richter in Berlin. — Die beiden Anklagen, welche Heppe gegen Vilmar und dessen Partei erhoben hatte, lauteten: 1. Die Vilmarsche Partei gefährdet die reformierte Kirche des Kurstaates; 2. sie gefährdet die beiden dort zu Recht bestehenden evangelischen Kirchengemeinschaften durch unevangelische Tendenzen. Beide Anklagen wurden in dem erwähnten Gutachten als berechtigt anerkannt und die Vilmarschen Bestrebungen übereinstimmend verurteilt.

Heppes energisches Auftreten gegen Vilmar machte auf verschiedene eine verschiedenen Eindruck. Auf der einen Seite war lauter Jubel, daß sich ein Mann gefunden hatte, der Mut und Befähigung besaß, den Vilmarschen Bestrebungen erfolgreichen Widerstand entgegen zu setzen, auf der anderen Seite entstand eine tiefgehende Abneigung und Verbitterung gegen H., die man ihn bis an sein Lebensende fühlen ließ. So erklärt es sich auch, daß noch heutzutage in Hessen die Urteile über ihn sich diametral gegenüberstehen.

In seiner Karriere hatte H. die Folge seines entschiedenen Auftretens schwer zu empfinden, denn obschon die theologische Fakultät und der akademische Senat in Marburg seine Ernennung zum ordentlichen Professor wiederholt in Antrag gebracht hatten und der Kurfürst auch persönlich dazu geneigt war, so gelang es dem Hassenpflug-Vilmarschen Einfluß dennoch, seine Beförderung bis zum Jahre 1864 zu vereiteln. Ebenso wußte man im Jahre 1861 seine bereits vollzogene Berufung zum ordentlichen Professor der „Dogmatik helvetischer Konfession" an der Universität Wien durch allerlei nachteilige Gerüchte, welche man zu den Ohren des österreichischen Gesandten in Kassel gelangen ließ, noch im letzten Augenblick zu hintertreiben. — Indessen haben die widrigen äußeren Verhältnisse auf seine lehramtliche und schriftstellerische Thätigkeit nicht im mindesten lähmend gewirkt. Sehen wir zunächst auf die letztere, so tritt uns fortgesetzt eine staunenswerte Fruchtbarkeit derselben entgegen. H. war vermöge der ihm in seltenem Maße zu Gebote stehenden Wortfertigkeit und der ihm nicht minder eigenen Fähigkeit, seine Gedanken zu konzentrieren, zum Schriftsteller in hervorragender Weise befähigt. Dazu besaß er die Fähigkeit, während er ein Thema für den Druck bearbeitete, ein anderes, das ihm bei seinen Studien begegnet war, fest im Auge zu behalten und sich nebenher damit zu beschäftigen. So war er z. B. beim Durchsuchen der Superintendenturakten in Allendorf, mit denen er sich bereits in der Zeit seines Kasseler Pfarramts eingehend beschäftigt hatte, auf Urkunden gestoßen, die für die Geschichte des deutschen Schulwesens von Wichtigkeit waren. Das veranlaßte ihn, neben seinen reformationsgeschichtlichen Forschungen die Geschichte des deutschen Schul-, insbesondere des Volksschulwesens, eifrigst zu studieren. Die erste Frucht dieser Studien waren die 1850 in der Zeitschrift des historischen Vereins in Hessen erschienenen „Beiträge zur Geschichte des hessischen Schulwesens", und noch in demselben Jahre veröffentlichte er eine Schrift über „das rechtliche Verhältnis der Universität Marburg zur evangelischen Kirche Hessens", wozu ihm die Marburger Universitätsakten das Material geliefert hatten. Seine fortgesetzten umfangreichen und sorgfältigen Studien und Forschungen über das Schulwesen ermöglichten ihm, in den Jahren 1858—1860 seine fünfbändige „Geschichte des deutschen Volksschulwesens" zu veröffentlichen. — Dabei blieb jedoch die Kirchengeschichte das Gebiet, dem H. sich mit Vorliebe widmete. Vom Jahre 1860 an veröffentlichte er seine „Schriften zur reformierten Theologie" und brachte darin in einem ersten Bande die „Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen Deutschlands", in einem zweiten die „Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche". Seine genaue Bekanntschaft mit der Geschichte der reformierten Kirche veranlaßte Hagenbach, als Herausgeber des Sammelwerks: „Väter und Begründer der reformierten Kirche", Heppe um eine Biographie Theodor Bezas zu ersuchen, welchem Wunsche er 1861 nachkam. Ebenfalls von außen her kam ihm die Anregung zur Bearbeitung der „Geschichte der evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westfalen", die er 1867 und 1870 in zwei Bänden zur Darstellung brachte. Es war das eine seiner lokal-historischen Arbeiten, unter die auch das

1850 herausgegebene Buch über die „Reſtauration des Katholicismus in Fulda, auf dem Eichsfelde und in Würzburg“ und das 1862 erſchienene Heft über „Entſtehung, Kämpfe und Untergang evangeliſcher Gemeinden in Deutſchland“ zu zählen ſind. — Mit ganz beſonderer Vorliebe hatte er von jeher das Studium der heſſiſchen Kirchengeſchichte getrieben. So bekundet ſich ſeine 1876 in zwei Bänden erſchienene „Kirchengeſchichte beider Heſſen“ nicht bloß als eine treffliche hiſtoriſche Arbeit, ſondern auch als ein Werk der Pietät. Es iſt dieſes Werk H.s wohl dasjenige, mit welchem er den allgemeinſten Beifall gefunden hat. — Schließlich wendete er ſeine Aufmerkſamkeit zwei eigentümlichen Frömmigkeitserſcheinungen in der chriſtlichen Kirche zu: der quietiſtiſchen Myſtik in der katholiſchen Kirche und dem Pietismus in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande. 1875 ließ H. ſeine „Geſchichte der quietiſtiſchen Myſtik in der katholiſchen Kirche“ erſcheinen. H. hat mit dieſer Arbeit einen wichtigen und bis dahin im Dunkel liegenden Teil der Kirchengeſchichte ans Licht gezogen. Am Schluß dieſes Werkes kommt er auf verwandte Erſcheinungen in der evangeliſchen Kirche, namentlich auf den Labadismus und Pietismus der Niederlande zu ſprechen, und damit war bereits das Thema berührt, welches er einige Zeit ſpäter in ſeiner „Geſchichte des Pietismus und der Myſtik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande“, ausführlich behandelte. Er verfolgt darin die Wurzeln des niederländiſchen Pietismus, die er in England (R. Baxter und John Bunyan) findet, und giebt eine höchſt intereſſante Darſtellung der pietiſtiſchen und dem Pietismus verwandten Erſcheinungen in der niederländiſchen Kirche. — Mit einem Werk der Pietät ſchloß H. ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Es war ihm der Auftrag geworden, die „Geſchichte der Hexenprozeſſe“, welche aus der Feder ſeines Schwiegervaters, des Profeſſors Soldan in Gießen, ſtammte, für eine neue Auflage umzuarbeiten. Zur Hälfte mußte er dieſe Arbeit vom Krankenbett aus leiſten und die Vollendung des Werkes im Druck hat er nicht mehr erlebt.

Die Pflichten eines akademiſchen Lehrers erfüllte H. auf das gewiſſenhafteſte. Er las täglich mehrere Stunden Kollegien; die Manuſkripte dazu arbeitete er mit der peinlichſten Sorgfalt aus. Man muß dieſe Gewiſſenhaftigkeit um ſo höher anſchlagen, als die Gegenſtände, welche H. im Kolleg vorzutragen hatte, ſich nur teilweiſe mit denen berührten, welche er mit der Feder behandelte. Nur im Anfang ſeiner akademiſchen Lehrthätigkeit beſchäftigte er ſich mit kirchengeſchichtlichen Vorträgen, ſpäter waren Pädagogik, Dogmengeſchichte und namentlich ſyſtematiſche Theologie die Disziplinen, welche er im Hörſal docierte. Für das Gebiet der ſyſtematiſchen Theologie war er vermöge ſeiner großen Geiſtesklarheit und ausgezeichneten Denkſchärfe in beſonderer Weiſe befähigt. Sein Lieblingskolleg war Symbolik, denn da fand er Gelegenheit, die reichen Früchte ſeiner reformationsgeſchichtlichen Studien auszuſchütten; aber recht eigentlich ins Herz ſah man ihm in ſeiner „Ethik“ und „Dogmatik“. Hier fand man bewahrheitet, was ſein Kollege Ranke ihm am Grabe nachrief: „Es war, mochte es bisweilen auch anders ſcheinen, doch in der That ſo, daß er nicht ein kaltes Erkennen, ſondern ein lebendiges Gefühl für die Theologie in Anſpruch nahm“. H. verband in trefflichſter Weiſe ernſte Wiſſenſchaft und kindlichen Glauben an die Schriftwahrheiten. Sein Syſtem war das eines poſitiven Unionismus: unter Ablehnung des Luthertums der Konkordienformel neigte er ſich, namentlich in der Abendmahlslehre und in der Chriſtologie, dem reformierten Lehrtropus zu. — Während er in den Vorleſungen über Symbolik und Dogmatik nicht ſelten einen ſtark polemiſchen Ton anſchlug, wie das in der großen Entſchiedenheit ſeines Charakters begründet war, konnte man die ganze Weichheit und Feinheit ſeines Gemütslebens in der „Ethik“ kennen lernen. In dieſen Vorleſungen, die nach ſeinem Tode herausgegeben und auch ins Holländiſche überſetzt ſind, merkte man ſo recht, daß ihm das Evangelium tief im Herzen lebte und daß er die Kraft und den Segen desſelben an ſich ſelbſt erfahren hatte.

Der Teilnahme H.s an den praktiſchen Aufgaben der Kirche iſt bereits Erwähnung gethan. Er nahm an kirchlichen Konferenzen und Paſtoralverſammlungen lebhaften Anteil und förderte ihre Beratungen in anregendſter Weiſe. Namentlich beteiligte er ſich an den Verhandlungen des Frankfurter Kirchentages im Jahre 1854 in hervorragendem Maße. Ein beſonderes Intereſſe wandte er der Kirchenverfaſſung zu, von deren richtiger Geſtaltung er großen Segen für das kirchliche Leben der Gemeinde erhoffte. Sein Wunſch war auf eine presbyterial-ſynodale Organiſation der Kirche gerichtet, und als in der preußiſchen Landeskirche Schritte gethan wurden, welche dieſes Ziel verfolgten, da ſprach er ſeine lebhafte Freude darüber aus (vgl. „Presbyteriale Synodalverfaſſung“ S. 114). Auch bearbeitete er im Auftrag des preußiſchen Kultusminiſteriums einen Entwurf zur ſynodalen Organiſierung der heſſiſchen Kirche. — Am deutlichſten bewies er ſein Verſtändnis für die

Aufgaben der Kirche durch seine Beteiligung an der Gründung des Treysaer (jetzt nach Kassel verlegten) Diakonissenhauses. Dieses in reichem Segen wirkende Institut verdankt seine Entstehung in erster Linie H., der den Gedanken zur Gründung eines Diakonissenhauses für Hessen in Anregung brachte und bis an sein Ende ein zu Rat und That bereiter Freund der Diakonissensache in Hessen blieb. Wie richtig er die Mängel und die Bedürfnisse seiner Zeit beurteilte, ersieht man aus der Vorrede zu seinem „Gebetbüchlein zur Übung täglicher Andacht im christlichen Hause" (4. Aufl. 1876). Zur Abfassung dieses Büchelchens, in dem sich die schönsten Erzeugnisse evangelischer Liturgik verarbeitet finden, trieb ihn der Gedanke, daß, wenn die Familien erst wieder mit dem Hauche evangelischer Frömmigkeit durchweht und erfüllt sein würden, wozu er namentlich die Einrichtung täglicher Hausandachten ersprießlich erachtete, ein mächtiger und unzweifelhaft wirksamer Hebel zur Bekämpfung der materialistischen Gesinnungen und Bestrebungen im Volke angesetzt sein würde.

In seinem Privatleben erwies sich H. seinen Eltern gegenüber als pietätvoller Sohn; für Weib und Kind war er ein liebreicher Gatte und Vater; denen, die sich ihm näherten, brachte er Güte und Wohlwollen entgegen. Wem es vergönnt war, in H.s Haus bekannt zu werden, der fühlte sich alsbald wohl, und vielen, namentlich unter seinen Schülern, sind die Abende, die sie in der H.schen Familie erlebt haben, in unvergeßlicher Erinnerung. H. war kein moderner Kulturmensch mit feinen gesellschaftlichen Formen, aber ein Mann von echtem Schrot und Korn. Hatten sich junge Leute vertrauensvoll an ihn angeschlossen, und hatte er den Eindruck, daß es ihnen mit ihrem Studium ernst sei, dann machte er mit ihnen wohl Spaziergänge in die herrliche Umgebung Marburgs, und auf diesen Gängen konnte man ihm dann so nahe treten, wie nur ein Freund dem Freunde.

Will man H. charakterisieren, so kann man sagen: Wahrhaftigkeit war der ethische Kern seiner Persönlichkeit. Der Drang zur Wahrheit war es, der ihn bei seinen wissenschaftlichen Studien erfüllte; die Liebe zur Wahrheit war es auch, die ihn wiederholt zum Kampfe trieb in Wort und Schrift, aber indem sich diese Liebe bei dem feurigen Mann nicht selten zu einem fast stürmischen Eifer gestaltete, trug sie ihm viel Verkennung und sogar bittere Feindschaft ein. Er war eine durch und durch gerade Natur, der alle Winkelzüge und Umwege widerwärtig waren.

Im Dezember 1878 begann H. zu kränkeln, nur mit Mühe und mit Aufbietung aller Kräfte gelang es ihm, seine Vorlesungen noch einige Zeit fortzusetzen, aber im Februar 1879 mußte er sie gänzlich aufgeben. Es konnte weder seiner Energie, mit der er sein körperliches Leiden zu bekämpfen suchte, noch der sorgsamen und aufopfernden Pflege seiner Gattin gelingen, der tötlichen Krankheit Einhalt zu thun, die, in einem Speiseröhrenkrebs bestehend, ihm furchtbare Qualen bereitete. H. fühlte das Herannahen seines Endes und bereitete sich darauf vor, wie es dem Christen gebührt, indem er sich zu Gottes Wort hielt und seine Seele daran stärkte. Noch mitten im letzten Todeskampf, der am Morgen des 25. Juli anbrach, bat er, daß ihm der 103. Psalm vorgelesen würde, dann verlangte er noch einmal nach den Klängen seines Lieblingschorals: „Jesus meine Zuversicht" und entschlief dann sanft zum ewigen Leben. Auf seinem Grabe in Marburg erhebt sich heute ein schlichtes würdiges Denkmal, das ihm die Liebe einiger Freunde und Verehrer gesetzt hat und das die Inschrift trägt: „Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an, und folget ihrem Glauben nach". **A. Kuhnert.**

Heraklas, alexandrinischer Bischof (der 12. nach der Tradition) von 231 (232) bis 247 (vielleicht 248), s. meine Chronologie der altchristlichen Litteratur S. 202 ff. Schriftsteller ist er schwerlich gewesen, aber einen Kanon „unseres sel. Vaters Heraklas" citiert Dionysius Alex. (Euseb., h. e. VII, 7, 4). Das koptisch-arabische Synaxarium (hrsg. von Wüstenfeld II, 1879, S. 160) zum 8. Kihak bemerkt über ihn Folgendes. „An diesem Tage ging zur Ruhe der hl. Vater Heraklas, Patriarch von Alexandrien. Dieser Heilige war von ungläubigen Eltern geboren; indes bekehrten sie sich und ließen sich taufen [nachdem er ihnen geschenkt war]. Sie hatten ihn in der fremden Philosophie unterrichten lassen; nachdem sie aber bekehrt waren, ließen sie ihn auch in der christlichen Philosophie unterweisen und die Briefe und das Evangelium auswendig lernen. Hierauf weihte ihn der hl. Demetrius zum Priester u. s. w." Im Folgenden wird noch erzählt, daß er nach Demetrius Tode Bischof geworden sei, viele Andersgläubige bekehrt und dem Dionysius die Aufsicht über die Verwaltung übertragen, sich selbst aber den Unterricht vorbehalten habe. Origenes (bei Euseb., h. e. VI, 19) rechtfertigt seine Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften damit, daß er sie nach dem Vorgang des Pantänus und Heraklas getrieben habe,

„der jetzt im Presbyterium zu Alexandrien sitzt; ihn fand ich bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften (Ammonius), dessen Zuhörer er schon fünf Jahre lang gewesen war, ehe ich nur angefangen hatte, jene Vorträge zu hören (H. ist also schwerlich lange nach 170 geboren). Er legte daher auch die gewöhnliche Kleidung, welche er früher getragen hatte, ab und zog den Philosophenmantel an, den er noch bis auf den heutigen Tag beibehält, sowie er auch nicht aufhört, die Bücher der Griechen mit Eifer zu studieren." Origenes hatte aber dem Heraklas so imponiert, daß er (und sein Bruder Plutarch) die ersten Schüler des jugendlichen Lehrers wurden (Euseb., h. e. VI, 3). Nun wurde er Christ und zeichnete sich als wissenschaftlicher Theologe aus, so daß er im Ruhm mit Origenes wetteiferte. In seiner im Jahre 222 geschriebenen Chronik erzählt Julius Africanus (bei Euseb., h. e. VI, 31), daß es der Ruf der Gelehrsamkeit des Heraklas gewesen sei, der ihn nach Alexandrien gelockt habe. Origenes, der ihm auch persönlich befreundet war, übertrug ihm die Leitung der katechetischen Vorschule (Euseb., h. e. VI, 15). Wahrscheinlich ist die Lehrweise und der philosophisch-theologische Standpunkt des Heraklas dem des Origenes wesentlich ähnlich gewesen, aber er muß es verstanden haben, den Vorwürfen auszuweichen, welche das Leben des Origenes verbitterten, oder er hat seine Lehrweise allmählich dem Bekenntnis strenger angepaßt. Beweis dafür ist, daß ihn Demetrius zum Presbyter erhoben hat. Vergebens bemühte sich Origenes in seinem Streite mit dem bejahrten eifersüchtigen Bischof, sich durch die Berufung auf den philosophischen Presbyter zu schützen (s. oben). Dieser selbst trat nicht für den Freund und Lehrer ein, sondern ließ ihn fallen: er hat damit eine Verantwortung auf sich geladen, die Jahrhunderte hindurch nachgewirkt hat, ja heute noch fortwirkt. Eusebius hat die Verhältnisse verschleiert, aber wir besitzen andere Zeugnisse, die sie außer Zweifel stellen. Schon die Thatsache spricht laut genug, daß Heraklas, nachdem Origenes nach Cäsarea gegangen war, Vorsteher der Katechetenschule und etwa ein Jahr darauf Bischof von Alexandrien geworden ist (Euseb., h. e. VI, 26). Ausdrückliche Zeugnisse machen es aber zweifellos, daß Heraklas direkt Partei gegen Origenes genommen, ja ihn, als er noch einmal nach Ägypten zurückkehrte, noch einmal (etwa zwei Jahre nach der Exkommunikation durch Demetrius) exkommuniziert hat, s. Gennadius, de vir. ill. 34 (sub v. „Theophilus: „Theophilus hat in einem Schreiben erklärt, nicht er sei der erste, der den Origenes verurteilt habe, sed ab antiquis patribus et maxime Heracla fuisse et presbyterio nudatum et ecclesia pulsum et de veritate fugatum"), das Synodalschreiben eines unter Theophilus gehaltenen Konzils ägyptischer Bischöfe in der ep. Justiniani ad Mennam (III, p. 263 Hardouin, cf. Mystagogia S. Alex. bei Routh, Relig. S. IV², p. 81: *τί δὲ εἴπω Ἡρακλᾶν καὶ Δημήτριον τοὺς μακαρίους ἐπισκόπους, οἵους πεπασμοὺς ὑπέστησαν ὑπὸ τοῦ μαντίτος Ὠριγένους*), Vita Pachomii (Acta SS 14. Mai § 21 p. 30), Photius (*Συναγωγαὶ καὶ ἀποδείξεις* Nr. 9 bei Döllinger, Hippolyt und Kallist S. 264 f.: Heraklas hat den Bischof Ammonius von Themuis abgesetzt, weil er den exkommunizierten Origenes in seiner Kirche habe predigen lassen). Auch die Kopten wissen in ihrem Heiligenkalender davon zu erzählen, daß Heraklas und Origenes sich befehdet haben.

Über die Amtsführung des Heraklas ist so gut wie nichts berichtet; Dionysius Alex., der einen Kanon über die Gefallenen von ihm anführt (s. oben), erwähnt ihn nur noch einmal beiläufig (Euseb., h. e. VII, 9). Doch ist uns bekannt, daß sich unter Heraklas wichtige Neuerungen in der kirchlichen Verwaltung Ägyptens vollzogen haben. Hieronymus erzählt uns (op. 164 ad Evagrium), daß sich in Alexandrien bis auf Heraklas und Dionysius die Sitte erhalten hätte, daß die Presbyter den Bischof wählten. Eutychius (Annal. I, 331) bestätigt dies, bemerkt aber, die Sitte hätte sich bis auf Alexander (saec. IV. init.) erhalten. Die Berichte sind vielleicht nicht unvereinbar. Die Kämpfe um die Bischofswahl mögen bis in die konstantinische Zeit gedauert haben. Jene merkwürdige Sitte kam daher, daß es höchst wahrscheinlich bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts in Ägypten nur einen Bischof, den von Alexandrien, gegeben hat. Eutychius (I, 332) erzählt, daß zuerst Demetrius drei andere Bischöfe eingesetzt habe, Heraklas sodann zwanzig, und daß Heraklas zuerst Patriarch genannt worden sei („Vater" nennt ihn Dionysius Alex.). Letzteres mag auf sich beruhen; die Erzählung aber von den zwanzig Bischöfen scheint mir nicht unglaubwürdig zu sein. **A. Harnack.**

Heraleon s. Valentin und seine Schule.

Heraklit, von Euseb. h. e. V, 27 S. 235 als Verfasser einer verloren gegangenen Schrift *εἰς τὸν ἀπόστολον* und Zeitgenosse des Commodus genannt, s. Harnack, LG I S. 758; Krüger, LG S. 138. **Hauck.**

Herbergen bei den Hebräern ſ. Fremdlinge Bd VI, S. 264, 53ff.

Herberge zur Heimat. — Ueber Perthes: [Wichern] (Fliegd. Blätter 1867, 369); O. Perthes (Schäfer, Monatsſchr. f. IM. XVIII, 1898, 277); Schäfer (Schäfer, Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1899, 585).

Ueber Herbergen z. Heim.: Cl. Th. Perthes, Das Herbergsweſen der Handwerksgeſellen, Gotha 1856, 2. Aufl. mit Vorw. v. Bodelſchwingh, ebda. 1883; Die Herbergen zur Heimat, Denkſchrift des Central-Ausſchuſſes f. IM., mit einem Bauriſſe, Berlin 1883, 3. Aufl. 1888; Cuno, Die Herb. z. H., Bau und Einrichtung derſ. Mit 16 Abbild. Leipzig 1883; Häpe, Die Herb. z. H. (Heft IX u. X der kl. Bibl. f. IM.), Leipzig o. J.; H. Rathmann, Die Herb. z. H. nach ihrer bish. Entwickelung, Hamburg o. J. — Die Herb. z. H. (Fliegd. Blätt. 1867, 66); G. Augener, Die Herb. z. H. und Vereinshäuſer auf Grund ihrer Geſch. in Rheinland und Weſtfalen, Bielefeld 1869; Schäfer, Leitfaden der IM.[2], Hamburg 1893, 93; Wurſter, Lehre von der IM., Berlin 1895, 281; Schäfer, Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1899 Artt.: Jugendfürſorge u. a. — Die Herbergen zur Heimat 1854—1896 und das erſte Jahrzehnt des deutſchen Herbergsvereins, Bethel bei Bielefeld 1896. — Statiſtik der Herb. z. H., Bethel bei Bielefeld 1897. — Ueber alle Detailfragen des Arbeitsnachweiſes, des Wanderns, der Herbergen, Arbeiterkolonien, Verpflegungsſtationen ꝛc. (ſowie die betr. Statiſtiken) giebt Auskunft das Fachlatt: Die Arbeiterkolonie 1884 ff., ſeit 1897 ff. unter dem Titel: Der Wanderer, Red. P. Mörchen, Bethel bei Bielefeld. — Als Unterlage ſind auch die Abſchnitte über die Handwerkerfrage, den Arbeitsnachweis ꝛc. in den nationalökonomiſchen Handbüchern zu vergleichen.

Wie der deutſche Handwerksburſche ein unſerm Volk eigentümlicher Typus iſt, ohne Parallelerſcheinung bei andern Völkern, ſo gehört auch die Herberge zur Heimat, die urſprünglich als des Handwerksburſchen Gaſthaus gedacht iſt, zu den ſpezifiſch deutſchen Einrichtungen der IM. Schon bei der Wahl des Namens hat man eine beſonders glückliche Hand gehabt, was leider nicht in Betr. aller Inſtitute der IM. der Fall geweſen iſt. Auch die Einrichtungen der Herberge ſind geſund volkstümlich, von echt evangeliſchem Geiſt getragen. Erfinder und erſter Gründer der H. iſt der Prof. der Jurisprudenz Clemens Theodor Perthes in Bonn, ein kernhaft deutſcher und grundevangeliſcher Mann — ein Beiſpiel, wie bei gemeinſamer nationaler und kirchlicher Grundlage die verſchiedenen Stände und Volksſchichten nicht ineinander aufzugehen brauchen, und doch einander zum Segen ſein, auch die höheren tiefes und feines Verſtändnis dafür haben können, was den niederen not thut. P. (geb. 2. März 1809, geſt. 25. November 1867) war der Sohn des trefflichen Buchhändlers Perthes in Hamburg und Enkel des Wandsbecker Matthias Claudius. Er hat der Fürſtenjugend Deutſchlands nahegeſtanden wie wenige deutſche Profeſſoren; faſt alle Semeſter las er deutſchen Fürſtenſöhnen Privatiſſima: Kaiſer Friedrich, König Albert von Sachſen, Großherzog Friedrich von Baden waren einſt u. a. ſeine Schüler. Aber das hat den im wirklichen Volksleben wurzelnden Gelehrten nicht gehindert, die folgenreichſte warmherzige That ſeines Lebens für die deutſche Handwerkerjugend zu thun. Auch dem deutſchen gebildeten Haus hat er eins ſeiner beſten Bücher gegeben: ſeines Vaters Friedrich Perthes Leben, 3 Bde, 1848—1856, 6. Aufl. 1872. Von den verſchiedenſten Seiten waren die Notſtände unter den Wanderburſchen erkannt, beklagt und Verſuche zu ihrer Hebung gemacht worden. Die Humanität um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts hatte nur Mittelchen allerſchwächſter Art vorzuſchlagen, deren ſtärkſtes ein neues Reiſehandbuch war an Stelle anderer, wie dasjenige von Ernſt Friedrich Zobel, das zu Altorf von 1737—1795 in vier Auflagen erſchien (vgl.: Über die Frage: Wie können die Vorteile, welche durch das Wandern der Handwerksgeſellen möglich ſind, befördert, und die dabei vorkommenden Nachteile verhütet werden? Eine durch die Königl. Societät der Wiſſenſchaften in Göttingen gekrönte Preisſchrift von Karl Friedrich Mohl, Doktor der Phil. und Archidiakonus in der Reichsſtadt Dinkelsbühl. Pia desideria, Erlangen, J. J. Palm 1798). Wichern hatte in den von Land zu Land ziehenden Handwerksgeſellen Hauptträger des Kommunismus erkannt und aufgedeckt; aber das von ihm empfohlene Gegenmittel der „wandernden Brüder" war nicht durchführbar. Die chriſtlichen Jünglingsvereine hatten zum Schutz ihrer Mitglieder in einigen großen Städten „Pilgerſtübchen" eingerichtet; in dem Berliner logierten 1854 nur 54 Gäſte, 1855 deren 110; die breite Maſſe wurde durch dieſe Einrichtung nicht erreicht. Da faßte Perthes den großen und einfachen, aller Welt ſofort verſtändlichen, eine allmähliche Durchführung je nach örtlichen Verhältniſſen geſtattenden Gedanken eines Gaſthauſes für Reiſende jener Klaſſe mit chriſtlicher Hausordnung und führte ihn in Bonn aus. Die dortige Herberge zur Heimat wurde am 21. Mai 1854 eröffnet. Mit vollkommener Klarheit hat Perthes von Anfang an den Charakter der Anſtalt erkannt, und heute noch, nachdem aus der

einen 470 geworden ſind, gelten in der Hauptſache noch ganz dieſelben Grundſätze, welche Perthes in ſeiner klaſſiſchen Schrift über den Gegenſtand ausgeſprochen hat. Die Herberge zur Heimat iſt ein Gaſthaus, hat alſo in Einrichtungen und Darbietungen den analogen Verhältniſſen anderer ähnlicher Häuſer zu entſprechen; ſie iſt keine Wohlthätigkeitsanſtalt, die laufenden Einnahmen müſſen alſo die Ausgaben decken; nur für die erſte Anlage dürfte auf freiwillige Gaben um des guten Zwecks willen zu rechnen ſein. Die H. iſt ein Gaſthaus für Handwerksgeſellen: ſie muß ſich in allem auf dem Niveau dieſer Bevölkerungsklaſſe halten, auch deren ſpezielle Lebensgewohnheiten berückſichtigen. Aber die H. iſt ein Gaſthaus mit chriſtlicher Hausordnung und ſoll vom chriſtlichen Geiſt getragen ſein. Alſo Branntwein, Spiel um Geld, wüſtes Weſen jeder Art ſind ausgeſchloſſen. An der Morgen- und Abendandacht, welche der Hausvater mit den Seinigen hält, teilzunehmen, wird kein Gaſt gezwungen, aber es wird jedem angeboten. Als ein in Handwerkerverhältniſſen kundiger Mann und erfahrener Chriſt hat ſich der Hausvater ſeiner Gäſte mit Rat und That anzunehmen. Um ihn jeder Verſuchung zu entheben, auf ſeinen perſönlichen Vorteil zu ſehen, iſt der Hausvater lediglich der mit feſtem Gehalt angeſtellte Beamte ſeines Auftraggebers (Vereins ꝛc.) und hat von dem Umſatz keinerlei perſönlichen Gewinn. Auch hierin zeigt ſich der geſund-evangeliſche Sinn und zugleich die wahre Kenntnis des Volkslebens bei Perthes, daß er dem Hausvater (entweder früherer Handwerksmeiſter oder Bruder aus einer Diakonen-Anſtalt) die Ausſchlag gebende Stellung giebt, ihn aber durch feſte Ordnungen unterſtützt.

Dem geſamten Herbergsweſen iſt ſeit etwa zwei Jahrzehnten zwar nicht ein im Grund anderer, aber doch breiterer Stempel allmählich aufgedrückt worden. Die Umwälzung unſeres Volkslebens in ſozialer Beziehung, welche ſich ſeit den ſiebziger Jahren ſehr fühlbar machte, die immer mehr ſich vollziehende Verwandlung Deutſchlands aus einem Ackerbau- und Handwerkerſtaat in einen Induſtrie- und Handelsſtaat, wobei die Eigentümlichkeit des Geſellen und Handwerksburſchen ſich immer mehr im Allgemeinbegriff des „Arbeiters“ verliert, die „Gründerära“ und der „Krach“, in deren Folgezeit ſich allein in Deutſchland wohl 200000 Menſchen auf der Wanderfahrt umhertrieben, die Gegenſtrömung und Hilfsaktion, welche durch Paſtor v. Bodelſchwingh in Bielefeld vermittelſt der Arbeiterkolonien und Verpflegungsſtationen eröffnet wurde, haben auf die Herbergen z. Heim. bedeutend eingewirkt. Bei dem Zudrang der Gäſte entſtanden in den Großſtädten Maſſenherbergen, in welchen von einer Beeinfluſſung der Gäſte durch den Hausvater keine Rede mehr ſein kann; vielfach wurden Verpflegungsſtationen mit den H. verbunden u. ſ. w. Das Netz der H., womit man ganz Deutſchland umſpannt hat, iſt ſchon ziemlich engmaſchig; doch iſt noch manche Lücke auszufüllen. Manche Fragen der Technik, wie der geiſtlichen Verwaltung (wovon an dieſer Stelle nicht gehandelt werden kann) harren noch der Löſung oder doch der Durchführung (Wanderordnung, Wanderſchein, Reiſehandbuch, Andachtsbuch, allgemeines Herbergsſchild, hygieniſche und andere praktiſche Einrichtungen, Verbindung mit den Innungen u. ſ. w.). Zum Austauſch der Erfahrungen, zu gegenſeitigem Halt hat man ſich zu provinziellen Herbergsverbänden und zu einem allgemeinen deutſchen Herbergsverein zuſammengeſchloſſen und auch mit verwandten Beſtrebungen Fühlung geſucht (Central-Vorſtand deutſcher Arbeiterkolonien, Geſamtverband deutſcher Verpflegungsſtationen). — Von den katholiſchen Geſellenhoſpizen unterſcheiden ſich die H. z. H. dadurch, daß jene nur für Mitglieder der Geſellenvereine, dieſe für alle zugänglich ſind. — Früher verband man gern einige Zimmer für Reiſende von höheren Anſprüchen mit den Herb. z. H.; heutzutage iſt die Tendenz entſchieden für Trennung beider Anſtalten. — Die Verbindung von Logierhäuſern oder doch Logierzimmern für am Ort wohnende Geſellen mit der Herb. z. H. hat oft Mißſtände hervorgerufen (die Hausordnung iſt gegenüber den Anſäſſigen ſchwerer durchzuführen als gegenüber den Gäſten). — Vereine chriſtlicher junger Männer, Jünglingsvereine, Lehrlingsvereine, die je nach Zeit und Ort Anlehnung bei der Herb. zur Heim. gefunden haben, ſtreben je länger je mehr nach eignen Lokalen. Hier wie auch anderwärts differenzieren ſich die Spezialaufgaben. Aus dem Geſamtgebiet der Jugend- oder Wandererfürſorge löſen ſich die einzelnen Veranſtaltungen heraus. Der Herb. z. H. wird unter ihnen immer ein Ehrenplatz bleiben.

Th. Schäfer.

Herberger, Valerius, ein reich begabter lutheriſcher Prediger, geſt. 18. Mai 1627. — Sam. Friedr. Lauterbach, VITA, FAMA ET FATA VALERII HERBERGERI. Das merkwürdige Leben . . . Val. Herbergers, Leipzig 1708. Danach zahlreiche populäre Bearbeitungen. Neuerdings: Ad. Henſchel, Val. Herberger, Halle a. S. 1889 (Schriften für das

deutſche Volk herausgegeben vom Verein für Reformationsgeſchichte Nr. 4); und beſonders: Dr. Orphal, Valerius Herberger. Ausgewählte Predigten mit einer einleitenden Monographie. Leipz. 1892 (Die Predigt der Kirche XVII. Band). AdB XII. Vgl. auch: Ph. H. Schuler, Veränderungen des Geſchmacks im Predigen I, Halle 1792, S. 295 ff.; W. Beſte, Die bedeutendſten Kanzelredner des 17. Jahrhunderts, III, Dresden 1886, S. 76 ff.

Valerius Herberger wurde am 21. April 1562 in Frauſtadt im damaligen Groß-Polen geboren. Noch nicht neun Jahre alt verlor er ſeinen Vater, einen Kürſchnermeiſter, der ſich als „deutſcher Poet" einen Namen gemacht hatte. Sein Stiefvater, ein Schuhmacher, beſtimmte ihn zu ſeinem Beruf. Seine Pate aber, der Paſtor Arnold in Frauſtadt, ſetzte es durch, daß der gut beanlagte ſiebzehnjährige Jüngling, damals Primus der Frauſtädter Lateinſchule, ſich zum Studium der Theologie entſchloß. Nachdem er drei Jahre lang noch die „blühende" Schule in Freiſtadt in Schleſien beſucht hatte, ging er zur Univerſität, zuerſt nach Frankfurt a. O., dann ſchon im Juni 1582 nach Leipzig. 1584 wurde er als Lehrer in ſeine Vaterſtadt berufen, 1590 wurde er nach abgelegtem Examen dort Diakonus und Neujahr 1599 Paſtor. Als ſolcher hat er bis zu ſeinem Tode auch unter den ſchwierigſten Verhältniſſen in reichem Segen in Frauſtadt gewirkt. Wiederholte ehrenvolle Berufungen, ſo zur Liegnitzer Superintendentur und an die Hauptkirche von Breslau, hat er ausgeſchlagen. Die ſchmerzlichſte Erfahrung für Herberger war es, daß ſeine Gemeinde auf Befehl Sigismunds III., eines Zöglings der Jeſuiten, 1604 ihr Gotteshaus an die Katholiken abtreten mußte. Sie erwarb zwei Privathäuſer, die ſie allmählich zu einer Kirche ausbaute; am Weihnachtsfeſte 1604 wurde der erſte Gottesdienſt an dieſer Zufluchtſtätte gehalten, die Herberger deshalb das Kripplein Chriſti nannte. 1613 wütete die Peſt in Frauſtadt. Herberger waltete ſeines Amtes als Seelſorger mit unerſchrockener Treue und dichtete in den Tagen der Gefahr ſein einziges Lied, das aber in allen evangeliſchen Geſangbüchern Aufnahme gefunden hat: Valet will ich dir geben, du arge falſche Welt. Sein Symbolum: Munde maligne vale! bildet den Grundgedanken, ſein Taufname die Strophenanfänge des Liedes.

Herberger war ein fruchtbarer asketiſcher Schriftſteller. Nächſt einigen ſchon früher von ihm veröffentlichten Predigten war ſein erſtes Werk der 1601 erſchienene erſte Teil der Magnalia Dei de Jesu scripturae nucleo et medulla. Die übrigen elf Teile folgten dann in ein- bis vierjährigen Zwiſchenräumen bis 1618. Das Werk iſt ein erbaulicher Kommentar in Meditationen über die fünf Bücher Moſe, Joſ, Ri und Rut, von denen Gen den erſten bis vierten, Ex den fünften und ſechſten, die übrigen Bücher je einen Teil umfaſſen. Die Tendenz der Magnalia iſt, Jeſum als der heiligen Schrift Stern und Kern auch ſchon im AT nachzuweiſen. Später wurden die Teile zu einem Ganzen vereinigt und bis in den Anfang des 18. Jahrhunderts wiederholt aufgelegt. In einigen dieſer ſpäteren Ausgaben ſind ihnen ein- bezw. hinzugefügt: der Oſterſchatz (geſondert zuerſt 1618 erſchienen), ſechs predigtartige Abhandlungen über Ri 14—16 (Simſon ein Typus Chriſti); Gloria Lutheri et Evangeliorum (1608) „ein augenſcheinlicher Beweis, daß der Engel ... Apk 14 eine tröſtliche Weisſagung ſei von ... Luthero"; Florilegium ex paradiso psalmorum, Paradies-Blümlein der 150 Pſalmen (1625 ff.), eine Auslegung des Pſalters, deren erſten bis dritten Teil (Pſ 1—21) Herberger noch ſelbſt zum Druck beſorgt, deren vierten Teil (Pſ 22—28) er noch bis Pſ 23, 5 ausgearbeitet, ſein Sohn und Nachfolger im Amte Zacharias Herberger vollendet hat, und andere kleinere Schriften. Aus dem NT hat Herberger Apk 21 und 22 ausgelegt und als Himmliſches Jeruſalem 1609 herausgegeben. Von ſeinen Predigtſammlungen erſchien zuerſt der Paſſionszeiger (1611), Homilien über die Paſſion Chriſti. In demſelben Jahre gab er von ſeinen Trauerbinden (Leichenreden) den erſten Band heraus, dem er dann bis 1621 noch ſechs weitere Bände folgen ließ. Auch die Evangeliſche Herzpoſtille (Predigten über die Evangelien des Kirchenjahres) beförderte er noch ſelbſt zum Druck (1613). Andere Predigtſammlungen: die Epiſtoliſche Herzpoſtille (über die Epiſteln des Kirchenjahres), 97 Predigten über Jeſus Sirach und die Stoppelpoſtille (Predigten über freie Texte) wurden erſt nach ſeinem Tode herausgegeben. Nachdem im Anfang des vorigen Jahrhunderts das Intereſſe an Herbergers Schriften erkaltet war, wurden in der Mitte unſeres Jahrhunderts von mehreren Neudrucke veranſtaltet: von der Evangeliſchen Herzpoſtille 1840 von Tauſcher und 1853 von Buchmann; 1852 von der Epiſtoliſchen Herzpoſtille; 1854 von einer Auswahl von (32) Trauerbinden, vom Paſſionszeiger und vom Florilegium (dieſe letzten drei beſorgt von K. Fr. Ledderhoſe); 1858 vom Himmliſchen Jeruſalem (beſorgt von Fr. Ahlfeld). Eine Auswahl aus allen Predigten und größeren Erbauungsſchriften beſorgte Orphal (ſ. o.).

Man hat Herberger als Prediger den kleinen Luther und den evangelischen Abraham a Santa Clara genannt. In diesen beiden Namen sind die Vorzüge und die Mängel seiner Predigten angedeutet. Seine Kraft liegt in seiner anschaulichen, durch zahlreiche Bilder und Sprichwörter illustrierten Redeweise; als seine schwache Seite erscheinen die überaus häufigen Wortspiele, die witzigen und drastischen Wendungen seiner Rede, die jedoch nach dem Geschmack seiner Zeit beurteilt werden wollten. Gewinnende Innigkeit und strafende Wahrhaftigkeit geben seinen Predigten unvergänglichen Wert.

Ferdinand Cohrs.

Herbert, E., Lord Cherbury s. Bd IV S. 535, 43 ff.

Herder, Johann Gottfried 1744—1803. — Quellen: Sämtliche Werke herausg. von W. Suphan, 33 Bde, Berlin 1877—1889; Erinnerungen aus dem Leben, 2 Bde, Stuttgart 1820; Lebensbild. Chronol. geordnete Briefe, 3 Bde, Erlangen 1846—48; Weimarisches Herderalbum, Jena 1845; Aus H.s Nachlaß, Ungedruckte Briefe, 3 Bde, Frankfurt a. M. 1856—57; Reise nach Italien. Briefw. mit der Gattin, Gießen 1859; Von und an H. Briefe aus dem Nachlaß, 3 Bde, Leipzig 1861—62; Briefe an Böttticher, Erfurt 1882; Düntzer, Briefe des Herzogs Carl August, Leipzig 1883; Hofmann, Briefe an Hamann, Berlin 1889. — Litteratur: Döring, H.s Leben, Leipzig 1823; Dibbits, H. als Verklarer van de Bijbel, Leiden 1863; Erdmann, H. als Religionsphilosoph 1866; A. Werner, H. als Theolog, Berlin 1871; Brömel, Homilet. Charakterbilder II, 1—43; Suphan, H.s theologische Erstlingsschrift (Zeitschr. für deutsche Philol. VI); Pfleiderer, H. und Kant, JprTh 1875; Joret, H. et la Renaissance, Paris 1875; Baumgarten, H.s Anlage und Bildungsgang zum Prediger, Halle a. S. 1896; Baumgarten, H.s Stellung zum Rationalismus DEBl X; Schmidt, H.s pantheistische Weltanschauung, Berlin 1888; Hauffe, H. in seinen Ideen, Bonn 1891; Kieser, H.s nationale Bedeutung DEBl. XII; Haym, H. nach s. Leben und Wirken, 2 Bde, Berlin 1877—85.

Herder, der Theolog unter den deutschen Klassikern, hat, wie auf allen andern Gebieten, denen sich sein umfassender Geist zuwandte, auch auf dem kirchlichen und theologischen eine bahnbrechende Bedeutung. Was ihm die Sprachwissenschaft, Poesie, Litteratur-, Kunst- und Kulturgeschichte Großes zu verdanken haben, wiefern er auf das Gymnasial- und Volksschulwesen und auf die Pädagogik heilsam eingewirkt hat, seine Stellung in der deutschen Nationallitteratur und seine befruchtenden Beziehungen zu den hervorragendsten Männern seiner Zeit, zu Goethe, Lessing, Jean Paul, Fr. H. Jacobi u. a. — alles das liegt außerhalb des Rahmens dieser Darstellung, welche lediglich die religiöse, kirchliche und theologische Art und Wirkung des vielseitigen und anregenden Mannes in das Auge zu fassen hat. Herder hat alle vorausgegangenen geistigen und kirchlichen Strömungen auf sich wirken lassen und die theologische Entwickelung der nachfolgenden Zeit mit ihren Gegensätzen in sich vorgebildet. Er steht einsam auf geistiger Höhe. Die unvergleichliche Weite seines Horizontes, die jungfräulich zarte und reine Empfänglichkeit seines Gemütes, die intuitive Genialität seines spekulativen Geistes, sein tiefer historischer Sinn im Bunde mit einer starken kritischen Ader und jener sprichwörtlich gewordenen Gelehrsamkeit und Fülle positiver Kenntnisse, diese Vereinigung von so vielen und seltenen Gaben und Leistungen entrückten ihn ebensowohl dem engherzigen Scholasticismus als der oberflächlichen Neologie einer bequemen Aufklärung. Nichts Menschliches war ihm fremd und offen stand ihm der Sinn für die göttlichen Dinge in jeder Form und Fassung. Licht, Leben, Liebe war die heilige Trias seines Wirkens. Er ist immer derselbe, ob er die biblischen Gedanken gegen die hochmütigen Machtsprüche der Negation verteidigt oder die christlichen Ideen von den Hülsen und Schalen der Tradition zu befreien sucht, ob er die studierende Jugend zu der Schrift, in die Geschichte der Kirche und zu den Bekenntnissen zurückführt oder die Religion der Humanität frei von den grobsinnlichen Vorstellungen vergangener Jahrhunderte nach dem Sinn und Geist der Schrift verkündet. Sein fester Standort ist und bleibt die Schrift, deren historisch-religiöse Würdigung Lebensaufgabe. Von hier aus leitet er frisches Leben und neue Liebe in die Kanäle von Kirche und Theologie. Hier leuchtet ihm das Licht der Wahrheit ungetrübt und hell entgegen. Indes ihn die einen als vulgären Rationalisten verschreien, die andern als Mystiker und Romantiker preisen, die dritten der Unsicherheit der Prinzipien und des Abfalls von der positiven Gläubigkeit zum Freidenkertum und Spinozismus, ja sogar des Atheismus bezichtigen, steht er da als ein rechter biblischer Theolog, der die später auseinandergehenden Richtungen des Rationalismus und Supranaturalismus, der historisch-kritischen und dogmatisch-spekulativen Schule noch in sich vereinigt. Beiden hat er die Wege geebnet; beide können sich mit einigem Rechte auf ihn berufen. In den verschiedenen Epochen seiner Entwickelung tritt bald das

eine, bald das andere Moment ſtärker hervor, und je nachdem Zeit und Lage es gebieten erſcheint er entweder als Apologet der Bibel und des Chriſtentums oder als Wortführer der chriſtlichen Humanität und als Prophet der Erneuerung von Kirche und Lehre. Immer aber bewährt er ſich als Förderer wahrhaft ſittlich-religiöſen Lebens und echt wiſſenſchaftlichen Strebens in der Theologie, als Pfleger reiner Frömmigkeit und wahrhaft proteſtantiſcher Grundſätze.

Herder wurde am 26. Auguſt 1744 zu Mohrungen in Oſtpreußen geboren. Sein Vater war Kantor und Lehrer. Die Stadtſchule von Mohrungen und Privatunterricht im Griechiſchen und Hebräiſchen gaben ihm die Vorbildung zur Univerſität. Nach einem mißlungenen Verſuch des mediziniſchen Studiums widmete er ſich 1762—64 in Königsberg der Theologie und Philoſophie unter Bevorzugung der Altertumswiſſenſchaft. Kant und Hamann, unter deren Einfluß er ſtand, vermittelten ihm eine Brotſtelle am Friedericianum. Von 1764—1769 war er Kollaborator an der Domſchule zu Riga, nach Verzicht auf eine Berufung an die Petriſchule nach Petersburg zugleich ordinierter Nachmittagsprediger an einer Vorſtadtkirche. Durch geiſtvolle Predigten, litterariſche Aufſätze und zahlreiche Rezenſionen in den gelehrten Beilagen der Rigaer und Königsberger Zeitungen erwarb er ſich raſch eine angeſehene Stellung. Über ſeine, der Orthodoxie und der Aufklärungstheologie gleichmäßig abgewandte, ſelbſtſtändige theologiſche Richtung giebt u. a. eine Arbeit über die Trinitätslehre und noch deutlicher ein homiletiſches Fragment „der Redner Gottes“ Auskunft. Damals begründete er ſeinen litterariſchen Ruf durch zwei Schriften, die ganz im Geiſte ſeiner großen Vorbilder, Leſſing und Winkelmann, gehalten, bei vornehmer Darſtellung, geiſtreich und kühn, den Verfaſſer als einen Gleichberechtigten unter die erſten deutſchen Schriftſteller einführten. Es ſind das: die „Fragmente über die neueſte deutſche Litteratur“ 1767 und die „Kritiſchen Bilder“ 1769. In dieſem Jahr auch unternahm er eine größere Studienreiſe, die er bis nach Italien auszudehnen gedachte. Es fügte ſich, daß er nach kurzem Aufenthalt in Frankreich ſich nach Straßburg wandte, zunächſt um ein altes Übel, eine Thränenfiſtel, los zu werden. In Straßburg ſchloß er mit Goethe Freundſchaft für das Leben. Von da rief ihn Graf Wilhelm, deſſen Aufmerkſamkeit ein Aufſatz Herders über den frühverſtorbenen Bückeburger Regierungs- und Konſiſtorialrat Th. Abbt erregt hatte, nach Bückeburg. Als Hofprediger, ſpäter als Superintendent und Konſiſtorialrat, hat er hier von 1771—1776 verweilt, getragen von der Liebe und Verehrung der gräflichen Familie, insbeſondere der frühvollendeten Gräfin, beglückt durch die Liebe ſeiner jungen Gattin, Caroline geb. Flachsland, in regem Geiſtesverkehr mit Goethe, Merck, Lavater, Heyne, Hamann, während ihm die Muße beſchieden war, in reicher wiſſenſchaftlicher Arbeit langgehegte Pläne und Entwürfe zur Ausführung zu bringen. Er veröffentlichte während dieſer Zeit mehrere bedeutſame theologiſche Werke. Zunächſt die „Älteſte Urkunde des Menſchengeſchlechts“, Unterſuchungen über die erſten Kapitel der Geneſis, ein Ausſchnitt aus einer größeren, aber niemals fertig geſtellten Schrift, die den Titel „hebräiſche Archäologie“ tragen ſollte, mit ſcharfer Polemik gegen allen „phyſiſchen und metaphyſiſchen Kram, den man zur Schande der Vernunft und in Verſündigung gegen die einfältige kindliche Offenbarung Gottes, jener heiligen Poeſie angeſtrichen hatte.“ Weiter folgten unter Benutzung der damals vielbeſprochenen Entdeckung Anquetil Duperrons über den Zend-Aveſta und Parſismus „Erläuterungen aus einer neugeöffneten morgenländiſchen Quelle“ zum Nachweis, wie groß der Einfluß oſtaſiatiſcher Denkweiſe auf das Judentum und durch dasſelbe auf die Grundbegriffe auch des NT. geweſen ſei, und daß die Worte Erlöſung, Heiland, Chriſtus, Glaube, Gottesſohn, Licht, Himmelreich, ewiges Leben u. ſ. w „ganz etwas anderes bedeuten, als es jetzt Mode iſt, ſie bedeuten zu laſſen.“ Es iſt ein wertvoller Beitrag zur neuteſtamentlichen Theologie aus dem Mittelpunkt des Lebens und der Lehre heraus, ein Preisgeſang zu Ehren des Herrn und ſeiner Apoſtel, eine Ehrenrettung des urſprünglichen Chriſtentums vor dem ſtolzen Geiſt der Zeit. Im Zuſammenhang damit ſteht die dritte Herderſche Arbeit „Briefe zweener Brüder Jeſu in unſerem Kanon“, die ihm den Zugang zum akademiſchen Lehramt öffnen ſollte, weshalb ſie auch mit reicherem litterariſchen Beiwerk ausgeſtattet iſt. Es handelt ſich um die Briefe Jacobi und Judä, für Herder die älteſten, judenchriſtlichen Kreiſen entſtammenden Bücher des NT. Eine vierte, kirchlich-praktiſche Schrift mit beſonderer Spitze gegen Spalding und die geſamte Aufklärungstheologie war ſchon vorher erſchienen: „An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter“. Die Wiederherſtellung dieſer kleinen Streitſchrift nach urſprünglichem Texte, den die ſpäteren Ausgaben arg entſtellt haben, iſt ein beſonderes Verdienſt der neuen kritiſchen Herderausgabe. Nun ſieht man erſt, worauf es Herder angekommen iſt, und weshalb gegen dieſe Veröffentlichung auf der ganzen Linie der Aufgeklärten ein Schrei

der Entrüstung sich erheben mußte. Denn das Ganze ist ein feuriger Protest gegen die Abschwächung des Christentums zur bloßen Moral, gegen die „Lehrer der Weisheit und Tugend auf der Kanzel, gegen die Herabwürdigung des Pfarramtes zum staatskirchlichen Dienst. Patriarchen und Propheten, die Apostel und Christus selbst sollen dem Prediger Vorbild sein, die Bibel die Schatzkammer göttlicher Offenbarung, aus der er schöpfen muß." „Das einzige Prinzipium des Glaubens ist Gottes Wort!" ruft Herder aus, „Zurück zu dieser Quelle!" „O Luther, wenn du lebtest, wenn Du deine Bücher gegen die Vorwürfe, die sie treffen, retten oder die Vorschläge und Proben unserer neuen nichtbiblischen Religion sehen solltest! Ist kein Zweig aus deiner Wurzel, der jetzt lebe?"

Kein akademisches Lehramt ward Herder zu teil, auch Göttingen, wo Heyne für ihn gewirkt, blieb verschlossen, weil der Zugang durch ein auf Ergründung der Rechtgläubigkeit gerichtetes Kolloquium erschwert wurde. Seit dem Tod der Gräfin war ihm Bückeburg verleidet. Die Gedächtnisrede auf diese fromme Seele beklagt in ergreifenden Tönen den Verlust. In der Enge der gegebenen Verhältnisse, einzig auf brieflichen Verkehr mit Merck, Lavater, Hamann, Jacobi, Goethe und auf die wissenschaftliche Arbeit, die sich immer weiter auf die Uranfänge menschlicher Bildung und die weitere Entwickelung des Geistes erstreckte, beschränkt, verlangte Herder nach Geistesgemeinschaft, nach Gelegenheit, seinen Geist in lebendiger Schöpferkraft in weite Kreise der Schule und Kirche wirken zu lassen und nach einer Gemeinde, die im stande war, die Gaben, die er anbot, zu würdigen. Da kam, höchst erwünscht und mit heller Freude begrüßt, die durch Goethe vermittelte Berufung zum Oberpfarrer, Hofprediger, Oberkonsistorialrat und Generalsuperintendenten von Weimar. 1776 siedelte Herder in die neue Heimat über. An der Spitze des Kirchen- und gesamten Schulwesens, der Herzogin Mutter Amalie eng verbunden, mit Wieland, Goethe, Knebel, Einsiedel u. a. in geistigem Verkehr, von all den hervorragenden Geistern, welche in Weimar ab- und zureisten, in der Nähe und Ferne, geehrt und bewundert, hat Herder, die kurze Unterbrechung seiner italienischen Reise abgerechnet, bis zu seinem durch langjährige Körperleiden vorbereiteten frühen Tod, Weimar angehört und die geistliche und sittliche Blüte des Landes gezeitigt und behütet. Als Kanzelredner ein unerreichter Meister, ein Magnet und Leitstern für die strebsame Jugend, als Reformator auf dem Gebiete der religiösen Jugendbildung, des Kirchengesangs, der Predigt und des theologischen Studiums, in Person und That die Versöhnung von Kultur und Christentum vollziehend, hat er eine unbeschreiblich segensreiche Wirksamkeit enfaltet. 1789 wurde er Vizepräsident, 1801 Präsident des Oberkonsistoriums, bald darauf vom Kurfürsten von Baiern in den Adelstand erhoben. Wir erwähnen hier nur seine theologischen Produktionen. Die „Lieder der Liebe" (1778) sind eine ästhetisch-litterarhistorische Bearbeitung und Auslegung des Hohenliedes, „der reinsten und zartesten Liebesdichtung des Altertums". „Maran Atha oder das Buch von der Zukunft des Herrn, des NTs Siegel" (1779) enthält einen glücklichen Versuch zeitgeschichtlicher Auslegung der Apokalypse, deren Weisagungen für Herder in der Zerstörung Jerusalems erfüllt sind. „Vom Geist hebräischer Poesie" (1782 und 1783) handeln zwei Bände weltberühmter Untersuchungen über die alttestamentliche Dichtkunst, insbesondere die Psalmen. Die poetische Auffassung des AT auf den Offenbarungsinhalt selbst ausdehnend, bringt dies Werk einen vollständigen Umschwung im Gebrauche jener Schriften zuwege und öffnet den Zugang zum Geheimnis ihrer Schönheit und ihres Ursprungs. Gleichzeitig schrieb er „Briefe über das Studium der Theologie", „Briefe von Theophron", „Entwurf einer Anwendung dreier akademischer Lehrjahre", „Gutachten über die Vorbereitung junger Theologen zur Akademie" — von denen die ersteren, eine Encyklopädie und Methodologie der Theologie, die weiteste Verbreitung gefunden und die theologische Jugend gelehrt haben, den Ernst christlicher Gesinnung mit wahrer Humanität, die Freiheit des Geistes mit der Ehrfurcht vor der Bibel und den feinen Sinn für die Vorzeit mit der Erkenntnis der Bedürfnisse der Gegenwart zu verbinden.

Nun vollzieht sich still und unmerklich ein Umschwung, der äußerlich in der Abwendung Herders von Lavater und in der Verbindung mit Lessing zum Vorschein kommt, innerlich aber durch die Beschäftigung mit Spinoza einerseits und mit Leibnitz und Shaftesbury andererseits veranlaßt ist. Der Humanitätsgedanke wächst aus der Geschichtsphilosophie heraus und durchdringt sein religiöses Denken. Das Gesetz der geistigen Entwickelung tritt ihm deutlicher hervor; das Christentum Christi erscheint als die Enthüllung der wahren Humanität, Christus selbst als der Menschensohn, die Blüte der Vorzeit und der Same der Zukunft, die Bibel als das Urkundenbuch des Offenbarungsganges Gottes.

Herder nähert sich jetzt wieder der Aufklärung, zunächst in Bewunderung der Fürsten, welche ihre Völker zur Duldsamkeit erziehen und die allgemeine Wohlfahrt fördern, sodann

theologiſch durch ſtarke Betonung des Moraliſchen und Menſchlich-Guten im Chriſtentum. In den „chriſtlichen Schriften“ der ſpäteren Zeit, zum Teil Umarbeitungen früherer Entwürfe, denen der Blick auf die in Preußen angebrochene reaktionäre Wöllnerſche Kirchenpolitik eine beſondere Schärfe verliehen hat, ſoll der Kern aus der Hülſe gelöſt, und das Weſentliche und Ewiggiltige im Chriſtentum, ſein univerſaler Charakter, herausgehoben werden. „Von der Gabe der Sprachen am erſten chriſtlichen Pfingſtfeſt,“ — „Von der Auferſtehung als Glaube, Geſchichte und Lehre“, — „Vom Erlöſer der Menſchen nach den drei erſten Evangelien“, „Von Gottes Sohn, der Welt Heiland“ heißen vier der wichtigſten Verſuche, die dogmengeſchichtliche mit der exegetiſchen Erörterung der chriſtlichen Heilsthatſachen zu verbinden, irrigen naturaliſtiſchen und ſcholaſtiſchen Auffaſſungen zu begegnen und eine humane ethiſch-religiöſe Glaubensanſicht zu verbreiten. Die beiden letztgenannten, welche mit Unterſcheidung der ſynoptiſchen und johanneiſchen Tradition und mit Bevorzugung des Markusevangeliums, als des Niederſchlags der älteſten chriſtlichen Gemeindeſage, die Kritik der Evangelien vorbereiten, hat man nicht mit Unrecht Anfänge der Disziplin vom Leben Jeſu genannt.

Die weiteren Aufſätze und Abhandlungen: „Geiſt des Chriſtentums“, „Chriſtentum und Antichriſtentum“, „Religion im Verhältnis zu Lehrmeinungen und Gebräuchen“ vollziehen ſodann vollends die Trennung von Dogmatik und Religioſität, von Lehre und Frömmigkeit, von Cäremonie und chriſtlicher Pflicht. Unter der Firma einer Verdeutſchung der orientaliſchen und alexandriniſchen Begriffe oder der Ausdehnung der Reformation auf die Kirchenlehre trachtet Herder darnach aus der „Religion an Chriſtus“ die „Religion Chriſti“ ſelbſt hervorzuziehen, die Erkenntnis Chriſti und Gottes zu vertiefen und das Chriſtentum als vollkommene Humanitätsreligion über alle Einwürfe uud Zweifel des Zeitgeiſtes hinweg zum Sieg zu führen. Apologet iſt er auch jetzt noch; aber wie anders ſein Standpunkt als in der Bückeburger Zeit! Lavater begriff nicht, wie ſich ſo entgegengeſetzte Ideen in einem Kopfe vereinigen konnten. Wir begreifen es, wenn wir feſthalten, daß von Orthodoxie nie bei Herder die Rede geweſen iſt, daß er die Bibel immer nach Zeit und Ort und Umſtänden, hiſtoriſch und poetiſch verſtanden wiſſen wollte, daß er niemals ſcharf zwiſchen allgemeiner und beſonderer Offenbarung unterſchieden hat. Wohl hat er früher die Ehrwürdigkeit der Symbole als hiſtoriſche Inſignien verteidigt, aber niemals deren buchſtäbliche und geſetzliche Geltung, wohl hat er die Bibel als heiliges Urkundenbuch göttlicher Offenbarung geprieſen, aber niemals als einen dogmatiſchen Lehrkodex angeſehen, wohl hat er für die Unabhängigkeit der Kirche, die Selbſtſtändigkeit des religiöſen Gebietes und die Würde des Pfarramtes geſtritten, aber immer mit Ablehnung alles klerikalen, hierarchiſchen, bildungsfeindlichen Weſens. Wohl hat er vorher lebhaft betont, daß das Chriſtentum ſich nicht in trockener Moral oder in der Philoſophie des geſunden Menſchenverſtandes erſchöpft, aber immer auch hervorgehoben, daß der göttliche Charakter Jeſu und ſeiner Religion in der göttlichen Geſinnung und Handlungsweiſe beruht. Herder iſt nicht bloß Apologet, er iſt auch Kritiker und Polemiker. Das Zeitalter der Aufklärung ging zu Ende, in der Wöllnerſchen Reaktion zeigte ſich der Umſchlag aus der Verneinung zur Gewiſſensbedrückung und zum Glaubenszwang. Da trat Herder auf die andere Seite des Bootes, um das Gleichgewicht zu erhalten. Er kämpfte jetzt nach zwei Seiten, gegen die Gefahr, die er auf den Univerſitäten von ſeiten der kritiſchen Philoſophenſchule, insbeſondere durch Fichte in Jena heraufziehen ſah, und gleichzeitig gegen die Wucherungen des ſtaatskirchlichen Buchſtaben- und Geſetzeschriſtentums. Aber er ſelbſt war auch ein anderer geworden; in Berührung mit Goethe, im Studium der Ethik des Spinoza, den er, wie er ihn verſtand, als Theissimus und Christianissimus rühmte, unter den Studien für ſeine Ideen zur Philoſophie der Menſchheitsgeſchichte, durch nähere Bekanntſchaft mit den engliſchen Philoſophen, insbeſondere mit Shaftesbury, dem Virtuoſen der Humanität, und zum Teil auch infolge ſeiner Beſchäftigung mit den Stimmen der Völker in ihren Sagen, Mythologien, Dichtungen und Liedern hatte ſich ſeine Natur- und Weltanſchauung geweitet, ſein Gottesbegriff verinnerlicht und vertieft, der Gedanke der Immanenz, der Entwickelung, der Erziehung des Menſchengeſchlechts zur univerſalen Humanität ihm eingeprägt. Von welcher Einwirkung dies auf ſein theologiſches Denken geweſen, kann man ſchon an den Abänderungen der in den achtziger Jahren neu aufgelegten Schriften beobachten; noch ſtärker zeigt es ſich in den Um- und Ausarbeitungen früherer unvollendet gebliebener Entwürfe, am ſtärkſten in den zerſtreuten geſchichtlichen und philoſophiſchen Aufſätzen und in den Sammlungen, welche in Herders letzten Jahren unter verſchiedenen Namen erſchienen ſind.

Herder war kein Schultheolog. Er hat keine Kirchengeſchichte geſchrieben, obwohl die

kirchengeſchichtliche Forſchung große Anregung von ihm empfangen hat. Er hat keine exegetiſchen Kommentare anfertigen wollen, während doch die Exegeſe, die Hermeneutik, die bibliſche Theologie ihm ſo viel zu verdanken hat. Er hat kein dogmatiſches Syſtem entworfen, und doch hat er das dogmatiſche Denken befruchtet und gefördert. Es dürfte ein vergebliſches Bemühen ſein, die Aufſtellung einer Glaubenslehre Herders zu verſuchen, nicht nur wegen der mannigfachen Selbſtwiderſprüche und der beſtändigen Fort- und Umbildung ſeiner Anſchauungen, ſondern auch wegen der Ungleichmäßigkeit in den einzelnen Partien, von denen manche nur kurz und flüchtig berührt werden, andere in immer ſich verbreiternder Behandlung wiederkehren. Herder iſt überhaupt ſehr ſchwer richtig zu beurteilen, und er iſt bisher meiſt ſehr ungerecht beurteilt worden. So iſt es nicht wahr, daß bei ihm, dem Optimiſten, der Sündenbegriff ganz fehlen ſoll. Im bibliſchen Sündenfall erkennt er eine allgemeine moraliſche Wahrheit; er bekämpft ausdrücklich die philoſophiſchen und pädagogiſchen Zweifel an der Vererbung des Böſen und wenn er auch die dem Parſismus entlehnte „Satanologie des Judentums“ ebenſo wie die „Diaboliade der Religionsphiloſophie im radikalen Böſen“ zurückweiſt, weil er, ſtatt über den Urſprung des Böſen, lieber über die Erlöſung vom Böſen nachdenken will, ſo erkennt er doch gerade als den eigentlichen Zweck des Chriſtentums die Wiederherſtellung des Ebenbildes Gottes. „Chriſtus ſchafft die Befreiung der Menſchheit aus der Entartung, die Macht des Böſen zu zerſtören und die Seelen zu reinigen, zu erneuern und zu heiligen.“ Herder iſt öfter der Glaube an Unſterblichkeit der Seelen abgeſprochen worden. Aber er ſteht feſt auf der pauliniſchen Lehre der Auferſtehung als einer neuen Organiſation der unzerſtörbaren geiſtigen Perſönlichkeit zum ewigen Leben mit Chriſto in Gott. Herder, heißt es gewöhnlich, habe Chriſtus und das Chriſtentum humaniſiert; in Wahrheit begreift er das Chriſtentum als die abſolute Religion, Chriſtum als das Organ Gottes im Menſchengeſchlecht, als die Perſönlichkeit, in der das Göttliche und Ewige Menſch geworden iſt. Herder ſoll die Natur an Stelle des ſchaffenden und regierenden Gottes geſetzt und alſo einen geiſtloſen Monismus verkündigt haben; ſein Syſtem des religiöſen Monismus beruht aber gerade umgekehrt auf dem ſtärkſten Glauben an eine göttliche Vorſehung, die von Anfang bis zu Ende alles umfaßt, durchwaltet, ordnet, leitet und dem Ziel der Vollendung entgegenführt, und dies Ziel iſt ein menſchliches Univerſum, das von Gerechtigkeit, Güte und Treue erfüllt iſt. Herder bekennt ſich zum Apoſtolikum, das, wie er ſagt, die ſchlichteſte edelſte Glaubensregel, aus der Naturvölker- und Erfahrungsreligion geſchöpft auf die religiöſen Prinzipien der Überzeugung und des Gewiſſens geſtützt, darbietet und nach ſeiner Meinung, abgeſehen von der Fleiſchesauferſtehung und Höllenfahrt, noch heute in treffender Weiſe die Summa bibliſchen Chriſtentums vor Augen führt. Alle Theologie iſt für Herder Bibelſtudium. „Gott ſpricht zu uns in der Bibel, wie in der Geſchichte und in den Werken der Natur.“ Der Grund der Religion beſteht in den Thatſachen, in der Geſchichte; Thatſachen und Geſchichte ſind der Grund der Bibel; das iſt Wurzel und Stamm, die Lehre wächſt daraus wie Äſte und Zweige hervor. Die Dogmatik muß darum in der Bibel ſtudiert werden, ebenſo wie die Moral; Dogmatik ſei bibliſche Theologie und Dogmengeſchichte, um die Geneſis der Lehre zu verfolgen und biete bei jedem Lehrpunkt das praktiſche Endurteil für den gegenwärtigen Vortrag. Indem die Reformation eine Menge von Menſchenſatzungen und Lehrmeinungen zerſtörte, gab ſie dem kirchlichen Glauben die Freiheit zurück, ſich auf das reine Evangelium zu gründen. Auch die Theorie des Chriſtentums muß auf das Evangelium zurückgeführt werden. Die Bibel ſelbſt beſeitigt am Beſten, wie die pietiſtiſche Reform beweiſt, die unbibliſchen Traditionen, Dogmen und Meinungen, in welche dunkle Jahrhunderte das Chriſtentum verhüllt und verwahrt haben. Palingeneſie des Chriſtentums durch die Bibel d. i. Herders theologiſches Programm. Für das bibliſche Chriſtentum, dieſe reinſte Religion der Wahrheit, dieſer Wahrheit, die Herzen und Gewiſſen bindet und die Menſchheit zu einem Gottes- und Brudergeſchlecht umſchafft, hat er geſchrieben, gekämpft und ohne Aufhören gearbeitet. Antichriſtentum iſt ihm alles, was Chriſti Sinn und Handlungsweiſe widerſtrebt, alle Gewiſſensknechtung durch Formeln und Prieſter, alle ſtreitſüchtige Orthodoxie und Buchſtabenvergötterung, aller tote Gottesdienſt ohne Liebe, Edelſinn, Gewiſſenhaftigkeit und Demut, alle Verfolgungsſucht und Glaubenshaß. Auch den Mißbrauch des Beichtſtuhls, der Abſolution, der Stellvertretungs- und Genugthuungslehre will er zu den Dingen gerechnet wiſſen, die der reinen, befreienden und beſeligenden Chriſtusreligion entgegen ſind. Er wird nicht müde, zu wiederholen, daß der Sitz der Religion im Gemüt, im innerſten Bewußtſein ſei, ein Werk der Geſinnung, und ihr Kern und Weſen in Überzeugtheit, Vertrauen, Zuverſicht, Wohlwollen, Liebe und Treue. Nur kein gemüt- und

markloſes Chriſtentum! Nur nicht die unfruchtbare Andacht zur abgeſtorbenen Lehrformel! Nicht dies künſtliche und widernatürliche Feſthalten der für die Gegenwart bedeutungslos, wenn nicht gar widerſpruchsvoll gewordenen Begriffe, die eine andere Zeit unter anderen Bedingungen und anderen Bedürfniſſen, geſchaffen hat. Wer verſteht wohl noch jene ſymboliſchen Formeln und philoſophiſchen Dogmen, in denen die Vorzeit das Chriſtentum ausprägte und dachte? Iſt nicht das Mißverſtändnis und die Fremdartigkeit dieſer Begriffsdogmatik Urſache von der Entfremdung vom Glauben, von der Kirche, von der Religion überhaupt, wenigſtens die eigentliche Haupturſache? Daher Herders Verlangen nach Erneuerung der religiöſen Sprache, nach Verjüngung der chriſtlichen Lehre, nach Wiedergeburt der Dogmatik aus Bibel und Evangelium. Es gehört zu ſeinen großen Freuden und zu ſeinen verdienſtvollſten Leiſtungen, daß er die Zeugen gleicher Geſinnung, die halb oder ganz vergeſſenen Charakterköpfe reformatoriſcher Geſinnung an das Licht zieht, und ihnen, die die Mitwelt nicht gewürdigt, der Zukunft Ehrenkränze flicht. Seine Weitherzigkeit und Vorurteilsloſigkeit ſetzten ihn in den Stand dem Spener und Zinzendorf, Wesley und Penn ebenſo gerecht zu werden, wie dem Comenius, Andreä, ja ſelbſt den Jeſuiten Balde und Spee. Auf den Spuren der Humanität, denen er ſinnend überall nachging, hat er nicht nur unter der Spreu viel verlorene Goldkörner gefunden, ſondern auch die Grundſätze echt proteſtantiſcher Kirchengeſchichtsſchreibung, ſowie künftiger vergleichender Konfeſſions- und Religionsforſchung angewandt und zur Geltung gebracht.

Herders rhetoriſche Natur tritt uns überall in ſeinen Schriften entgegen. Sie haben etwas Leidenſchaftliches, Sprunghaftes, für den mit H.s Stil nicht Vertrauten Dunkles, Myſtiſches. Er iſt, auch wenn er ſchreibt, Redner und reißt durch Herz und Gemüt den Verſtand mit fort. Wie groß muß nun ſeine Wirkung als Kanzelredner geweſen ſein! In der That bezeugen alle Stimmen der Urteilfähigſten, darunter u. a. J. P. Fr. Richter, die überwältigende Kraft der Herderſchen Beredſamkeit. Schade, daß uns nur aus der Rigaer und Bückeburger Zeit eine größere Zahl von Predigten erhalten ſind. H.s Abneigung gegen gedruckte Predigten verurſacht den Mangel einer Predigtſammlung aus der Zeit der Reife. Wir haben da meiſt nur Kaſualreden, welche Ereigniſſe im Herzogshauſe betreffen. Aber auch das Wenige, was wir nach dieſer Richtnng hin beſitzen, genügt, um einen Begriff von der Freimütigkeit, Innigkeit, Einfachheit und Tiefe der Herderſchen Predigtweiſe zu geben. Es entſpricht dem theologiſchen Standpunkt, wie wir ihn ſoeben gekennzeichnet haben, daß Herders Predigten immer von dem Text ausgehend die Situation erfaßten und in lebendig anſchaulicher Darlegung des Gotteswortes die Anwendung auf Zeit, Ort und Umſtände für die Hörer nutzbar machten. Die analytiſche Methode iſt hier zur Vollkommenheit ausgebildet. — Von der kirchenregimentlichen Thätigkeit Herders haben wir nur geringe Kenntnis. Einige Kirchengebete, aus beſonderen Veranlaſſungen ergangen, die Bußtagsanſchreiben mit Textangaben aus den Jahren 1776—1803, die Aufſtellung neuer Perikopen neben den alten bisherigen, Gutachten über Kirchenzucht, über ein zu errichtendes Predigerſeminarium und über die theologiſche Fakultät in Jena — das iſt das Wichtigſte, was die neue Herderausgabe bietet. In letzterem nimmt H. die Fakultät und ihre Dozenten gegen den wider ſie erhobenen Vorwurf religiöſer Leichtfertigkeit und Ungläubigkeit ſehr entſchieden in Schutz und führt die ihnen aufgebürdete Schuld an der zunehmenden Irreligioſität auf andere Urſachen zurück, nämlich auf das ſchlechte Beiſpiel der oberen Stände, auf den Verfall des Volkswohlſtandes, der häuslichen Sitte und der Erziehung, aber auch auf kirchliche Mißſtände, wie das Stolgebührenweſen und ungenügende geiſtige Vorbildung vieler Prediger und Lehrer. Für die Einrichtung und Leitung eines Seminars zur Heranbildung tüchtiger Lehrer hat Herder von ſeinem erſten Eintritt in Weimar an in muſtergiltiger Weiſe geſorgt. Schwerer hielt es, für die Vorbereitung zum geiſtlichen Amt Fürſorge zu treffen. Um die Theologieſtudierenden vor der gefürchteten kritiſchen Philoſophie, die in Jena herrſchte, zu bewahren, war er auf eine gründliche philoſophiſche Propädeutik der Schüler in den Oberklaſſen des Gymnaſiums bedacht. Zur Beaufſichtigung, wiſſenſchaftlichen Fortbildung und praktiſchen Übung der Kandidaten forderte er ein Predigerſeminar in Weimar ſelbſt. „Es ſoll dies Seminar, ſchrieb er in ſeinem Gutachten, für künftige Geiſtliche dasſelbe leiſten, was bei den Ärzten das Clinicum, bei den Juriſten das Formularium practicum iſt“. Was er mit Einſetzung aller Kraft erreicht hat, entſprach nicht ſeinem Ideal einer praktiſchen Akademie für Kandidaten, war aber doch nicht ohne Segen. — Erwähnung verdient an dieſer Stelle auch der Herderſche Landeskatechismus für Weimar. Schon in Bückeburg hatte H. einen Katechismusentwurf im Anſchluß an Luther mit bibliſchen Belegſtellen fertig geſtellt. Der oben genannte Katechismus vom Jahre 1797, bis 1884 in den Weimarſchen Landen in Gebrauch, kenn-

zeichnet ſich ſchon durch den Titel: „Luthers Katechismus, mit einer katechetiſchen Erklärung.“ Voraus geht ein Unterricht zum Gebrauch der letzteren. Hier ſteht die Warnung vor Gedächtniskram und die Forderung eines gründlichen Verſtändniſſes, das durch Katecheſe zu vermitteln, voran; das Auswendiglernen wird auf die Gebote, die Artikel, das Unſer Vater und die ſakramentalen Worte bei Taufe und Abendmahl beſchränkt, dazu tritt nur noch eine kleine Auswahl der wichtigſten, unentbehrlichen Bibelſprüche. „Das Glaubensbekenntnis, auf das die Kinder der Chriſten getauft und konfirmiert werden, müſſen ſie dem Inhalte nach verſtehen und wiſſen.“ Am Schluß hat H. zwölf Lebensregeln für Leib und Seele hinzugefügt, unter denen die zehnte lautet: „Liebe dein Vaterland; denn ihm haſt du Leben, Erziehung, Eltern und Freunde zu danken, in ihm haſt du die fröhlichen Jahre deiner Kindheit und Jugend genoſſen. Werde ihm nützlich und alſo ſeiner wert; bekümmere dich um die Geſetze desſelben. Sei aber nicht ihr Richter, ſondern ihr Thäter. Wer zum gemeinen Beſten beiträgt, iſt ein würdiges Kind ſeines Vaterlandes.“ — Endlich kommt hier noch H.s Arbeit für liturgiſche Reformen und für das Gemeindegeſangbuch in Betracht. Der Grundſatz der Behutſamkeit bei Veränderungen der Liturgie verbindet ſich bei H. mit dem Widerwillen gegen die leichtſinnige, flüchtige, kraftloſe, kauderwelſch undeutſche Art des neuen liturgiſchen Reformationsweſens, deſſen Werke H. wie eine klare Waſſerbrühe gegenüber einem nahrhaften Gericht erſcheinen. Was er verlangt, iſt folgendes: Beſeitigung des Exorzismus, Vereinfachung einiger Formulare, Verbeſſerung einer Reihe von Kirchengebeten, dagegen ſonſt überall Beibehaltung der alten lutheriſchen Ordnungen. Das neue Herderſche Geſangbuch von 1795 ſteht in jener Zeit der Verſchlimmbeſſerung des Kirchenliedes geradezu einzig und muſtergiltig da. Die Grundſätze, die H. hier leiteten, waren folgende: an den alten guten Liedern, den testimonia confessionis, keine oder nur die allernotwendigſten Veränderungen, ſpätere Lieder, nötigenfalls in verkürzter Geſtalt mit Beſeitigung anſtößiger Strophen, Wegfall aller ſchlechten Lieder und Erſatz aus den beſten neueren gemeindemäßigen Geſängen. „Ich für meine Perſon bin dem Veränderungskitzel gründlich gram“, ſchreibt H., auch will ich den Geiſtlichen und Gemeinden volle Freiheit laſſen, was die Einführung des neuen Buches angeht. Wenn die Weide gut und kein Zwang dabei iſt, folgt die Gemeinde dem Hirten von ſelbſt ſchon freudig nach.“ Es war H.s eigene Idee, unter den Nebenperikopen ſtatt bibliſcher Texte vereinzelt Geſangbuchlieder für die Predigt zu empfehlen, um die noch nicht geläufigen Geſänge geläufiger und deutlicher, den Predigtvortrag ſelbſt aber durch die Lieder herzlicher und eindringlicher zu machen.

Wie H. mit den Größen ſeiner Zeit in lebendiger Beziehung geſtanden, ſo hat er auf die ſpätere Entwickelung mächtig eingewirkt. Schleiermacher und Novalis, Schelling und Hegel, de Wette und Umbreit, Neander und Haſe, ja die geſamte Theologie unſeres Jahrhunderts iſt von ihm angeregt. Dieſes Kraftgenie, hat man mit Recht geſagt, war der Johannes Babtiſta der modernen Theologie. „Es war ein ungeheuerer Gewinn für die Theologie, daß er ſein Feuer in ihre vertrockneten Adern goß“ (G. Frank, Geſch. der proteſt. Theologie). Die dankbare Nachwelt hat durch Fürſtenhand auf ſein Grab die Worte ſchreiben laſſen, die ſo überaus bezeichnend für ihn ſind: „Licht, Liebe, Leben.“ Vor der Stätte ſeines Wirkens in Weimar ſteht ſeit 1850 das eherne Standbild. Das noch wirkſamere und für das erſt kommende Verſtändnis H.s unſchätzbarſte Denkmal iſt die neue, im Eingang und Text dieſes A. mehrfach erwähnte kritiſche Ausgabe ſeiner Werke.

A. Werner.

Heriger, Abt von Lobbes, geſt. 1007. — Die Werke vollſtändig MSL t. 139, p. 957 ff. ebd. p. 177—188 auch der libellus de corpore et sanguine Domini; beſte Ausgabe der Gesta episcop. Tungr. et Leodic. von Köpke MG SS VII, p. 124 ff.; der translatio s. Landoaldi et sociorum von Holder-Egger ebd. SS. XV, p 599 ff. — Zur Biographie vgl. Sigebert Gemblac. de scriptoribus ecclesiasticis c. 137, MSL t. 160, p. 177; Köpke a. a. O. S. 134 ff.; hist. littéraire de la France VII, p. 194 ff., 472 ff.; Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter 1⁶, S. 382 f., 385; Hauck, Kirchengeſchichte Deutſchlands 3, S. 320—322, 326; A. Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert 2. Bde, und K. Werner, Gerbert von Aurillac passim.

Im Bistum Lüttich erfreuten ſich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Studien eifriger Pflege. Berühmt war als eine Pflanzſtätte derſelben außer der Domſchule vor allem die Schule des Kloſters Laubach oder Lobbes an der Sambre. Hier wirkte in den 70er Jahren mit großem Erfolge als didascalus ein Mönch unbekannter Herkunft Namens Heriger. Dieſer Heriger war in allen kirchlichen und politiſchen Ange-

legenheiten die rechte Hand des großen Biſchofs Notker von Lüttich. Sogar auf der Romfahrt, die der Biſchof 989 im Auftrage der Regentin Theophanu unternahm, mußte H. ihn begleiten. Kurz danach, im Laufe des Jahres 990, ward H. von dem Konvent von Lobbes zum Abte gewählt (konſekriert am 21. Dez. 990). Als ſolcher wirkte er gleich erfolgreich, wie zuvor als didascalus, bis zu ſeinem Tode, am 31. Oktober 1007.

H. war nächſt Gerbert von Aurillac wohl der bedeutendſte und vielſeitigſte Litterat ſeiner Zeit. Folgende ſeiner Schriften ſind noch auf uns gekommen: 1. Gesta episcoporum Tungrensium et Leodicensium, verfaßt vor 980. Dieſe Biſchofsgeſchichte, welche H. bis auf ſeine Zeit, d. i. bis auf Notker zu führen beabſichtigte, iſt nur bis zum Tode des Remaclus (667 reſp. 671) gediehen. Ihr Quellenwert iſt = 0. Aber ſie iſt intereſſant als Beleg für die erſtaunliche Beleſenheit H.s. 2. S. Landoaldi et sociorum translatio, geſchrieben nach Juni 980 im Auftrage Notkers für die Mönche von S. Bavo in Gent. Der Heilige und ſeine Gefährten ſind ganz unbekannte Größen. Ihre Geſchichte verdankt H. den Schwindeleien des Prieſters Sarabert von Wintershoven, welchem die reliquienbedürftigen Brüder von S. Bavo in ihrem Wettſtreite mit S. Blandigni nur zu gern ihr Ohr öffneten; vgl. Holder-Egger in: Aufſätze dem Andenken an Georg Waitz gewidmet S. 622 ff. — 3. Vita v. Ursmari, Hexameter, Fragment. — 4. Epistola ad quendam Hugonem monachum über die Berechnung des Oſtertermins und die Ausdehnung der Adventszeit, woran ſich Fragen anſchließen über einige H. unlösbar dünkende chronologiſche Probleme. — 5. Regulae nummorum super abacum Gerberti, eine, wie es ſcheint, noch nicht gedruckte mathematiſche Schrift. Hſſ. davon haben Pez und Oudin eingeſehen, vgl. Köpke a. a. O. S. 146. Alberich von Trois-Fontaines fällt darüber chronica ad 990, SS. XXIII, p. 775 das überlegene Urteil: in multis studebant antiqui, que hodie habentur derisui. — 6. Libellus de corpore et sanguine Domini. Die Echtheit dieſes zuerſt von Cellot herausgegebenen und daher auch Anonymus Cellotianus bezeichneten Traktates iſt neuerdings wieder bezweifelt worden (Hauck a. a. O. 3, S. 320 N. 3). Aber ſchon Köpke hat ſie a. a. O. S. 147 hinreichend begründet: a) H. hat ſicher eine de corpore et sanguine Domini handelnde Schrift verfaßt. Das bezeugen Sigibert von Gembloux de scriptor. eccles. c. 137, der anonyme Corbieer Mönch, der nach 1051 im Auftrage Geralds von Corbie eine vita Adalhardi verfaßte, ed. Holder-Egger SS. XV, p. 859, der Laubacher Bibliothekskatalog von 1049, den Mabillon eingeſehen hat. b) Mabillon fand den in Rede ſtehenden Traktat unter dem Namen Herigers in einem alten Kodex von Gembloux, Oudin in einem alten Kodex des Ciſterzienſerkloſters Signy-l'Abbaye in der Diözeſe Reims. Dies Zeugnis iſt entſcheidend. c) Weder der Stil noch die Beleſenheit des Anonymus Cellotianus ſprechen gegen ſeine Identifizierung mit Heriger. d) Es iſt richtig, daß ſowohl Sigiberts, wie des Corbieer Mönches Charakteriſtik nicht ganz dem Inhalte des uns vorliegenden Traktates entſprechen. Aber Sigiberts Charakteriſtik wäre, auf unſeren Traktat bezogen, nur unvollſtändig, nicht direkt ſchief. Auch die Charakteriſtik des Corbieer Mönches wäre nicht direkt falſch; denn der Traktat iſt eine Verteidigung der Abendmahlslehre des Paſchaſius und ermöglicht ſo in der That dem Leſer ein Urteil darüber, qualis et quantus Paschasius fuerit. Endlich läßt ſich auch die Behauptung des Mönches, daß Heriger in einem Briefe über die Sache gehandelt habe, auf den Traktat beziehen. Denn nichts hindert die Annahme, daß derſelbe urſprünglich eine Abhandlung in Briefform war, deren für das Verſtändnis unerhebliche briefliche Einleitung von ſpäteren Abſchreibern weggelaſſen wurde.

Nicht von Heriger verfaßt ſind dagegen ſicher 1. die Vita der hl. Berlindis von Meerbek, der Schutzpatronin von Tin-le-Monſtier, 2. die vita metrica s. Landelini, 3. die vita s. Hadelini. — Daß H. zwei Bücher de divinis officiis verfaßt habe (Tritheim), hat man wohl nur fälſchlich aus der Angabe Sigiberts geſchloſſen, daß er ein Verzeichnis des ornatus ecclesiasticus von Lobbes, d. i. der Kirchengeräte und Kirchenſchätze, angelegt habe.

H. iſt als Schriftſteller und als Theolog nicht nur ein Epigone der Karolingerzeit. Das lehren insbeſondere die Epistola ad Hugonem und der libellus de corpore et sanguine Domini. Die erſtere ſchließt mit einigen chronologiſchen Problemen, deren Aufſtellung man als erſte, ſchwache Regung der hiſtoriſchen Kritik betrachten darf: Jakobus — der Zebedaide iſt gemeint — ſoll 44 n. Chr. enthauptet worden und doch der Adreſſat eines nach Petri Tode geſchriebenen (pſeudoklementiniſchen) Briefes des Clemens ſein. Maternus von Köln wird ein Schüler Petri genannt und ſoll doch nach anderer Angabe am Konzile von Arles 316 teilgenommen haben u. ſ. w. Noch bedeutſamer iſt der libellus de cor-

pore et sanguine Domini. „H. steht zwar darin, wie die Älteren, grundsätzlich auf dem traditionalistischen Standpunkt. Aber da er von der Voraussetzung ausgeht, daß die angezogenen Autoritäten nicht irren können, so entsteht für ihn angesichts ihrer verschieden lautenden Aussagen die Aufgabe, sie dialektisch zu vermitteln." Er löst diese Aufgabe mit Glück und bestrebt sich zugleich — „auch das ist eine Frucht der Dialektik — die Lehrsätze genau zu formulieren". Seine Schriftstellerei ist somit in mehr als einem Sinne eine Weissagung auf die Zukunft. **H. Böhmer.**

Hermann, Contractus, gest. 21. September 1054. — Ausgaben und Litteratur: Herimanni Augiensis Chronicon ed Pertz; MG SS V, 67—133; vgl. auch NA XII, 226 ff. — Die Chronik Herimanns v. Reichenau übersetzt v. K. Nobbe (Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit) 1851, 2. Aufl. durchsehen von W. Wattenbach 1883; Heinrich Hansjakob, Herimann der Lahme, Mainz 1875; H. Breßlau, Hermann von R. u. d. sog. Epitome Sangallensis: NA II, 566 ff.; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA II^6, 41 ff. 1894; W. Gundlach, Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit II, 1896, 122 ff.; J. R. Dieterich, Die Geschichtsquellen des Klosters Reichenau b. zur Mitte d. 11. Jahrh., 1897, vgl. NA XXIII, 268 u. E. Bernheim: HZ 83 = NF 47, 296 ff.

Hermann oder Herimann, mit dem Zunamen Contractus der Lahme, Mönch im Kloster Reichenau, einer Insel im Bodensee, war einer der gelehrtesten Männer des 11. Jahrhunderts und namentlich einer der besten deutschen Chronisten. Sohn eines Grafen Wolfra II. von Altshausen (württ. OA. Saulgau), später genannt Veringen und seiner Gemahlin Hiltrud, wurde er am 18. Juli 1013 geboren und von seinen Eltern schon in seinem siebenten Lebensjahre der Klosterschule in Reichenau übergeben, welche unter dem Abt Berno den Ruf großer wissenschaftlicher Leistung hatte. In seinem 30. Jahre legte er das Mönchsgelübde ab. Schon früh war er durch Gichtleiden gelähmt und namentlich des Gebrauches seiner Füße beraubt, sodaß er sich nie ohne Hilfe von der Stelle bewegen konnte und immer im Tragsessel sitzen mußte. Dagegen war er geistig sehr begabt, machte in der Schule schnelle Fortschritte im Lernen, zeichnete sich besonders in der Mathematik, Astronomie und Musik aus, und verfertigte mathematische und musikalische Instrumente. Infolge seiner Gelehrsamkeit wurde er bald von zahlreichen Schülern aufgesucht. Auch verfaßte er Gedichte, die eine ungewöhnliche Gewandtheit in der Behandlung vielförmiger Versmaße zeigen und Scherz und Anmut mit sittlichem Ernste verbinden. Das Hauptwerk Hermanns ist aber eine Chronik, eine tabellarische Übersicht, welche mit Christi Geburt beginnt und die erste der Weltchroniken des Mittelalters ist. Dieselbe ist aus vielen Quellen mosaikartig zusammengesetzt, welche Hermann wahrscheinlich der leider verloren gegangenen schwäbischen Reichschronik (Chronicon universale Suevicum, auch Epitome Sangallensis genannt) völlig entnommen hat. Ihr Hauptverdienst besteht in genauer chronologischer Anordnung. Auf eine zusammenhängende, Ursachen und Folgen verbindende Erzählung läßt sich Hermann nicht ein. Von dem Jahre 1040 an berichtet er bis 1054, seinem Todesjahre, aus eigener Erinnerung nach der ihm zugekommenen mündlichen Überlieferung; er erzählt aber mit solcher Sicherheit und Zuverlässigkeit, daß man glauben könnte, er sei mitten in den Weltverhältnissen gestanden. Diese Chronik ist daher für die Zeit Kaiser Heinrichs III., dessen fromme Bestrebungen er geziemend würdigt, dessen Gewinnsucht und Rücksichtslosigkeit er aber schließlich infolge seiner politischen Parteinahme für die Fürsten tadelt, eine sehr wertvolle Quelle. „Der Graf zeigt sich in Mitteilungen über seine Verwandten, besonders seine Großeltern, Eltern und Geschwister; der Mönch bekundet seine Anhänglichkeit an sein Kloster dadurch, daß die Aebte von Reichenau von Anfang durchgezählt und gleich bei der ersten Nennung die Amtsjahre eines jeden angegeben werden, so wie sonst nur noch die Päpste in der Chronik behandelt sind." — In neuester Zeit hat Dieterich die Hypothesen aufgestellt, daß das Chron. Suev. univ. die erste Rezension von Hermanns Chronik sei, der noch zwei weitere gefolgt seien, daß Hermann außerdem noch (verlorene) Gesta Chuonradi et Heinrici verfaßt habe, die dann später von Otto von Freising benutzt seien. Diese Hypothesen sind aber von Breßlau und Bernheim energisch zurückgewiesen worden. **(Klüpfel †) Wilhelm Altmann.**

Herman, Nikolaus, gest. 1561. — J. C. Wetzel, Hymnopoeographia, 1, 1719, 413; J. Mützell, Geistl. Lieder d. evangel. Kirche a. d. 16. Jahrh., 1855 S. 401—449; K. F. Ledderhose, N. H.s und Joh. Matheſius' geistl. Lieder in einer Auswahl nach d. Originaltext hrsg. und mit einer Einleit. versehen, 1855 (4. Heft von Schirks' geistl. Säng.); (E. Pfeiffer,

N. H. 1858; unbrauchbar); Ph. Wackernagel, Bibliographie z. Geschichte d. deutsch. Kirchenliedes im 16. Jahrh. 1855 S. 303—306. 322—324; derselbe, Das deutsche Kirchenlied, 3, 1870, 1299 f.; E. E. Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs, 3. A. 1, 1566, 390—398; Doedes, Ein Mandat Jesu Christi von N. H. ThStK 51, 1878, 303—313; A. Fr. W. Fischer, Kirchenliederlexikon, 1878, s. v., AdB 12, 1880, 186; (Bunsen-Fischer, Allgem. ev. Gesang- u. Gebetbuch, 1881, s. v); K. Goedeke, Grundriß z. Gesch. d. deutsch. Dichtung, 2. A. 2, 1886, 167—170; O. Wetzstein, Das deutsche Kirchenlied im 16., 17. u. 18. Jahrh., 1888, S. 42 f.; Ph. Wolfrum, Die Entsteh. und erste Entwickl. d. deutsch. ev. Kirchenliedes in musikal. Beziehung, 1890, S. 101 f. Kirchl. Handlexikon 3, 1891, 254; J. Julian, A Dictionary of Hymnology, 1892, S. 513 f. 1254 f.; J. Zahn, Die Melodien d. deutschen Kirchenliedes 5, 1892, 401; G. Loesche, Zur Agende von Joachimsthal, Siona 1892, S. 163—170. 183—192; derſ., Prosarium Vallense, Blätter f. Hymnologie, 1894, s. v.; derselbe, Johann Mathesius, 1895, s. v.; R. Wolkan, Böhmens Anteil an d. deutschen Litteratur d. 16. Jahrh., 1, 1890, s. v.; 2, 1891, 87—193; derselbe, Geschichte der deutschen Litteratur in Böhmen, 1894, s. v.; derselbe, Die Sonntags-Evangelien von N. H., 1895 (Biblioth. deutscher Schriftsteller in Böhmen Bd. 2); derselbe, in: Nagl-Zeidler, Deutsch-Oesterreichische Litteraturgeschichte, 1899, s. v.

Nikolaus Herman, „das Urbild eines evangelischen Kantors und Organisten", Liederdichter und Tonsetzer, in Alt(d)orf bei Nürnberg, der Heimat einer Reihe von kirchlichen Sängern, am Ende des 15. Jahrhunderts geboren, kam bald nach der Gründung der Bergwerksstadt Joachimsthal in Böhmen (1516) an die dortige Lateinschule. Auf seine Anfrage, ob er wegen Mißhelligkeiten seinen Platz verlassen solle, wurde er von Luther am 6. November 1524 (Enders, Luthers Briefwechsel 5, 1893, 47 f.) ermahnt, auszuharren und das Böse mit Gutem zu überwinden, zugleich kräftiger Verwendung bei dem evangelisch gesinnten Paare, dem Berghauptmann im Thal Heinrich v. Könneritz und dessen Gattin Barbara, versichert. Er fügte sich und fand bald einen starken Rückhalt, Freund und Förderer in seinem Rektor und nachmaligen Pfarrer Joh. Mathesius (s. den Artikel), von dem er im Testament als Zeuge aufgeführt wird. Seine Tochter Sibylle war mit Mathesius' Frau und Tochter gleichnamig; seiner zweiten, Dorothea, dichtete er ein Lied von Sct. Dorothea, als eine Unterweisung für eine christliche Jungfrau. Mag. Moses H., von Mathesius als sein junger Freund mit einer Predigt zu Ehren der Grammatik getraut, war sein Sohn.

Von Gicht geplagt mußte er das Amt aufgeben. Nun erst recht froh und fruchtbar in Liedern erfreute er sich bei seinem kargen Ruhegehalt der thätigen Teilnahme der kaiserlichen Räte Florian Griesbeck von Griesbach, der sogar beim Kaiser Fürsprache einlegte, und Christoph von Gendorf, kgl. Kommissar in Joachimstal, die er in seinen Widmungen dankerfüllt verherrlichte. Er starb am 3. Mai 1561; Mathesius' Chronik-Eintragung: „N. H., ein guter Musicus, der viel gute Choräle und deutsche Lieder gemacht, ist im Herrn entschlafen." Bildnis, mit finsterem, leidvollem Ausdruck bei Wolkan, Bibliothek l. c.

I. Prosaschriften. Im Jahre jenes Lutherbriefes erschien die Flugschrift: Eyn Man | dat Jhesu | Christi an | alle seyne getrewen | Christen. Es ist ganz Christus in den Mund gelegt, der, mit vielen biblischen Beziehungen, unter Berufung auf seinen Kanzler Matthäus und seinen Hauptmann Paulus, im Heliandstil als Erbherr alle seine Getreuen, so ihm in der Taufe gehuldet und geschworen haben, aufbietet, das verlorene Schloß, den Glauben an sein Wort, dem Teufel wieder abzugewinnen. Noch heute wundern wir uns nicht, daß der, zuerst seltsam anmutende, eigenartige und drängende Zuruf Eindruck machte; wir kennen bis jetzt 14 Auflagen; zuerst namenlos erschienen, darauf Luthern zugeschrieben, ja als von ihm bezeichnet, dann wieder mit und ohne Namen, zuletzt 1613 zugleich als gegen die Calviniſten gerichtet (abgedruckt bei Wolkan, Böhmens Anteil, II, l. c.). Dem Mandat folgte nach zwei Jahren: Eyn gestreng Vrteyl Gottes vber die Kinder vnd yhre Eltern, welche vater vnd mutter nicht gehorsam sind, gewidmet seinem Bruder Hans zu Weingarten; im ersten Teil ein biblischer Nachweis der Notwendigkeit, die Kinder in stetem Gehorsam, in der Furcht Gottes zu erziehen, im Notfall zu züchtigen, im zweiten Hauptteil Eyn schöne vnterweisung, wie man die kinder Ehrlich ertziehen solle, auß dem Plutarcho getzogen vnd verdeutscht.

II. Lieder. H.s Stärke liegt in den Liedern, „mit tichten wird mein Hertz ergetzt"; sie sind zum Teil in Einzeldrucken erschienen und namentlich in zwei, wohl nicht vollständigen Sammlungen verbreitet: Sonntags-Euangelia und Historien von der Sindfludt. Stofflich ist er wesentlich von Mathesius abhängig, aus dessen Predigten er zu schöpfen pflegte, während er ihn in der Form überragt. Mathesius führt mit die seine

pfarramtliche Thätigkeit unterſtützenden Verſe H.s in die ſchriftſtelleriſche Welt ein, H. überſetzt deſſen „Oeconomia“ und eröffnet ihr damit erſt recht den Markt; in Matheſius' Werken finden ſich häufig Lieder von H. eingeſtreut; die einander ähnelnden Verſe der beiden Freunde werden ſchon von den Zeitgenoſſen nicht ſcharf getrennt.

In den Sonntagsevangelia (1560) brachte H. die Perikopen in Reime, miſchte aber auch frei erfundene Lieder ein, die am beſten wirken; 101 nebſt 17 Melodien; mit Abzielung auf die Kinder, vorab die Mädchen, und auf Familienväter, die daheim mit ihren Kindern geiſtliche Lieder ſingen wollen, weil alles im Geſang verfaſſet ſchneller zu lernen iſt, und um leichtfertigen entgegen zu wirken. Nur als Kinder- und Hauslieder wollen ſie gelten; wer ſie in der Kirche brauchen will, thue es auf ſein Abenteuer!

Dank Matheſius' Vermittlung ſchrieb Paul Eber (ſ. d. A. Bd. V, 118—121) eine längere Vorrede, laut deren er H. veranlaßte, die ihm zunächſt nur für ſeine Kinder zugeſchickten Lieder, da ſie ihm und anderen ſo wohl gefielen, in Druck zu geben.

Zwei Jahre nach den Evangelien erſchienen auf Verlangen der H.-Gemeinde: Hiſtorien von der Sindfludt, mit eingeſprengten Liedern aus den Pſalmen, Evangelien und eigener Erfindung; 73 nebſt 17 Melodien; dem Rat der Stadt gewidmet, zu Lehr und Troſt zumal den Bergleuten mit ihrer ungewiſſen Nahrung, „heute Biſchof, morgen Bader“, eingeleitet von Matheſius, als feine geiſtliche Geſänge, mit großem Fleiß, luſtig und geſchicklich zuſammengebracht, mit guten deutſchen Worten, nach Form und Maß der alten Meiſterſänger geſtellt, mit lieblichen Melodien geziert.

Bis tief ins 17. Jahrhundert hinein erlebten dieſe Sammlungen neue Auflagen und Nachdrucke, auch Bearbeitungen; vielen daraus begegnet man in proteſtantiſchen und katholiſchen Geſangbüchern, mehrere ſind verſchiedentlich ins Engliſche überſetzt.

Ferner ſteuerte H. zu einem beliebten geiſtigen Hausrat bei: Die Haustafel, darinn eim jeden angezeigt wird, wie er ſich in ſeinem ſtand verhalten ſol. Inn ein geſang gefaſſet, zu ſingen oder zu leſen. 1562, eine längere Reihe ſechszeiliger Strophen mit kurzen, treuherzigen, hausbackenen Lehren für die verſchiedene Stände, Alter und Geſchlechter.

Nicht genug damit lieferte er, wie erwähnt, von Matheſius' ähnlichem Hochzeitsgedicht „Oeconomia“ eine erweiternde Überſetzung, die ins Niederdeutſche und Böhmiſche übertragen, auch in Geſangbücher aufgenommen wurde; er dürfte auch Matheſius' Paſtoralregeln „Christophorus“ verdeutſcht haben.

Legt man nicht einen allgemeinen Maßſtab an, ſondern einen nach dem unausgebildeten Schönheitsſinn und der mangelhaften Entwickelung dichteriſchen Könnens jener Tage zugeſchnittenen, ſo gebührt H. ein Hans Sachsſcher Ehrenplatz unter den frommen Sängern. Erſcheint uns heute bei ihm, zumal ohne Rückſicht auf die Milderungen in neueren Geſangbüchern, vieles als trockene, gereimte Proſa, als ſteife, harte Silbenzählerei, ja ungenießbar derb, verſöhnt wiederum eine herzliche Gottergebenheit bibliſch-reformatoriſchen Gepräges, eine rührende Einfalt und Innigkeit, eine ſchlichte Anmut, eine kräftige Empfindung, eine natürliche Volkstümlichkeit, nicht ohne humoriſtiſchen Einſchlag, der die Verdammten Chriſtum fragen läßt: „Wann han wir dir verſagt wein bier vnd brot?“ und der H. noch nach einem Menſchenalter im Mund der Leipziger Gaſſenjugend weiter leben ließ. Er ſteht beim Ausgang des erſten Abſchnittes der evangeliſchen Liederdichtung, deſſen Weſen das Glaubens- und Bekenntnislied iſt; er bereitet die Wendung zum Lehrhaften und Perſönlichen vor, worin er viele Nachtreter fand, die ihn nicht erreichten. Sein Weihnachtslied: „Lobt Gott ihr Chriſten alle gleich“, „ſchlägt den rechten Ton ſo treffend an, daß es für immer der lauterſte und herzlichſte Ausdruck der Weihnachtsfreude bleibt“. Am beliebteſten wurde das auch durch eine merkwürdige Geſchichte hervorſtechende Sterbelied: „Wenn mein Stündlein vorhanden iſt.“ Das Brautlied: „Hiefür, hiefür vor eines frommen breutgams thür“, iſt im Erzgebirge noch nicht verklungen. Gern redet der Kantor von den günſtigen Verhältniſſen Joachimsthals, das er im Leiſtenvers verherrlicht hat, ohne die bange Ahnung nahender Gerichtstage verſcheuchen zu können. Selten klingt ein Seufzer durch über ſeine Leiden und die Zukunft ſeiner Familie. Am glücklichſten reimt er immer für die Kinder, ſo in dem Weihnachtsgruß: „Hört ihr liebſten Kinderlein“, dem Reientanz: „Kompt her, jr liebſten Schweſterlein“, dem traulichen Abendſegen: „Hinunter iſt der Sonnenſchein“.

III. Proſen: Aufs engſte mit ſeinem Kantorberuf hängt H.s lateiniſche Versarbeit für die Agende zuſammen. Man hatte im Thal ſowohl das Latein als Kultusſprache beibehalten, als auch die accentus ecclesiastici, den muſikaliſch geformten Vortrag der Lektionen. Das Merkwürdigſte in der Joachimsthaler Agende iſt die Fortführung auch

der uralten Form der Proſen und zwar mit dem Inhalt der Evangelien-Perikopen. Bekanntlich legte man im MA den melodiſchen Verzierungen auf der Schlußſilbe des Halleluja, den jubilationes, allmählich Texte unter, entweder in vollſtändig ungebundener Rede oder auch in gereimtem Latein, das aber, da es den Geſetzen der Metrik nicht mehr ſtreng folgte und namentlich die Endſilben nicht nach der Lautdauer, ſondern nach der Betonung maß, nicht als Dichtung galt. Die ſo entſtandenen liturgiſchen Geſänge hießen Prosae, quod constant oratione obligata certis numeris metricis. In der evangeliſchen Kirche mußten ſie deutſchen Liedern weichen; Luther erklärte ſich mit wenigen Ausnahmen gegen ſie. Im Thal behielt man alſo dieſe Form bei, was freilich nicht beiſpiellos daſteht, doch ſo, daß man die Ev.-Perikopen, ſehr frei, oft unvollſtändig, in gereimtem Latein unterlegte. Dieſe Proſen der Agende allein geben uns Gelegenheit, H. als lateiniſchen Reimſchmied kennen zu lernen. Sie zeigen uns ihn zugleich als Schreibkünſtler in der von ihm in ſchwarz, rot und blau prächtig gearbeiteten und vorzüglich erhaltenen Pergamentſchrift auf der Rathausbibliothek des Ortes.

IV. Der Tonſetzer. Wie damals Viele, war H. Dichter und Tonſetzer zugleich. Von Jugend auf hatte er die Muſik geliebt, die meiſte Zeit damit zugebracht; übrigens hatte im liederfrohen Böhmen die kirchliche Muſik ſchon früh in den Liedern der böhmiſchen Brüder, deren Melodien zu den edelſten Blüten der Tonkunſt gezählt werden, ihre Siege gefeiert. H. brachte den Choral wieder empor, d. h. den einſtimmig geſungenen gregorianiſchen cantus planus, und komponierte dann auch ſelbſt. Freilich iſt er kein kunſtfertiger Tonſetzer, verſucht ſich höchſtens in ſehr anſpruchsloſen zweiſtimmigen Liedern, ſondern ein ſchlichter Kantor des Volksgeſangs. Seine Weiſen haben einen kindlich-fröhlichen, friſch bewegten, ſtets edeln Ausdruck und ſind leicht faßlich; manche ſind den beſten zuzurechnen und noch im Gebrauch, die zu „Erſchienen iſt der herrliche tag" ſogar „hochfeſtlichen Klanges". In der Agende erſcheint der Verskünſtler und Schönſchreiber zugleich zum Teil als Komponiſt; jedenfalls führen uns dieſe Noten die eigentümliche liturgiſche Vortragsweiſe lehrreich vor Augen. **Georg Loeſche.**

Hermann von Fritzlar. — Der Text in Franz Pfeiffer, Deutſche Myſtiker des 14. Jahrh. I, 1845, S. 1—258, dazu eine Einleitung S. XIII—XXII und Anmerkungen, S. 409—72; 570—74. Danach Bechſtein in AdB VIII, 118 f., vgl. auch Schrödl in KL V², 1809. Fortgeführt wurde die litterarhiſtoriſche Unterſuchung durch J. Haupt in SWA, phil.-hiſt. Kl. Bd 76, 51 ff., 94, 235 ff. (ſ. a. Germania 21, 226 ff.) u. W. Preger, Geſch. d. deutſchen Myſtik im Mittelalter II, 1881, beſ. 91 ff., 160 ff., 426 ff., 447 ff., dazu die wertvolle Beſprechung von Ph. Strauch im Anz. f. deutſches Altert. und deutſche Litt. IX, 123 ff.

Unter dieſem Namen iſt ein Heiligenleben erhalten, das Pfeiffer nach einer Heidelberger Hdſ. — der einzigen bekannten — veröffentlicht hat. Die Hdſ. iſt unter Aufſicht des Verfaſſers oder vielmehr Veranſtalters nach ihrer eigenen Angabe 1343—49 geſchrieben worden. Nach einer Vorrede folgen in der Ordnung des Kalenders Predigten über das Leben der Heiligen. Sie ſind im Dialekt des mittleren Deutſchland geſchrieben, kurz und anſchaulich gehalten und erhalten durch Schilderungen der Sitten und Gewohnheiten in deutſchen und romaniſchen Ländern (vor allem Italien und Spanien, z. B. eine Schilderung des römiſchen Karnevals) individuelle Färbung. Das Ganze iſt ein Sammelwerk, wie der Veranſtalter ſelbſt bemerkt, aus verſchiedenen Quellen kompiliert. So iſt vor allem der legendariſche Inhalt durchweg aus älteren Quellen geſchöpft. Doch feſſelt die anmutige, einfache und lebendige Darſtellung. Mit den Legenden ſind in eigentümlicher Weiſe myſtiſche Spekulationen verknüpft, und in dieſen, die den Charakter der jüngeren ekhartiſchen Myſtik tragen, liegt die Bedeutung der Schrift. Sie darf zu den wichtigeren Quellen für die Geſchichte der deutſchen Myſtik in der erſten Hälfte des 14. Jahrhunderts gerechnet werden. Öfters wird auf die in den myſtiſchen Schulen verhandelten Streitfragen (Bedeutung von Vernunft und Willen für die Einigung mit Gott u. ä.) eingegangen. Wo die Kämpfe der Gegenwart (Ludwig d. B. und die Päpſte u. a.) berührt ſind, zeigt ſich ein unabhängiges Urteil. Scharfe Ausfälle gegen die Pfaffen und die verweltlichte Kirche finden ſich.

Als derjenige, der die Sammlung „gezuget" hat (d. h. hat anfertigen laſſen) bezeichnet ſich in der Hdſ. „Herman von Fritſchelar", worunter Fritzlar in Heſſen, wohl die Heimat des Veranſtalters, zu verſtehen iſt. Pfeiffer hat verſucht, über den ſonſt völlig unbekannten Verfaſſer aus einzelnen Stellen in den Predigten einiges Licht zu gewinnen. Mit Sicherheit ergiebt ſich, daß er größere Reiſen nach Südeuropa, vor allem Italien und Spanien unternommen hat. Pfeiffer vermutet weiter, daß er ein begüterter Laie geweſen

ſei, der ſich ähnlich wie der Straßburger Nulman Merſwin (ſ. d. A.) aus der Welt zurückgezogen und an myſtiſchen Schriften Intereſſe gehabt habe. Wenn auch Unterſchiede zwiſchen den einzelnen Predigten auf die verſchiedenen Quellen hinweiſen, ſo ſei doch die Form i. g. das Werk Hermanns.

Weitere Unterſuchungen haben jedoch gezeigt, daß Pfeiffer der Thätigkeit Hermanns zu viel zugeſchrieben hatte und daß vielmehr dem Schreiber ſelbſt der Hauptanteil an der Abfaſſung zuzuteilen iſt. Es ſind nämlich, wie Haupt und Preger nachgewieſen haben, litterariſche Beziehungen zu einer etwas älteren in verſchiedenen Hdſſ. erhaltenen Predigtſammlung vorhanden. Dieſe geht, wie Preger gezeigt hat, auf den dominikaniſchen Leſemeiſter Giſiler von Slatheim (Schlotheim, eine Tagereiſe nordw. von Erfurt) zurück (er war Leſemeiſter in Köln und Erfurt, vgl. über ihn Preger l. c. und Strauch l. c.), der Ort der Abfaſſung iſt Erfurt, wohin in der That auch das Heiligenleben weiſt. Danach wäre — auch Strauch hat dieſem Reſultat zugeſtimmt — der Sammler des Heiligenlebens identiſch mit Giſiler, dem Sammler jener ein wenig älteren Predigtſammlung, in welche dieſer neben fremden auch einige eigene vor 1337 in Erfurt gehaltene Predigten aufgenommen hat. In der jüngeren, auf Veranlaſſung Hermanns veranſtalteten Sammlung hat er die ältere benutzt, auch einige ſeiner eigenen Predigten herübergenommen. Die Form des Heiligenlebens ginge ſomit im weſentlichen auf Giſiler zurück, doch hätte er verſchiedenes von Hermanns eigenen Erlebniſſen (Reiſen u. ſ. w.) aufgenommen und der letztere, wohl ein myſtiſch gerichteter Laie, hätte noch einzelne Bemerkungen hinzugefügt.

Dieſe Ergebniſſe dürfen i. g. als geſichert gelten, wenn auch noch weitere litterarkritiſche Unterſuchungen notwendig ſind, insbeſondere um aus der Maſſe der Predigten in beiden Sammlungen Giſilers Eigentum auszuſondern (vgl darüber Strauch l. c.). An einer Stelle des Heiligenlebens iſt auf ein früheres Werk hingewieſen, das Hermann habe ſchreiben laſſen: die „Blume der Schauung". Es iſt in einer Hdſ. der Nürnberger Stadtbibliothek vorhanden und in der That mit dem Heiligenleben verwandt (vgl. Preger l. c. 89 ff.; der übrigens verdorbene Text ebenda 426 ff., dazu Denifle in ALKG II, 530 A.). **Hegler.**

Hermann von Lehnin ſ. Lehninſche Weisſagung.

Herman van Rijswijk, geſt. 1512. — Bernhardus Lutzenburgus, Catalogus hereticorum . . ., ed. 4ª 1529, lib. II in litt. H, fol. 5 (ed. 1ª 1522?, 3ª 1526); Paul Fredericq, Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae, Gent-'s Gravenhage 1889, I blz. 494, 501—503; W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de Hervorming, Arnhem 1864—1871, Dl. II, 3de stuk, blz. 104—108, 375, 378 (ins Deutſche überſetzt von lic. theol. P. Zuppke, Leipzig 1895, II. Periode, S. 442—445).

Unter den Vorläufern der Reformation verdient Magiſter Herman van Rijswijk keine Stelle. Evangeliſche Anſchauungen finden wir gar nicht bei ihm. Daß er gegen die Mißbräuche in der römiſchen Kirche ſeine Stimme erhoben habe, iſt nicht bekannt. Wohl iſt er als Ketzer verurteilt worden und auf dem Scheiterhaufen geſtorben, aber nicht um ſeines Glaubens willen, ſondern gerade wegen ſeines Unglaubens. Luther ſelbſt würde mit ebenſo großer Entſchiedenheit gegen ſeine Lehren aufgetreten ſein wie die Inquiſition. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß bei ihm die Anſichten der Brüder und Schweſtern des freien Geiſtes noch nachwirken. Mit Sicherheit dürfen wir jedoch aus ſeinen Ketzereien den Schluß ziehen, daß er eine wiſſenſchaftliche Bildung genoſſen hat, die ihn gleichwohl wie einige italieniſche Humaniſten zu einem Gegner des Chriſtentums gemacht hat.

Im Jahre 1502 (nicht ſchon 1499, wie bei Baronius-Spondamus, Annales ecclesiastici II p. 301 und d'Argentré, Collectio judiciorum I, 2 p. 342 berichtet wird) wurde er von dem Inquiſitor Johannes van Ommaten zu lebenslänglichem Gefängnis verurteilt. Vielleicht hätte er ſchon damals den Feuertod erleiden müſſen, hätte er nicht Reue über ſeine ketzeriſchen Anſichten gezeigt (Lutzenburgus l. l. „propter quos iam penitens perpetuo carceri adiudicatus fuit"). Lutzenburg teilt uns auch Näheres über ſeine hauptſächlichen Ketzereien mit („articuli hereticales eiusdem principaliores"): Die Welt iſt von Ewigkeit her und die Schöpfung iſt eine Fabel „a stulto Mose". Gott hat niemals Engel geſchaffen, weder gute noch böſe, und die Bibel weiß daher auch nichts davon. Eine Hölle giebt es nicht und ebenſowenig ein perſönliches Fortbeſtehen nach dieſem Leben („post hanc vitam nulla erit vita particularis"). Wie die Seele zugleich mit dem Körper ins Leben getreten iſt, ſo ſtirbt ſie auch mit ihm. Ariſtoteles und ſein Kommentator Averroes ſtanden der Wahrheit am nächſten („fuerunt veritati propin-

quissimi"). Christus dagegen war ein Thor und ein armseliger Phantast („stultus et simplex fantasticus"), ein Verführer argloser Menschen. Er hat die ganze Welt verderbt und niemanden gerettet. Wie viele Menschen sind doch um seinetwillen und wegen seines wahnwitzigen Evangeliums getötet worden („propter ipsum et suum Evangelium fatuum"). Alles, was er gethan hat, steht vollständig im Widerspruch mit der menschlichen Natur und der reinen Vernunft. Er ist nicht der Sohn des allmächtigen Gottes. Moses hat das Gesetz nicht empfangen „a Deo invisibiliter et facialiter". Der Glaube der Christen ist lügnerisch („fabulosa"), wie die „fatua Scriptura et ficta Biblia et Evangelium delirum" beweisen. Das Evangelium ist unwahr, denn „wer die Welt erschaffen konnte ohne die Fleischwerdung (des Sohnes), der konnte sie auch ohne eine solche retten". — Diese und ähnliche Lehren erkannte Herman in vollem Umfange an („proprio ore et sana mente") und fügte noch hinzu: „Ich bin als Christ geboren, aber ich bin es jetzt nicht mehr, denn die Christen sind große Thoren" („stultissimi").

Wie lange Magister Herman im Gefängnis geblieben ist, wissen wir nicht, und ebenso wenig ist uns der Ort bekannt, wo er eingekerkert gewesen ist. Doch ist er der Haft entronnen und hat seit der Zeit wieder begonnen, seine früheren Ketzereien zu verkündigen und sie auch in Schriften zu verbreiten, was er vorher wohl noch nicht gethan hatte. Indessen entging er dem Urteilsspruche der Inquisition nicht. Im Jahre 1512 hatte er sich vor dem bekannten Inquisitor Jakob van Hoogstraten und dem Haagschen Dekan Jakob Ruysch, dem Kommissar des Bischofs von Utrecht, zu verantworten. Da er zugab, er habe die vielen ketzerischen Bücher, die ihm vorgelegt wurden, selbst geschrieben, wurde er auf Grund der zahlreichen Ketzereien, die sich hierin fanden, als „haereticus relapsus" verurteilt und dem Hofe von Holland übergeben, damit dem Rechte Genüge geschehe. Am 14. Dezember 1512 (nicht am 13., wie Moll meint s. a. w. blz. 107) wurde er zum Feuertode verdammt und seine Güter zu Gunsten des gräflichen Schatzes eingezogen (s. Paul Fredericq a. w. blz. 502).

Noch an demselben Tage vor Sonnenuntergang wurde das Urteil im Haag an ihm vollzogen. Lutzenburg erzählt, seine Bücher seien mit ihm verbrannt worden; jedenfalls scheint nichts von ihnen übergeblieben zu sein. Weiter ist nichts von ihm bekannt. Sein Name wie der Platz seiner Verurteilung weisen darauf hin, daß er ein Niederländer war; aus seinen Ketzereien ist klar zu erfahren, daß er mit dem Christentum vollständig gebrochen hatte, wie er ja auch selbst offen erklärte: „iam non sum Christianus".

S. D. van Veen.

Hermann von Salza s. Deutschorden Bd IV S. 591,51.

Hermann von Scheda, jüdischer Proselyt des 12. Jahrhunderts und später Abt des Klosters Scheda in Westfalen. — Ueber ihn s. Schröckh, Christl. Kirchengesch. XXV, 384 ff.; Neander, KG V, 1, 101 ff.; F. Weber, Hermann der Prämonstratenser oder die Juden und die Kirche des Mittelalters, Nördlingen 1861 (romanhaft ausspinnende histor. Erzählung); Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. I, 158 ff.; R. Seeberg, Hermann von Scheda, ein jüd. Proselyt d. 12. Jahrh. (Schriften des Institutum Judaicum in Leipzig 30), Leipzig 1891.

In einer überaus interessanten Schrift hat uns Hermann selbst die Geschichte seiner Bekehrung erzählt. Dieselbe wurde zuerst herausgegeben von Joh. Benedikt Carpzow als Anhang zu seiner Edition von Raymundi Martini pugio fidei (Leipzig 1687 fol.), dieser Text ist wieder abgedruckt bei MSL 170, 803 ff. Nach einer mehrfach abweichenden Handschrift gab J. D. v. Steinen denselben Text heraus („Kurze Beschreibung der hochadeligen Gotteshäuser Kappenberg und Scheda, Dortmund 1741, S. 91 ff.). Auf diesem Text beruht die deutsche Übersetzung von Hüsing in seiner Schrift: der hl. Gottfried, Graf von Kappenberg, Münster 1882, S. 104 ff. Über das Verhältnis der beiden Textrezensionen s. Seeberg a. a. O. S. 48 ff. — Hermann stammte aus einer wohlhabenden Kölner Judenfamilie. Er wird im Jahre 1108 geboren sein. Er empfing den Namen Juda. Im Jahr 1127 streckte er in Mainz dem Bischof Ekbert von Münster eine größere Geldsumme vor. Um die Wiedererlangung derselben zu betreiben, sandte ihn sein Vater nach Münster. Hier weilte er fast zwanzig Wochen. Der Bischof und sein Hofgesinde behandelten ihn freundlich, er hörte gelegentlich eine Predigt an und lernte über die Christen freundlicher urteilen, als es in seinen Kreisen üblich war. Kurz vor Ostern 1128 bezahlte der Bischof seine Schuld. Juda kehrte nach Köln zurück. Wegen seiner Beziehung zu Christen von seinen Volksgenossen scharf angefochten und von religiösen Zweifeln gedrückt

lebt er hin. Er wird verheiratet. Aber bald wachen die alten Fragen auf. Er faßt den Entschluß Christ zu werden und entflieht nach Mainz und Worms. Im Kloster Rabengresburg fand er dann eine Zuflucht und wurde gegen Ende des Jahres 1128 in Köln getauft. Dann trat er in das Prämonstratenserkloster Kappenberg ein. Hier ist etwa 1136 die Selbstbiographie verfaßt. Kurz vor 1150 wurde er Abt des nahe bei Kappenberg gelegenen Klosters Scheda. Nach einer Überlieferung, der Steinen folgt, soll er 90 Jahr alt geworden sein, dann wäre er etwa 1198 gestorben. Den chronologischen Ansatz, den ich mit diesen Angaben befolge, habe ich eingehend begründet in der oben angeführten Schrift S. 38 ff. Danach findet die Bekehrung Hermanns im Jahr 1128 statt, nicht aber, wie man häufig lesen kann, 1127 oder 1131 oder 1134. Die chronologischen Daten gestatten, wie dort gezeigt wurde, nur die Jahre 1128, 1129 höchstens 1130 als Termin der Bekehrung. Indessen spricht die größte Wahrscheinlichkeit für das Jahr 1128.

R. Seeberg.

Hermann von Schildesche (auch H. de Westphalia), gest. 1357. — Neueste und grundlegende Darstellung seines Lebensgangs und seiner Schriftstellerei bei E. Seckel, Beiträge zur Geschichte beider Rechte im MA, Bd I, Tübingen 1898, S. 129 ff., wo auch alle älteren Arbeiten über H. aufgeführt sind. Vgl. ferner P. Keller, Index episcoporum ord. erem. s. Augustini Germanorum, Münnerstadt 1876, Gymn.-Progr. S. 20; J. Baier, Geschichte des alten Augustinerklosters Würzburg. Würzb. 1895, S. 69 ff. (enthält manche Irrtümer); H. Finke in der Zeitschrift für vaterländ. (westfälische) Geschichte u. Altertumskunde Bd 45, Abt. 1 (1887) S. 124 ff., Bd 46, Abt. 1 (1888) S. 201, Bd 47, Abt. 1 (1889) S. 220; derselbe in HJG, Bd X. 1889, S. 568 f. — Ein Bildnis H.s ist seiner ausführlichen Biographie bei M. F. Anton Höhn, Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ordinis fratr. eremit. s. p. Augustini, Herbip. 1744, S. 60 f. beigegeben.

Zu Schildesche (Schildis, Schildicz, Schildan) bei Bielefeld in Westfalen gegen Ende des 13. Jahrhunderts geboren, trat Hermann in den Orden der Augustiner-Eremiten und erhielt in dem Kloster zu Osnabrück seine erste Ausbildung. Um 1320 wird er die Universität Paris bezogen haben, an der er für das Studienjahr 1326/27 zur Abhaltung des Bibelkurses seitens seines Ordens präsentiert wurde. Indem er diese Präsentation bei Papst Johann XXII. behufs Zulassung zur Abhaltung des Sentenzenkurses auszunutzen suchte, zog er sich einen scharfen Verweis des Papstes zu, der die erschlichene Verfügung gleichzeitig zurücknahm. In den Jahren 1328 und 1329 begegnet Hermann als Lektor des Augustinerklosters zu Herford, 1332 als Baccalar und Angehöriger des Klosters zu Osnabrück, 1337 (nicht, wie angenommen, schon 1323) als Provinzialprior der thüringisch-sächsischen Augustiner-Provinz und Doktor der Theologie. Ein wichtiger Auftrag wurde Hermann von Schildesche im Jahre 1338 seitens der im März dieses Jahres zu Speier versammelten deutschen Bischöfe zu teil: zusammen mit dem Bischof von Chur und dem Grafen Gerlach von Nassau reist er nach Avignon, um mit Papst Benedikt XII. über die vom deutschen Episkopate lebhaft befürwortete Aussöhnung zwischen der Kurie und Ludwig dem Baiern zu verhandeln. Seit dem Jahre 1342 finden wir Hermann in dem zur thüringisch-sächsischen Provinz zählenden Augustinerkloster zu Würzburg, wo er längere Zeit das Amt eines Generalvikars und obersten Pönitentiars des Bischofs Otto II. von Wolfskeel (1335—1345) bekleidet hat. Als eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Leuchten seines Ordens, als „doctor Germanus“ und „magnus legista“ in den weitesten Kreisen hoch angesehen und als angeblicher Wunderthäter im Geruch der Heiligkeit stehend, ist Hermann am 8. Juli 1357 zu Würzburg gestorben und den „Seligen“ seines Ordens beigezählt worden.

Die von den Zeitgenossen gerühmte vielseitige Wirksamkeit Hermanns als Professors der Theologie und des kanonischen Rechts, als Kanzelredners, als eifrigen Ordensmanns und als bischöflichen Stellvertreters hat ihm gleichwohl noch Muße für eine ungemein ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit gelassen. Von seinen zahlreichen Schriften liegt nur eine gedruckt vor, das „Speculum manuale sacerdotum sive tractatus de sacramentis“, eine kurze Anleitung zur geistlichen Amtsführung unter Zugrundlegung der kirchlichen Sakramentslehre; von der offenbar ungemein weit verbreiteten Schrift sind bis 1481 acht Ausgaben im Drucke erschienen (Hain 14516—14523). Die Titel seiner übrigen zahlreichen theologischen Werke sind am ausführlichsten bei Seckel a. a. O. S. 141 ff. angeführt. Die ketzerischen Bewegungen seiner Zeit hat Hermann in verschiedenen Schriften bekämpft. Wohl noch in die Zeit seines Herforder Aufenthaltes (um 1330) fällt die kirchenpolitische Streitschrift „contra hereticos negantes immunitatem et jurisdictionem ecclesiae“; auf Veranlassung Papst Johanns XXII. verfaßt, vertritt sie gegenüber den

Auffassungen Marsiglios von Padua in entschiedenster Weise den Anspruch des Papsttums, als letzte Quelle alles Rechtes auf weltlichem wie geistlichem Gebiete zu gelten, und sucht die Abhängigkeit allen weltlichen Besitzes und aller weltlichen Herrschaft von der Jurisdiktion der Kirche zu erweisen. Gegen das Waldensertum und namentlich gegen die Lehren des 1342 unter Hermanns Mitwirkung als Ketzer verurteilten Würzburger Magisters Konrad Hager (s. d. A. oben S. 339) richtete sich die Schrift „contra hereticos (Leonistas sive Pauperes de Lugduno) dicentes missae comparationem esse speciem symoniae". Endlich hat Hermann in einer 1351 verfaßten Schrift „contra flagellatores" die damals namentlich in Franken trotz der kirchlichen Verbote noch fortbestehenden Geißlerbruderschaften bekämpft. — Auf dem Gebiete der Philosophie thätig zeigen uns Hermann u. a. seine Schriften in rhetoricam Aristotelis, in ethicam Aristotelis und das dem gelehrten Würzburger Kanzler Michael von Löwen gewidmete Lehrgedicht „divisio ac descriptio totius philosophiae ac omnium artium" (vgl. Archiv des hist. Ver. f. Unterfranken, Bd XI, Heft 2 und 3 [1851] S. 37 f.). Eine nicht unwichtige Stelle nimmt endlich Hermann als Verfasser eines „Introductorium pro studio sacrorum canonum" in der Geschichte der populären Litteratur des römisch-kanonischen Rechtes ein, insoferne jene mit großem Geschick verfaßte, wenn auch deutlich das bescheidene Maß des juristischen Wissens Hermanns verratende Kompilation die Grundlage für eine ganze Kette von ähnlichen populär-juristischen Werken des 14. und 15. Jahrhunderts geworden ist und damit in nicht geringem Maße der Rezeption des römischen Rechtes in Deutschland die Wege geebnet hat. **Herman Haupt.**

Hermann von Wied, gest. 1552. — Die Quellen und ältere Litter sind erwähnt bei Varrentrapp, Hermann von Wied u. sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878, die seitdem erschienenen Schriften ZKG XX, Leipzig 37 ff.

Hermann von Wied (als Erzbischof von Köln Hermann V.) wurde am 14. Januar 1477 als vierter Sohn des Grafen Friedrich von Wied geboren. Schon früh verlor er beide Eltern; noch bei Lebzeiten des Vaters war 1483 dem sechsjährigen Knaben eine Pfründe im Kölner Domkapitel zu Teil geworden; zusammen mit seinem jüngsten Bruder Friedrich (dem späteren Bischof von Münster, der 1532 auf dieses Bistum verzichtete), wurde er 1493 in der juristischen Fakultät der Kölner Universität immatrikuliert. Sehr dürftig sind wir über seine Erziehung unterrichtet; daß er in seiner Jugend das Lateinische nicht sehr geübt hat, bekannte er 1519 nach einem Bericht des Engländers Pace diesem selbst und oft ist ein sehr abfälliges Urteil nachgeschrieben worden, das Karl V. 1546 auch über die Bildung des greisen Erzbischofs gefällt hat; gegenüber dieser offenbar einseitigen Erklärung des Kaisers sind jedoch die günstigen Äußerungen anderer Zeitgenossen über Hermanns geistiges Streben zu beachten; gewiß aber hat nicht die Rücksicht auf seine gelehrten Kenntnisse das Kölner Domkapitel nach dem Tode Philipps von Dhaun 1515 bestimmt, den damals 38jährigen Grafen von Wied zum Erzbischof zu wählen. Wie er selbst später erklärte, dachte er wie die Mehrzahl seiner zeitgenössischen Kollegen zunächst weniger an seine geistlichen Pflichten, als an seine fürstliche Stellung; eifrig bemühte er sich, eine bessere Ordnung in der Justiz und Verwaltung seines Landes herzustellen: das zu diesem Zweck 1538 publizierte Kölner Landrecht ist auf lange Zeit hinaus maßgebend für die Gerichtsverfassung, das Strafrecht und die Polizei des Erzstifts geworden. Einen Abschnitt des Landrechts bildete auch eine Neuordnung der geistlichen Gerichtsbarkeit; Hermann suchte auch hier der eingerissenen Willkür zu steuern, eine feste Ordnung aufzurichten. Eben bei diesen Bestrebungen, bei der Vertretung der Interessen seines Erzstifts geriet er in Streitigkeiten mit päpstlichen Kurialen, ja mit den Päpsten Clemens VII. und Paul III. selbst. Es handelte sich bei diesen Streitigkeiten zunächst nur um äußere Rechtsfragen, vor allem um die Besetzung von Pfründen in den päpstlichen Monaten: mehr und mehr aber lernte eben während dieser Kämpfe Hermann die Schäden des bestehenden Kirchenwesens kennen: mehr und mehr durchdrang er sich mit der Überzeugung, daß sein weltliches und sein geistliches Fürstenamt gleichmäßig ihn verpflichte, für die Beseitigung dieser Übelstände, für kirchliche Reformen zu wirken. An seinem Hofe fanden sich zahlreiche Verehrer von Erasmus, mit dem er persönlich in Korrespondenz trat; in Erasmischem Geist wurden auch in Köln wie in dem benachbarten Cleve Reformen geplant. 1536 berief der Erzbischof ein Provinzialkonzil; es billigte eine Reihe von Reformdekreten, die der damals am erzbischöflichen Hof besonders einflußreiche Johann Gropper redigiert hatte. Schon in dem Artikel über Gropper ist hervorgehoben, wie die Beschlüsse des Kölner Konzils und das ihnen hinzugefügte dogmatische Handbuch Groppers den damals

weitverbreiteten reformfreundlichen Tendenzen altkirchlicher Kreise einen bedeutsamen Ausdruck gaben, wie freudig sie deshalb vielfach begrüßt wurden: Hermann sah in dieser Reformationsordnung nur den ersten Schritt zu Weiterem. Mit lebhaftem Interesse förderte er die Unionsverhandlungen, an den seinen Wünschen gemäß Gropper einen so hervorragenden Anteil nahm; er selbst führte in Hagenau persönliche Unterredungen mit Capito, Hedio und namentlich mit Butzer. Mit Recht zählte dieser den Erzbischof zu den Wenigen, die „wahren Frieden, d. i. mit einer leidlichen Reformation", erstrebten. Da es zu voller Verständigung, wie Hermann sie wünschte, nicht kam, hielt er nach dem Regensburger Reichstagsabschied sich um so mehr verpflichtet, wenigstens bei den Seinen eine ernste christliche Reformation aufzurichten. Bei seiner „guten und einfachen Natur" hatten seine Lebenserfahrungen in dieser religiös erregten Zeit sein religiöses Gefühl geschärft: die Sorge für sein und seiner Nächsten Seelenheil empfand er immer bestimmter als seine wichtigste Lebensaufgabe. Milde und wohlwollend von Haus aus, hatte er schon bei seinem ersten Auftreten in Paderborn, wo er 1532 ebenfalls zum Bischof gewählt war, Abneigung gegen blutige Verfolgung der Protestanten geäußert; mannigfache Beziehungen verknüpften ihn mit protestantischen Fürsten und Gelehrten. Wegen der Fähigkeiten und der versöhnlichen Stimmung Butzers, die er selbst kennen gelernt hatte, die ihm auch von anderen gerühmt worden, wünschte er sich seines Rats und seiner Hilfe auch für das Kölner Reformwerk zu bedienen. So berief er den Straßburger Reformator im Februar 1542 an seinen Hof und veranlaßte hier eine Besprechung desselben mit Gropper und dem Weihbischof Nopel. Bald nach Butzers Abreise traten im März die Stände des Erzstifts zusammen; sie billigten Hermanns Entschluß einer Reformation und forderten ihn auf, den Entschluß einer solchen ausarbeiten zu lassen. Aber die Kölner Gelehrten sorgten weder für Ausarbeitung eines Reformationsentwurfs noch für Berufung tüchtiger Geistlicher. Unter diesen Umständen wandte sich Hermann um Hilfe wieder an Butzer. Im Dezember 1542 kam dieser auf das neue in das Erzstift; der Erzbischof eröffnete ihm, er wolle zunächst in Bonn, Linz, Andernach und anderen größeren Orten des Kurfürstentums das Evangelium rein predigen lassen; am 17. Dezember bestieg Butzer zuerst die Kanzel des Bonner Münsters. Sofort erhob sich in der Stadt Köln die lebhafteste Opposition. Der Stadtrat und die anwesenden Domherren, unter denen die Priesterherren die Mehrheit bildeten, verlangten von dem Erzbischof die Entfernung des ausländischen verdammten lutherischen Prädikanten. Hermann wünschte, im Einvernehmen mit seinen Geistlichen, so gelinde als möglich vorzugehen; er schärfte deshalb Butzer ein, sich aller Polemik zu enthalten; er stellte vorübergehend selbst dessen Predigten ein. Aber er entschloß sich bald wieder Butzer predigen zu lassen: er hielt sich in seinem Gewissen nicht für berechtigt, der christlichen Gemeinde, die ihn zu hören begehrte, seine Predigt zu entziehen, wenn die Gegner nicht erwiesen, daß dieselbe mit Gottes Wort streite oder Aufruhr erwecke. Die Kölner aber wollten sich auf keine Diskussion mit Butzer einlassen; ihre schroffe Abweisung jedes darauf abzielenden Vorschlags bestärkte den Erzbischof in der Überzeugung von der Güte seiner Sache. Einflußreiche weltliche Adelige seines Landes stellten sich auf seine Seite, ebenso einige Domherren, darunter der Dechant Heinrich von Stolberg; auf dem Landtag, der im März 1543 zusammentrat, wiesen die weltlichen Stände die Vorstellungen der Majorität des Kapitels zurück und kamen dem Erzbischof noch weiter, als er verlangte, entgegen. Hermann ließ daraufhin Ostern das Abendmahl nach evangelischem Ritus reichen; zu Butzers Unterstützung kamen andere protestantische Theologen, jetzt auch Melanchthon, in das Erzstift. Unter seiner Beihilfe wurde von Butzer im Anschluß namentlich an die Nürnberger Kirchenordnung ein ausführliches Bedenken christlicher Reformation ausgearbeitet, das dann der Erzbischof selbst gründlicher Prüfung unterzog. Mit Recht urteilte Melanchthon über das Buch: „Es stimmt mit unseren Kirchen überein, nur werden die Stifter nicht aufgehoben, sondern nur in ihnen die Lehre und falschen Ceremonien gebessert": es zeigt uns das Bemühen des Erzbischofs, eine evangelische Ordnung in seinem geistlichen Fürstentum durchzuführen, mit möglichster Schonung aller überlieferten Rechte ohne Schmähung und ohne Erwähnung des Papstes. Wohl konnten auf protestantischer Seite große Hoffnungen an Hermanns Unternehmen geknüpft werden, besonders da die weltlichen Stände auf dem im Juli 1543 abgehaltenen Landtag ihr Einverständnis mit ihm erklärten und da gleichzeitig Franz von Münster und Wilhelm von Jülich-Cleve, der eben damals auch in Geldern sich festzusetzen suchte, sich zum Anschluß an das Kölner Reformwerk geneigt zeigten. Da griff Karl V. ein: er warf den Herzog von Cleve, den er zu isolieren gewußt hatte, nieder: im Vertrag von Venlo mußte dieser nicht nur auf Geldern verzichten, sondern auch allen kirchlichen

Reformtendenzen entſagen. Auf dem Marſch gegen den Herzog hatte Karl in Bonn auch dem Erzbiſchof perſönlich ernſte Vorſtellungen über ſein Vorgehen gemacht, freilich konnte er Hermanns Ueberzeugung nicht erſchüttern, aber ſein Sieg über Cleve und ſeine weiteren Erfolge ſtärkten die Kölner Gegner des Erzbiſchofs. Da ſie ihn zu ihrer Anſicht nicht zu bekehren vermochten, machten ſie bei Kaiſer und Papſt eine Klage gegen ihn anhängig. Hermann wurde nach Brüſſel und nach Rom geladen; auch gegen ſeine Anhänger im Domkapitel wurde von der päſtlichen Kurie eine Prozeß inſtruiert. In dieſer bedrohlichen Lage wandte ſich Hermann um Rat und Hilfe an die ſchmalkaldiſchen Stände; allgemein wurde auf proteſtantiſcher Seite anerkannt, daß Pflicht und Intereſſe forderten, ihm beizuſtehen; aber eine wirkſame Unterſtützung leiſteten die Bundesgenoſſen ſo wenig dem Erzbiſchof, als dieſer ſich ſeinerſeits entſchließen konnte, im ſchmalkaldiſchen Krieg bewaffnet Sachſen und Heſſen zur Seite zu treten. So erleichterte auch Hermann der durch höchſte Geſchicklichkeit, durch Energie und Vorſicht zugleich ausgezeichneten Politik Karls V. ihr Spiel: ſchon 1545 hatte dieſer daran gedacht, den Erzbiſchof gefangen zu nehmen, dann aber hatte die Rückſicht auf die Schwierigkeiten ſeiner Lage ihn lange von Gewaltmaßregeln gegen Hermann zurückgehalten; nach ſeinen Erfolgen in Oberdeutſchland aber zögerte er nicht länger der Aufforderung des Papſtes zu folgen, der bereits im April 1546 den Erzbiſchof exkommuniziert hatte. Kaiſerliche Kommiſſare zwangen im Januar 1547 die Kölner weltlichen Stände, dem bisherigen Koadjutor Adolf von Schaumburg als neuem Herrn zu huldigen: umſonſt bemühte ſich Hermann, wenigſtens einen Schutz für die Rechte und die religiöſen Anſchauungen ſeiner Anhänger durchzuſetzen. Er ſelbſt geriet in manche Bedrängnis, weil er nicht dem Interim zuſtimmen wollte: alle Drohungen und Gefahren aber vermochten ihn nicht wankend zu machen in ſeinem Glauben. Zu ihm bekannte er ſich, auch als Krankheit ihn niederwarf. Im Juli 1552 ließ er den Prediger von Wied zu ſich kommen; er erzählte ihm, in welchem Geiſt er ſein Reformationsbedenken habe ſtellen laſſen; „auf dieſem ſeinem Bekenntniſſe ſamt der Augsburgiſchen Konfeſſion denke er zu leben und zu ſterben.“ Bald darauf, am 15. Auguſt, ſtarb er; in der Kirche des Dorfes Niederbieber wurde er begraben. **Barrentrapp.**

Hermas. — Die ältere Litteratur iſt ſehr vollſtändig verzeichnet in der Ausgabe der PP. apost. von Gebhardt und Harnack III, p. XL ff.; Gaab, Der Hirte des Hermas, Baſel 1866; Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868; Guil. Heyne, Quo tempore Hermae Pastor scriptus sit. Regimonti Pr. 1872; Behm, Ueber d. Verf. d. Schr., welche den Titel „Hirt“ führt, Roſtock 1876; Hilgenfeld, Pastor Hermae graece, Leipzig 1881; derſelbe, ZwTh 1882, 367 ff., 1889, 363 ff.; Link, Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888; Baumgärtner, Die Einheit d. Hermas-Buchs, Freiburg i. Br. 1889; Harnack, Die Ueberlieferung u. d. Beſtand der altchriſtl. Litteratur, Leipzig 1893, S. 49 ff.; derſelbe, Die Chronologie der altchriſtl. Litteratur, Leipzig 1897, S. 257 ff.; Spitta, Zur Geſch. u. Litteratur des Urchriſtentums, Göttingen 1896 II, 241—437; Krüger, Geſch. d. altchriſtl. Litteratur 1895, S. 29 ff.; Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. Br. 1894, S. 57 ff.; Seeberg, Lehrbuch d. DG., Erlangen 1895, S. 22 ff.; Hückſtädt, Der Lehrbegriff des Hirten, Anklam 1889; Zahn, Geſch. des neuteſtamentl. Kanons, Erlangen 1888, S. 327 ff.

Unter dem Namen des Hermas iſt uns ein ziemlich umfangreiches, in der alten Kirche hochangeſehenes, vielfach zum NT gezähltes Buch überliefert, welches den Titel „der Hirt“ (Pastor, *ποιμήν*) führt, ohne Zweifel, weil der Engel, der dem Verfaſſer wenigſtens einen Teil der in dem Buche enthaltenen Offenbarungen übermittelt *„σχήματι ποιμενικῷ“* auftritt und ſich mit den Worten *„Ἐγὼ εἰμὶ ὁ ποιμὴν ᾧ παρεδόθης“* (Vis. V, 1, 3) einführt. Vollſtändig beſitzen wir das Buch im Original auch gegenwärtig noch nicht, aber in den letzten Jahren hat ſich das handſchriftliche Material erheblich vermehrt. Wir beſitzen jetzt 1. an Handſchriften des griechiſchen Originals a) den Cod. Sinaiticus, der aber nur bis Mand. IV, 3, 6 reicht, b) den Cod. Athous-Lipsiensis, von dem Simonides drei auf dem Athos geſtohlene Blätter (Bl. 5. 6. 9) nebſt einer gefälſchten Abſchrift des Reſtes nach Leipzig verkaufte. Später ſind Bl. 1—4. 7. 8 auf dem Athos gefunden. Der Schluß von Sim. XXX, 3 an fehlt. Der von Hilgenfeld (Hermae pastor Graece integrum ambitu primum edd. Lips. 1887) herausgegebene griechiſche Schluß iſt eine Fälſchung des Simonides (ThZ 1887, 147 ff.), c) Ein Fajjumer, jetzt Berliner Papyrus enthält leider ſehr verſtümmelt zwei kleinere Abſchnitte Sim. II, 7—10 und IV, 2—5. 2. An Überſetzungen a) zwei lateiniſche, die früher allein bekannte vulgata (zuerſt von Faber Stapul. Paris 1513 herausgegeben) in zahlreichen Hſſ. (aufgezählt von Harnack, die Überlieferung u. d. Beſtand der altchriſtl. Litteratur, Leipzig 1893, S. 50 ff.) und die nur in einer Hſ. aufgefundene Palatina (zuerſt von Dreſſel PP. apost.

Opp. Leipzig 1857 veröffentlicht). Beide ſind verſchieden aber nicht unabhängig von einander. Das Verhältnis iſt noch nicht ſicher dargeſtellt, die Anſichten ſchwanken, meiſt wird die vulgata als die ältere angeſehen. Dagegen ſieht Zahn (Geſch. des NTlichen Kanons I, 345) die vers. Palat. als die ältere an. b) Eine äthiopiſche Überſetzung hat d'Abbadie entdeckt und 1860 herausgegeben (Hermae Past. Aethiopice primum edd. et Aethiopica latine vertit, Lips. 1860). Die aus dem Griechiſchen gefloſſene Überſetzung iſt alt, obwohl die Hſ. verhältnismäßig jung iſt. Der ihr zu Grunde liegende griechiſche Text iſt dem Sin. verwandt. Die älteren Ausgaben, denen lediglich die vulgata zu Grunde liegt, ſind gegenwärtig wertlos. Einen kritiſch durchgearbeiteten Text hat zuerſt Hilgenfeld gegeben. Seitdem hat es an weiteren Bemühungen, einen guten Text herzuſtellen, nicht gefehlt (Hollenberg, Pastor H. Commentarii, Berlin 1868; Haußleiter, de versionibus P. H. latinis 1884). Die vollſtändigſten Ausgaben ſind die von Hilgenfeld (I. 1866, II. 1881, III. 1887), v. Gebhardt und Harnack (PP. ap. Opp. Fasc. III, Leipzig 1877) und von Funk (PP. ap. Tom. I, Freiburg 1878. 1887).

Das Buch enthält eine Reihe von Viſionen und deren Deutung. Alle zielen darauf ab, den Hermas und durch ihn die Kirche zur Buße zu rufen. Die Kirche bedarf der Buße, die Buße iſt aber auch möglich, es giebt noch eine Buße (Vis. III, 7, 5; Mand. IV, 1, 8 u. ö.), aber die Zeit der Buße iſt beſchränkt (Vis. II, 2, 5: *ἡ γὰρ μετάνοια τοῖς δικαίοις ἔχει τέλος πεπλήρωνται αἱ ἡμέραι μετανοίας πᾶσιν τοῖς ἁγίοις*), mit der Vollendung des Turmbaues (der Kirche) iſt ſie zu Ende. Gott hat eine Friſt zur Buße geſetzt, er läßt eine Pauſe im Turmbau eintreten, damit die Menſchen noch Buße thun können (Sim. IX, 14, 2 *καὶ τῆς οἰκοδομῆς ἀνοχὴ ἐγένετο, ἵνα ἐὰν μετανοήσωσιν οὗτοι, εἰσέλθωσιν εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου*). Die Pauſe wird aber nicht lange währen, neue ſchwere Verfolgungen und das Weltende ſind nahe. Eben damit wird die Notwendigkeit der Buße begründet.

Äußerlich angeſehen zerfällt das Buch in 3 Teile, 5 Visiones, 12 Mandata und 10 Similitudines. Seiner inneren Natur nach iſt es nur zweiteilig. Eine Zweiteilung iſt ſchon dadurch an die Hand gegeben, daß in den Viſionen die Kirche, zuerſt in der Geſtalt einer Matrone, dann in jugendlicher Geſtalt, die Geſichte erklärt, nachher dagegen der Bußengel in Geſtalt eines Hirten. Der erſte Teil umfaßt die erſten vier Viſionen, von denen je zwei enger zuſammengehören, indem die beiden erſten zur Buße rufen, die beiden letzten die Beweggründe, die zur Buße treiben ſollen, entwickeln, die baldige Vollendung des Turmbaues (Vis. III) und die kommende Verfolgung. Vis. V bilden dann das Proömium des zweiten Teils, der zuerſt 12 Mandata enthält, eine Reihe von Geboten, die dem Hermas offenbart werden, und von deren Befolgung die Erneuerung der Kirche abhängt. Sie beziehen ſich auf den Glauben an einen Gott (I), die Einfalt und Nächſtenliebe (II), die Wahrhaftigkeit (III), die Keuſchheit (IV), die Geduld und Sanftmut (V), die guten und böſen Engel (VI), die Gottesfurcht (VII), die Enthaltſamkeit (VIII), das Gottvertrauen (IX), Traurigkeit und Fröhlichkeit (X), die falſchen Propheten (XI) und den Kampf gegen die böſen Begierden (XII). Dann folgen 8 Gleichniſſe, einfachere (I—IV) und ausführliche Viſionen (V—VIII), deren Inhalt wieder die Vollendung der Kirche und der dadurch motivierte Ruf zur Buße iſt. Mandata nnd Similitudines werden im Eingange der IX. Sim. als ein Ganzes zuſammengefaßt (IX, 1, 1 *Μετὰ τὸ γράψαι με τὰς ἐντολὰς καὶ παραβολὰς τοῦ ποιμένος*). Sim. IX wiederholt eigentlich nur das Geſagte und arbeitet es eigentümlich modifiziert zuſammen. Sim. X iſt nur ein Epilog des ganzen Buches.

Die Anſichten über den Verfaſſer und die Zeit der Abfaſſung des Buches gehen noch immer auseinander. Das Rätſel ſeiner Entſtehung liegt darin, daß wir einerſeits eine genaue Nachricht haben, es ſei zur Zeit des römiſchen Biſchofs Pius von deſſen Bruder verfaßt, alſo um 140, andererſeits in dem Buche ſelbſt Angaben vorhanden ſind, die auf eine frühere Zeit deuten. Dahin gehört namentlich die Erwähnung des Clemens Vis. II, 4, 3: *„γράψεις οὖν δύο βιβλαρίδια, καὶ πέμψεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. Πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἔξω πόλεις ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται· Γραπτὴ δὲ νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς· σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας.“* Dagegen heißt es im Muratoriſchen Fragment: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit sedente (in) cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre ejus; et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completos numero neque inter apostolos in finem temporum potest. Je nachdem man nun die eine oder die andere

Angabe zu Grunde legt, wird man den Hermas zu einem Zeitgenossen des bekannten Clemens Romanus (vorausgesetzt, daß man diesen unter jenem versteht) machen und den Hirten noch in das erste Jahrhundert oder doch in die ersten Jahre des zweiten Jahrhunderts legen oder das Buch in die Zeit des Pius (nach gewöhnlicher Angabe 140—55) herabrücken müssen.

Die erstere Ansicht ist am ausführlichsten von Zahn in seinem Werke über den Hirten vertreten, wird aber auch von andern (Gaab, Caspari, Alzog u. a.) geteilt, ganz abgesehen von der in der älteren Zeit weit verbreiteten Ansicht, der Verfasser sei der Nö 16, 14 genannte Hermas oder gar, wie die Äthiopische Übersetzung annimmt, der Apostel Paulus selbst. Aber dieser Ansicht stehen doch große Schwierigkeiten entgegen. Das Zeugnis des Muratorischen Fragments läßt sich nicht so leicht beseitigen, wie Zahn thut, wenn er die Angabe des Fragmentisten als auf Unkenntnis beruhend und aus dem Widerspruch gegen die Kanonicität des Buches hervorgegangen erklärt. Das Zeugnis findet sich ebenso in dem Catalogus Liberianus und ist mit höchster Wahrscheinlichkeit auf Hippolyts Katalog, zuletzt auf die älteste römische Bischofsliste aus der Zeit Soters zurückzuführen und gewinnt damit eine autoritative Bedeutung. Dazu kommt, daß vieles in dem Buche nicht zu der Zeit um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts paßt. Zwar hat Zahn (S. 118 ff.) zu beweisen gesucht, daß die Hindeutungen auf bestandene Verfolgungen nur auf die Domitianische gehen können. Der Beweis kann aber schwerlich als gelungen gelten, vielmehr werden Heyne (S. 25 ff.), Behm (S. 37 ff.), Gebhardt und Harnack (p. LXXVIII) wohl Recht behalten, die hier vielmehr den Zustand nach dem Trajanischen Edikt beschrieben finden. Auch nach anderen Seiten entspricht der Bestand der Kirche, wie ihn das Buch voraussetzt, nicht einer so frühen Zeit. Die Kirche hat bereits ihre erste Frische eingebüßt, sie altert schon, wie sie denn auch unter dem Bilde einer alten Frau dargestellt wird; viele sind schon abgefallen, es giebt in ihr Verräter und Heuchler, Genußsucht ist eingerissen, die Liebe erkaltet, die Kirche bedarf gründlicher Buße. Auch die Anfänge der Gnosis sind schon vorhanden.

Geht man deshalb mit den meisten (Ewald, Ritschl, Dorner, Heyne, Behme, Hilgenfeld, Harnack, Bardenhewer) bis um die Mitte des 2. Jahrhunderts herab, sei es, daß man die Zeit nicht genauer bestimmt, sei es daß man mit dem Canon Muratori die Zeit des Pius annimmt, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Das Buch zeigt zweifellose Spuren hohen Alters. Es kennt in Rom den monarchischen Episkopat noch nicht, die Häupter der Gnosis sind noch nicht aufgetreten, von Marcion, der 138 oder 139 nach Rom kam, zeigt sich noch keine Spur. Das verbietet allerdings über 140 herabzugehen, läßt sich aber mit der Angabe, das Buch sei zur Zeit des Pius geschrieben, noch wohl vereinen, da man nicht genötigt ist, sich ganz genau an die für den Episkopat des Pius eingestellten Jahre (140—155 oder 139—154 Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe S. 169 ff.) zu halten, weil auch damals ein monarchischer Episkopat noch nicht vorhanden war, mithin von bestimmten Regierungsjahren nicht die Rede sein kann. Große Schwierigkeit bereitet dagegen die Erwähnung des Clemens. Die Annahme, daß hier ein anderer Clemens gemeint sei als der bekannte, ist kaum möglich; versteht man aber diesen darunter, so würde man schon annehmen müssen, die Erwähnung desselben sei eine Fiktion, darauf berechnet, den Verfasser des Buches als einen Zeitgenossen eben dieses Clemens erscheinen zu lassen. Dazu stimmt aber die Art der Erwähnung durchaus nicht, sie ist dazu viel zu beiläufig. Man würde dann auch folgerichtig alles, was der Verfasser von seinen eigenen Lebensumständen anführt, als eine Fiktion ansehen müssen, wie neuerdings Bardenhewer thut. Das ist aber noch schwieriger, und die dagegen von Zahn geltend gemachten Gründe sind bis jetzt unwiderlegt. Schwer möchte endlich auch begreiflich zu machen sein, wie das Buch ein solches Ansehen in der Kirche hätte gewinnen können, wenn es in allen seinen Teilen erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts entstanden wäre. Es hat lange als Bestandteil der h. Schriften gegolten. Irenäus citiert es so, ebenso die pseudocyprianische Schrift „adversus aleatores". In Karthago wird es lateinisch gelesen, erst als Montanist behandelt Tertullian es verächtlich. Clemens Alexandrinus benutzt es viel, Origenes hält es für eine göttlich inspirierte Schrift. Im Morgenlande wird es noch später beim Unterricht der Katechumenen gebraucht, während im Abendlande sein Ansehen abnimmt (vgl. die Zusammenstellung der Zeugnisse bei Harnack, Die Überlieferung und der Bestand der altchristl. Litteratur S. 51 und Zahn, Gesch. des Kanons S. 327 ff.).

Bei dieser Sachlage ist es begreiflich, daß die Ansicht, das Buch sei nicht auf einmal und aus einem Guß entstanden, neuerdings mehr und mehr Anklang gefunden hat. Eine

dahin gehende Hypothese hat zuerst Thiersch (Die Kirche im apostol. Zeitalter. 2. Aufl., 1858 S. 350 ff.) aufgestellt. Nach ihm gehören einzelne Visionen noch dem Ende der apostolischen Zeit an, sind dann aber zur Zeit des Pius wieder hervorgezogen und überarbeitet. Genauer ausgeführt ist die Hypothese dann von de Champagny (Les Antonins 2. Aufl. Paris 1863) und nach ihm von Guéranger (S. Cécile et la société romaine aux deux premiers siècles, 2. Aufl., Paris 1874). Darnach sollen die Visionen von dem älteren Hermas, dem Zeitgenossen des Paulus, die Mandata und Similitudines von einem andern Verfasser, der nach Guéranger auch Hermas hieß, zur Zeit des Pius verfaßt sein. Die Hypothese war so oberflächlich begründet, daß sie Gebhardt und Harnack (p. LXXII sq.) leicht zurückweisen und zu dem Schluß kommen konnten „de unitate et integritate Pastoris nulla relicta est dubitatio." Ebenso Frank in der 5. Aufl. von Hefeles PP. apost. (p. CXX). Ganz anders begründet tritt die Hypothese von verschiedenen Verfassern des Hermasbuches bei Hilgenfeld in seiner Ausgabe von 1881 auf. Hatte Hilgenfeld früher die Einheit des Buches festgehalten, so nimmt er jetzt drei Verfasser an, den Hermas pastoralis, der die Grundschrift verfaßt hat, nämlich Vis. V — Sim. VII, den Hermas apocalypticus, dem Vis. I—IV angehören, und den Hermas secundarius, der dem Buche seine jetzige Gestalt gegeben hat. Der Verfasser der Grundschrift war ein Judenchrist in der Zeit Domitians oder spätestens Trajans (vor 112); der Hermas apocalypticus ist eine entschieden antipaulinische Schrift aus der Zeit Hadrians (nicht vor 113). Seine jetzige Gestalt erhielt das Buch um 140. Damals wurde Sim. VIII und IX hinzugefügt und der judenchristliche Charakter ermäßigt. Viel Anklang hat diese Hypothese nicht gefunden. Nur Haußleiter (De vers. Past. Hermae. lat. Erlangen 1884) stellte eine ähnliche auf. Vis. V — Sim. X soll dem Bruder des Pius angehören, Vis. I—IV Ende des 2. Jahrhunderts hinzugefügt sein. Gegen ihn erklärte sich Lipsius (ThLZ 1885 Nr. 12) und die Einheit des Verfassers fand in Link (Die Einheit des Pastor Hermae, Marburg 1888) und Baumgärtner (Die Einheit des Hermas-Buches, Freiburg i. B. 1889) entschiedene Verteidiger, und zwar so, daß Link das Buch für ein einheitliches planmäßig angelegtes Werk eines Verfassers erklärt, während Baumgärtner die Einheit des Verfassers zwar festhält, aber die ursprüngliche Einheit des Buches verneint.

Neuerdings hat auch Harnack seine Ansicht über das Buch geändert. In der Chronologie u. s. w. (S. 257 ff.) hält er zwar die Einheit des Verfassers fest, läßt das Buch aber allmählich entstanden sein. Das älteste Stück ist ein „fliegendes Blatt", in dem eine bald hereinbrechende große Trübsal angekündigt, und auf Grund einer göttlichen Offenbarung allen, die verleugnet haben, die Vergebung angekündigt wird, wenn sie Buße thun. Dieses „fliegende Blatt" ist das „*βιβλαρίδιον*", das dem Clemens übergeben werden soll. Es ist spätestens 110 entstanden und nachher in Vis. II verarbeitet. Dann folgten Vis. I—IV, und noch später der eigentliche „Hirt" Vis. V — Sim. VIII. Diesen ergänzte dann der Verfasser durch Sim. IX und stellte dabei die Visionen an die Spitze. Zum letztenmale redigierte er das ganze Buch unter Hinzufügung von Sim. X etwa um 140.

Daß an eine Teilung des Buches zwischen verschiedene Verfasser nicht wohl zu denken ist, möchten Link und Baumgärtner nachgewiesen haben. Dagegen streitet namentlich die Einheit der Sprache mit ihren Eigentümlichkeiten (Zahn nennt sie „judengriechisch"). Dagegen hat der Gedanke, daß es zwar von demselben Verfasser, aber zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist, etwas Ansprechendes, selbst wenn der Versuch Harnacks, dieses allmähliche Werden im einzelnen nachzuweisen, nicht haltbar sein, ja dieser Nachweis wohl nie gelingen sollte. Anzuerkennen ist, daß äußere Zeugnisse für ein solches Werden völlig fehlen; das Buch hat von Anfang an den Umfang und die Gestalt wie heute. Wohl aber lassen sich in dem Buche Ungleichmäßigkeiten und eingeschobene Sätze, die gleichsam als Klammern dienen, um die einzelnen Stücke zusammenzuhalten, nachweisen, die ein solches Werden wahrscheinlich machen. Vor allem aber lassen sich durch die Annahme eines solchen die beiden sonst unvereinbaren Zeugnisse, das in der Erwähnung des Clemens liegende und das des Muratorischen Kanons vereinigen. Das älteste Stück ist noch zu Lebzeiten des Clemens geschrieben, das ganze Buch aber in seiner heutigen Gestalt erst um 130—140.

Eine von allen bisherigen völlig abweichende Ansicht hat Spitta aufgestellt und zu begründen gesucht. Nach ihm ist das Buch seinem bei weitem größten Teile nach von einem Diasporajuden, vielleicht zur Zeit des Claudius, abgefaßt und später christlich überarbeitet. Aber ganz abgesehen von dem sehr schwach und lediglich mit subjektiven Reflexionen begründeten Versuch, den Stoff des Buches in eine ganz andere Ordnung

bringen, muß die Ansicht schon allein an Sim. IX scheitern. Streicht man in dieser, was nach Spitta christliche Interpolation ist, so bleibt nur ein im Grunde inhaltlich unbedeutender Rest voller Lücken. Deshalb erklärt sich auch von Soden (ThLZ 1897 Nr. 22) gegen diese Hypothese, wirft dann aber nur leicht skizziert eine andere schwerlich wahrscheinlichere hin. Ein Jude soll zuerst ein Visionenbüchlein (Vis. I—IV), später an dasselbe angeschlossen ein umfangreiches Buch aus zwei Teilen (12 Mandata und 9 Parabeln) bestehend geschrieben, dann aber Christ geworden Sim. IX vor X eingeschoben und den alten Text seiner neuen Überzeugung angepaßt haben. Mit solchen Hypothesen wird man das Rätsel des Buches schwerlich lösen.

Der Lehrbegriff des Hermas, wenn man von einem solchen reden darf, ist nicht, wie Schwegler (Nachapostol. ZA. I, 338) und Hilgenfeld behauptet haben, judenchristlich. So viel Anschauungen uns bei ihm auch begegnen, die ursprünglich der jüdischen Gedankenwelt angehören, das Christentum ist ihm doch die universale und absolute Religion, und es ist irrig, wenn Hilgenfeld behauptet, er rechne auch ungetaufte Juden zur christlichen Kirche. Ebenso wenig ist er freilich Pauliner. Was wir bei ihm finden ist das damals in Rom geltende, dogmatisch noch sehr wenig ausgeprägte, Vulgärchristentum. Der Gedanke an die sündenvergebende Gnade als die das ganze Leben beherrschende Macht ist bereits stark zurückgetreten. In der Taufe empfängt der Mensch Sündenvergebung, aber dann ist er verpflichtet, nicht wieder zu sündigen. Vergebung nach der Taufe ist nur unter besonderen Umständen zu hoffen, wie denn auch die Vergebung, die Hermas als durch die Buße zu erlangen ankündigt, eine ausnahmsweise in Aussicht gestellte ist. Schwer ist es ein sicheres Urteil über die Christologie des Hermas zu gewinnen. Harnack erklärt sie für adoptianisch. Der h. Geist wird mit dem Sohn identifiziert, und Christus ist ein von Gott erwählter Mensch, in dem der h. Geist gewohnt hat, und der, nachdem er sich bewährt hat, in eine Herrscherstellung eingesetzt wird (DG. 3. Aufl. I, 182 ff.). Andere behaupten, Hermas identifiziere Christus mit dem Erzengel Michael. Beides ist doch recht zweifelhaft. Hermas unterscheidet auch wieder, wie er denn angesichts der Taufformel nicht anders konnte, den Sohn und den h. Geist, und wenn er ihn *πνεῦμα θεοῦ* nennt, so will er ihn damit doch wohl nur als ein heiliges Geistwesen bezeichnen. Die ganze Lehre ist noch sehr fließend aber doch wohl nicht von der neutestamentlichen wesentlich verschieden. Bedeutsamer für die weitere Entwickelung ist, daß bei Hermas das religiöse Element bereits stark hinter das moralische zurücktritt, wie denn auch bei ihm schon die Lehre von den mehr als pflichtmäßigen verdienstlichen Werken auftaucht. **G. Uhlhorn.**

Hermeneutik, biblische. — Zur Litteratur: Schleiermacher, Herm. und Kritik mit besonderer Beziehung auf das NT, hrsgeg. von F. Lücke 1838 (WW z. Theol. 2). C. Gk. Wilke, Die Herm. des NTs systematisch dargestellt 1. die herm. Grundlehre, 2. die herm. Methodenlehre 1843. 44.; H. N. Clausen, Herm. des NTs, übers. von C. O. Schmidt-Phiseldek 1841; S. Lutz, Bibl. Herm., hrsgeg. von A. Lutz 1849; Kuenen, Critices et herm. ll. N. F. lineamenta 1858; A. Immer, Herm. des NTs 1873; J. Ch. K. von Hofmann, Bibl. Herm., hrsgeg. von W. Volck 1880. Die A. Hermeneutik und Interpres von C. G. W Theile (A. Enc. d. W. II Sekt. VI S. 300—319 XIX S. 365—399); Kihn, Bibl. Herm. (Wetzer und Welte KL², V S. 1844—75); Landerer (RE f. prot. Th.³ V, S. 975—1812); Wold. Schmidt, ebenda², VI S. 13—35; Salmond, Hermeneutics (Encycl. Britt. 1872, XI S. 741—749; Heinrici, Theol. Encykl. 1893 §§ 52. 53. 55. Zur Geschichte der Herm. die Litt. des A. Catenen III S. 755; Ed. Reuß, Geschichte der hl Schr. NTs Buch V §§ 501—600; L. Diestel, Gesch. des ATs in der christl. Kirche 1869. Zur Sache außerdem die auf die Bibelwissenschaft und die Geschichte der Exegese bezüglichen A. dieser Encyklopädie, die im Texte nicht besonders citiert sind.

Inhalt: I. Begriff und Aufgabe der Hermeneutik. II. Die Methodik der Schriftinterpretation. III. Geschichtlicher Ueberblick über die hermeneutischen Prinzipien und Methoden. IV. Die Formen der Schriftinterpretation. V. Zur Geschichte der Exegese.

I. Begriff und Aufgabe der biblischen Hermeneutik. 1. Was aus der Vergangenheit, sei es mündlich, sei es schriftlich, überliefert ist, muß mit dem Gedächtnis aufgenommen werden, damit es lebendiger geistiger Besitz bleibe. Als solcher behauptet es sich aber allein, wenn es verstanden und verständlich gemacht wird, also durch „Ermittelung und Vermittelung des Sinnes" zum Verständnis kommt; denn Verständnis ist die Frucht von Verstehen und Verständlichmachen. Verständnis wird erzielt entweder auf Grund unmittelbarer, naiver Aufnahme und Weitergabe, oder kunstmäßig. Dort genießt man verstehend, ohne sich Rechenschaft über die Bedingungen des Verständnisses zu geben; hier bearbeitet man methodisch den Gegenstand, um ihn nach seiner Eigenart zu erkennen

und nach ſeiner Bedingtheit, ſeinem Weſen und ſeinen Urſachen zu beſtimmen. Ebenſo wie das Sehen iſt auch das Verſtehen und Verſtändlichmachen Sache der Kunſt und der Übung. Nun iſt alles Bedeutende und Wirkungskräftige, was als Erbe der Vergangenheit fortlebt, unter Bedingungen entſtanden, die in der Gegenwart nicht in gleicher Weiſe gegeben ſind. Das richtige Verſtändnis hängt deshalb ab von der richtigen Einſicht in den Abſtand von Vergangenheit und Gegenwart. Iſt aber das Erbe der Vergangenheit zugleich in irgend einer Weiſe Autorität geworden, etwa Muſter geiſtiger Produktion, wie alle als klaſſiſch gewertete Litteratur, oder Norm für das Rechtsleben, wie das Corpus juris es durch Jahrhunderte war, oder iſt es, wie die Bibel, die Offenbarungsquelle für die chriſtlichen Gemeinſchaften, ſo wird das Bedürfnis einer Sicherung des rechten Verſtändniſſes die Triebkraft zur Ausbildung einer Theorie der Auslegung des Überkommenen. Dieſe wird mit dem Kunſtwort Hermeneutik bezeichnet.

2. Als Kunſtwort gebraucht zuerſt Plato ἡ ἑρμηνευτικὴ (τέχνη), der ihre Schranke im Unterſchiede von der σοφία alſo beſtimmt: τὸ λεγόμενον οἵδε μόνον, εἰ δ' ἀληθὲς οὐκ ἔμαθεν (Epin. 975 C). Sie iſt danach die Kunſt, ein Gegebenes richtig aufzufaſſen, und als ſolche die Vorausſetzung für das Wiſſen, das ſich mit der Ableitung und Wertung beſchäftigt. Ihre Funktion iſt das ἑρμηνεύειν (Wurzel εἴρω sero, aneinanderreihen, verio, wovon verbum, ausſagen, lernen), das ſowohl dolmetſchen, interpretari, das Dunkle und Unverſtandene deutlich machen, als auch das Verſtandene, das ich in mir trage, darlegen bezw. das Mitgeteilte ausſprechen heißen kann. Deshalb geht ἑρμηνεύειν bald in die beſtimmte Bedeutung von überſetzen aus einer fremden Sprache über (Jo 1, 39. 43; 9, 7. LXX Esr 4, 7; Xenoph., Anab. 5, 4. 4), bald ſteht es von Mitteilung und Darſtellung überhaupt (Dionyſ. Hal. Judic. Thuk. 42: λόγος τοῖς ἐνθυμήμασιν ἡρμηνευμένος δαιμονίως), bald vom Auslegen einer überlieferten Rede, dem explicare (Lc 24, 27. 45: διηρμήνευσεν = διήνοιξεν τὸν νοῦν). Demgemäß bedeutet ἑρμηνεία nicht nur die Lehre vom rechten Ausdruck ſei es in Schlüſſen und Urteilen (Ariſtot. περὶ ἑρμηνείας), ſei es in der Kunſtform der elocutio (Demetrios, περὶ ἑρμηνείας), oder die Überſetzung (Ariſteas S. 104ᵉ: τὰ τῶν Ἰουδαίων γράμματα ἑρμηνείας προσδεῖται), ſondern auch die Erklärung, woher die Kirchenväter ihre Kommentare ἑρμηνείαι bezeichnen (z. B. Phot., Bibl. 7: ἑρμηνεία εἰς τὴν ὀκτάτευχον). Der ἑρμηνεύς (ἑρμηνευτής) iſt dementſprechend der Erklärer und Vermittler des Unverſtandenen oder Unbekannten; ſeine Thätigkeit gründet ſich entweder auf die Überlieferung des Mitteilungsſtoffes oder auf die eigene Geiſtesarbeit. Erſteres iſt gemeint, wenn Plato ſagt: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἑρμηνεῖς εἰσι τῶν θεῶν (Jon. 534 E), oder wenn Philo den Moſes ἑρμηνεὺς θεοῦ (vita Mos. III, 23) nennt; letzteres, wenn die Rede (λόγος) als τῶν νόμων ἑρμηνεύς bezeichnet wird, weil ſie die Geſetze erklärt (Plato, Leg. X 907 D). In dieſem Sinne iſt ἑρμηνεύς ſynonym mit ἐξηγητής, Ausleger, ſpezifiſch: interpres religionum (Plato, Leg. 775 A u. ö.), ebenſo ἑρμηνεύειν mit ἐξηγεῖσθαι, Führer, Wegweiſer ſein (Plato, Jon. 531 A u. ö.; Philoſtr., Apoll. v. Tyana III, 45; IV, 3 u. ö.). Aber der wiſſenſchaftliche Sprachgebrauch unterſcheidet beides, indem Hermeneutik die Theorie von der Auslegung, Exegeſe die kunſtmäßige Auslegung ſelbſt bezeichnet.

Als Theorie der Auslegung hat die Herm. die Aufgabe, darzulegen, was dazu gehört, etwas Überliefertes, das ſeinen Wert behauptet, zu verſtehen und verſtändlich zu machen. Beides iſt nicht von einander zu trennen, wie Schleiermacher will, wenn er behauptet, daß die Darlegung des Verſtandenen in das Gebiet der Rhetorik übergreife. Denn es iſt kein Zufall, daß Ariſtoteles in ſeiner Rhetorik ebenſo wie ſeine Nachfolger ſich ſowohl mit den Normen des Verſtehens als auch mit der Darlegung des Verſtandenen beſchäftigten. Der durch Verſtehen neu belebte Überlieferungsſtoff drängt zu kunſtmäßiger, ſeinem Weſen entſprechender Mitteilung. Daher iſt es auch überflüſſig, davon zu handeln, ob die Herm. eine Wiſſenſchaft oder eine Kunſtlehre ſei. Sie iſt beides, wie die Pädagogik: Wiſſenſchaft, weil ſie beſtimmte Regeln herausbildet, nach denen das Verſtändnis der Beſchaffenheit des Überlieferten entſprechend gewonnen wird; Kunſt, weil der Ausleger den im Verſtändnis neu erworbenen Stoff gewiſſermaßen zu neuem Leben erweckt, ihn neu produziert.

3. Etwas Überliefertes zum Verſtändnis bringen heißt, es nach ſeinem Sinn und ſeiner Bedeutung ſachgemäß darlegen. Sinn und Bedeutung iſt zu unterſcheiden. Ich frage nach dem Sinn nur da, wo ich die Bedeutung empfinde und erkenne. Die Einſicht in die Bedeutung giebt den kräftigſten Antrieb zur Erfaſſung des Sinnes. Die Würdigung der Bedeutung führt zu Werturteilen, ſie berührt ſich mit den Funktionen der Kritik; den Sinn feſtſtellen heißt, mit den ebenmäßigen Mitteln klarlegen, wie die Sache gemeint iſt. Aber eben in der objektiven Erfaſſung des Sinnes einer Überlieferung hat das Verſtehen

seinen Schwerpunkt. Daher unterscheidet sich die Herm. in der Theorie von der Kritik, für die sie ebenso die Voraussetzungen schafft, wie sie ihrer zur Sicherung der Wege des Verstehens bedarf. In dem Erarbeiten des kunstmäßigen Verständnisses sind sie Blutsverwandte; ihre Funktionen aber sind verschieden. Der Hermeneut verfährt induktiv und analysiert, der Kritiker verfährt synthetisch, er scheidet und verbindet. Die Herm. fragt: was ist gemeint? wie verstehe ich das Gemeinte; sie ermittelt die Wirklichkeit des Überlieferten. Die Kritik fragt nach der Richtigkeit und Wahrheit des Überlieferten, nach seinem Verhältnisse zu seinem Ursprunge. Die Funktionen der Herm. sind das intelligere, explicare, interpretari; die der Kritik das recensere, emendare.

4. Die Bedingungen des sachgemäßen und kunstmäßigen Verständnisses liegen teils in den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens und Ausdrucks, wie sie die Logik, die Psychologie als die ἱστορία τῆς ψυχῆς (Aristot.) und die Rhetorik entwickeln, teils in der besonderen Beschaffenheit des Überlieferungsstoffes, die bestimmte Sprach- und Sachkenntnisse fordert. Luther sagt, wer Virgils Hirtengedichte verstehen wolle, der müsse mit den Hirten gelebt haben; Ciceros Briefe verstehe nur der recht, der zwanzig Jahre in einem feinen Regiment gestanden habe. Dies gilt allgemein. „Wer den Dichter will verstehen, muß in Dichters Lande gehen." Die Analogien der Erfahrung, die auf diese Weise erworben worden, bedürfen jedoch noch einer Ergänzung. Die Kraft des Miterlebens, die innere Wahlverwandtschaft mit dem Stoffe, die Kongenialität muß hinzukommen. Das unmusikalische Ohr hört keine Musik; das farbenblinde Auge sieht jedes Bild wie einen Kupferstich. Mit Recht sagt Treitschke: wir verstehen nur das, was wir lieben. Im höchsten Grade gilt dies von dem Verstehen religiöser Überlieferung. Wer die religiös-sittliche Kraft des Glaubens nicht erfahren hat, beurteilt den Glauben als verkümmertes Wissen oder als sich bornierenden Enthusiasmus. Deshalb ist das volle Verständnis des Auslegungsstoffes nicht allein durch die Anwendung objektiver Kunstregeln und die Erwerbung der geforderten Kenntnisse zu erreichen, sondern vor allem durch das kongeniale Verhältnis des Auslegers zu seinem Gegenstande. „Argumenta haben Ausleger genug, affectus et mores gar keine oder sehr wenige gehabt" (J. G. Hamann, W. III, 16). Ein klassisches Beispiel für eindringendes, alle Momente einer sachgemäßen und liebevollen Durchdringung des Stoffes zur Anwendung bringendes Verständnis ist des Sokrates Auslegung des Simonideischen Skolions im Protagoras (S. 339—347). Man kann aus ihr die Theorie der Hermeneutik entwickeln. Aber das volle religiöse Verständnis fordert allerdings noch mehr als ein ästhetisches Miterleben. Hamann (W. III, 15) sagt: „Je mehr der Christ erkennt, daß in diesem Buche (dem NT) von ihm geschrieben steht, desto mehr wächst der Eifer zum Buchstaben des Wortes; die Kritik ist eine Schulmeisterin zu Christo; sobald der Glaube in uns entsteht, wird die Magd ausgestoßen und das Gesetz hört auf. Der geistliche Mensch urteilt dann; und sein Geschmack ist sicherer, als alle pädagogischen Regeln der Philologie und Logik." Das ist gewiß richtig. Aber eben hier liegt die Bedeutung der Hermeneutik wie der Kritik klar. Jede von beiden bleibt die Schulmeisterin, die unentbehrliche Schulmeisterin zu Christo, wenn sie kongenial ihre Aufgabe erfaßt.

5. Gleichgiltige oder entwertete Überlieferung bedarf keiner Auslegung. Die hermeneutische Kunst wird durch das Bedürfnis geweckt, geistige Werte der Vergangenheit, welche in schriftlicher Überlieferung vorhanden sind, nach ihrer Eigenart und Kraft der Gegenwart lebendig zu erhalten. Daher erwachsen die Theorien der Auslegung aus der Praxis. Die hermeneutische Kunst der antiken Philologie hat sich aus der Deutung des Homer und der Mythen entwickelt; die homerischen Dichtungen und die religiösen Mythen sollten auch für die Ansprüche des religiösen und geistigen Lebens einer sich wandelnden Zeit nach ihrer seelenbildenden Kraft erhalten bleiben. Dem entspricht, daß auch in der Gegenwart eine allgemeine Theorie der Herm. für sich keine eigene Lebenskraft besitzt. Schleiermacher, der in genialer Klarheit ihre Grundzüge entwarf, giebt ihr das Leben durch ihre Beziehung auf das NT. Die Philologie, die von ihm gelernt hat, muß sich, sowie sie über die Grenzen der allgemeinen Grundsätze hinausgeht, wegen der Ausdehnung des Gebietes, für das sie hermeneutische Regeln und Beobachtungen aufstellt, mit einem Apparat loser verbundener Erörterungen begnügen. Den Sammelpunkt für alle Einzelheiten bildet da die Tendenz auf „allseitige, d. h. historisch-antiquarisch-archäologisch-philosophisch-ästhetische Erklärung des Altertums" (G. Hermann, De officio interpretis. Opusc. VII, 97—128). So schweben die allgemeinen Grundsätze gewissermaßen über dem Stoff; sie nehmen sich aus wie ein Ausschnitt aus der Logik, der Psychologie, der Rhetorik, von deren Ermittelungen sie sich nur durch die Orientierung unterscheiden. Jene nämlich kontrolieren und

organiſieren das dem Weſen des Menſchen entſprechende Werden und Wachſen der geiſtigen Bethätigungen, dieſe lehren aber die Hervorbringungen ſeines Geiſteslebens nach ihrem Sinn nud ihrer Bedeutung verſtehen. Es iſt daher folgerecht, wenn Bacon, was er in Bezug auf Hermeneutik und Kritik im allgemeinen zu ſagen hat, als Anhang zu den Erörterungen über Logik und Rhetorik bringt (De augmentis scient. VI cap. 4). Erſt durch ihren Stoff, inſofern derſelbe ein geſchloſſenes, innerlich zuſammenhängendes Ganzes ausmacht und eine direkte Beziehung auf das Leben der Gegenwart beſitzt, gewinnt die Hermeneutik ihre Individualität und Abrundung. In der That iſt ſie auch allein für zwei Gebiete in geſchloſſenen Formen ausgebildet, für die Rechtswiſſenſchaft und für die Theologie. Die erſtere gründete ſich ſeit der Aufnahme des römiſchen Rechtes auf das corpus juris. Dieſes konnte als Rechtsquelle allein auf Grund einer Auslegung ausgenutzt werden, welche das richtige Verſtändnis und die ſachgemäße Anwendung der unter anderen geſchichtlichen Bedingungen geformten Rechtsſatzungen ſicherte. Die letztere beſitzt in der Bibel die Quelle und Norm für die Ernährung und Ordnung des Glaubenslebens. Auch die Bibel konnte, ihrer zuſammengeſetzten und ſehr verſchieden bedingten geſchichtlichen Beſchaffenheit gemäß, ebenſo wie die Sammlung der klaſſiſchen Urkunden des römiſchen Rechtes auf ihrem Gebiete, nur durch Vermittelung der Auslegung ſich als Religionsquelle bewähren für die Kirche, die zur Sicherung der Geſundheit ihres inneren Lebens eine theologiſche Wiſſenſchaft erzeugte. Die Kirche bedurfte einer philologia sacra.

Aber die Beſchaffenheit des Stoffes ſtellt der bibliſchen Herm. weſentlich andere Aufgaben, wie der juriſtiſchen. Die Frage nach der Autorität des corpus juris beſtimmt die hermeneutiſchen Methoden der Rechtswiſſenſchaft nicht. Die Thatſache ſeines Beſtandes genügte. Man beſchränkte ſich auf die Ermittelung zuverläſſiger Regeln und Methoden für die Anwendung der Grundſätze des römiſchen Rechtes. Die thatſächliche Erledigung der Richtung gebenden Autorität des römiſchen Rechtes durch eine neue Geſetzgebung hat andererſeits die Folge, daß die juriſtiſche Herm. in ihrer bisherigen Form allein noch hiſtoriſches Intereſſe hat. Cessante causa cessat ejus effectus. Anders ſteht es mit der Auslegung der Bibel. Die in ihr geeinte Schriftenſammlung ward der Kanon der Kirche. Das Verſtändnis und die Verwertung ihres Inhaltes iſt von Anbeginn bedingt geweſen durch religiöſe Poſtulate, ſodann durch dogmatiſche Anſprüche. Als ſodann die geſchichtliche Ermittelung ihres Thatbeſtandes den Abſtand, ja den Gegenſatz zu dogmatiſchen Urteilen, die ihre Auslegung leiten ſollten, immer zwingender ans Licht ſtellte, erhob ſich ein Kampf um die Bibel, um die Art ihrer Autorität, um das Recht und die Wege ihrer Auslegung, der nicht zur Ruhe gekommen iſt und ſo lange auch nicht zur Ruhe kommen wird, als die Bibel die Religionsquelle für die chriſtliche Kirche bleibt, alſo niemals. Dieſer Kampf ſpitzt ſich zu auf die Frage: iſt die Aufgabe der bibliſchen Auslegung rein explikativ, allein durch die Beſchaffenheit des Stoffes beſtimmt? — in dieſem Falle iſt ihre Aufgabe, die allgemeinen Regeln des Verſtändniſſes unter den von dem Stoffe geforderten Modifikationen in Anwendung zu bringen; — oder iſt die Schriftauslegung normativ durch das Urteil der Kirche über Inhalt und Weſen der Schrift gebunden? So kreuzt und ſtößt ſich bei der Beſtimmung der hermeneutiſchen Aufgabe das geſchichtliche und das kirchliche Intereſſe. Wird das letztere einſeitig betont, ſo ſtellt ſich der evangeliſchen Herm. die katholiſche ausſchließend gegenüber. Dieſe bindet die Auslegung an die Tradition der Kirche, jene an ein Dogma, das in irriger Anwendung die Behauptung der perspicuitas, sufficientia und semet ipsam interpretandi facultas der sacra scriptura bisweilen ſo auffaßt, als machte dieſe überhaupt eine Herm. überflüſſig. Betont man einſeitig und ausſchließend das erſtere, ſo iſt ſowohl die Bedeutung der Schrift als normgebende Religionsquelle erledigt, als auch, von entgegengeſetzten Geſichtspunkten aus, das Exiſtenzrecht einer beſonderen bibliſchen Herm. beſeitigt. Denn falls der Kanon der bibliſchen Schriften nicht als eine geſchichtlich geforderte und geſchichtlich berechtigte Größe beurteilt werden muß, ſondern als das Erzeugnis dogmatiſcher Eingriffe in geſchichtliche Prozeſſe, ſo werden die in ihm zur geſchichtlichen Einheit verbundenen Schriften als nicht auszuſondernde Beſtandteile der religiöſen Litteratur überhaupt behandelt. Dann aber hat es keinen Zweck mehr, eine beſondere Disziplin der Schriftauslegung neben der allgemeinen Herm. auszubilden. Für die Faſſung der Aufgabe iſt daher die Verſtändigung darüber entſcheidend, ob die bibliſche Herm. ihr Ziel in der Ermittelung des geſchichtlichen und religiöſen Gehaltes der heiligen Schrift zu finden berechtigt iſt, oder in der Ausgleichung ihres religiöſen Inhaltes mit den Anſprüchen einer beſtimmten Glaubensgemeinſchaft; mit anderen Worten, ob eine rein grammatiſch-hiſtoriſche oder eine irgendwie dogmatiſch gebundene Auslegung den Charakter der bibliſchen Herm. zu beſtimmen hat.

6. Wird der Kanon als das Ergebnis einer geschichtlichen Entwickelung gefaßt, — und daß dies der Fall ist, leugnet im Prinzip kein Theologe —, so scheint die Frage entschieden zu sein. Die Hermeneutik hat die Mittel zu beschaffen für das sachgemäße Verständnis der geschichtlichen Wirklichkeit, für das seire et perspicere quale sit et cur sit tale. Zu der ermittelten geschichtlichen Wirklichkeit hat die dogmatische Arbeit Stellung zu nehmen, weil die Schrift dem Glauben der Kirche die ihn erhaltenden Kräfte zuführt. Die Dogmatik hat eben das Lebensinteresse, den religiösen Gehalt der Schrift für die kirchliche Gemeinschaft, deren Glaubensleben sie zum wissenschaftlichen Ausdrucke bringt, fruchtbar zu machen. Die Schriftauslegung und die Dogmatik arbeiten unabhängig von einander, weil die verschiedene Bedingtheit der Aufgabe dies fordert. Die methodisch zuverlässige Schriftauslegung bietet der Dogmatik die Bürgschaft, nicht auf dem Grunde von Verschleierungen und Erschleichungen sich zu erbauen; das Bedürfnis dogmatischer Formulierung des religiösen Gehaltes des Kanons hält der Schriftauslegung das Bewußtsein von dem Ernste und der Verantwortlichkeit ihrer Arbeit lebendig und bewahrt sie davor, leichtherzig Vivisektionen vorzunehmen. Die abschließende Leistung der Schriftauslegung ist das Erarbeiten einer biblischen Geschichte und Theologie aus den Quellen. Jene hat als wissenschaftliche Disziplin keine unmittelbare Beziehung zu den Aufgaben der Dogmatik. Diese erforscht den religiösen Gehalt des Kanons begriffsgeschichtlich und stellt ihn nach seiner geschichtlichen Bedingtheit, seiner Eigenart und seinem inneren Zusammenhange dar. Auch dies ist eine rein geschichtliche Aufgabe, deren sachgemäße und vollkommene Lösung aber der Dogmatik, die dem kirchlichen Gesamtbewußtsein das Rückgrat giebt, den Zugang zu den wirklichen Quellen der von der Kirche als normgebend anerkannten religiösen Überlieferung gewährleistet. Die Theorie des Schriftverständnisses, welche die erprobten Mittel geschichtlichen Verstehens auf die Schrift anwenden lehrt, behauptet daher in der theologischen Wissenschaft den Platz des getreuen Eckhards in der Volkssage. Sie bearbeitet die Schriften, aus denen die Kirche ihre Christlichkeit beglaubigt, unabhängig und sachlich, um nicht nur selbst mit gutem Gewissen den wirklichen Sachverhalt festzustellen, sondern um auch der kirchlichen Theologie das gute Gewissen, dem wahren Charakter ihrer Religionsquellen entsprechend sich zu erbauen, zu erhalten. Demgemäß hat sich die biblische Herm. als eine von allen dogmatischen Postulaten unabhängige Disziplin auszubilden. Dies fordert sowohl das wissenschaftliche wie auch das kirchliche Interesse. Das Vertrauen der Kirche zum Offenbarungsgehalt der Schriften, die als Bestandteile einer geschichtlichen Entwickelung von ihr übernommen und zur heiligen Schrift erhoben worden sind, bewährt sich eben dadurch, daß sie diese Schriften ihrem wirklichen Gehalte entsprechend als Glaubensquellen ausnutzen und sich erhalten will.

7. Ist aber mit der Behauptung des rein historischen Charakters der hermeneutischen Aufgabe nicht die Möglichkeit, die biblische Herm. als eine geschlossene Disziplin auszubilden, aufgehoben? Das AT enthält die Reste der religiösen Nationallitteratur der Hebräer aus dem Zeitraum von etwa tausend Jahren. Die Sprache, die geschichtlichen Verhältnisse, die besonderen Formen der religiösen Zeugnisse, die leitende Abzweckung der einzelnen Bestandteile darauf, die heilige Litteratur des auserwählten Volkes zu werden, stellen der Auslegung ganz andere Aufgaben, als das NT. Denn die in diesem zum Kanon geeinten Schriften sind nicht in der Tendenz entstanden, die heilige Litteratur eines Volkes oder einer Kirche zu werden. Nur die Apokalypse erhebt diesen Anspruch. Sie sind Bestandteile der mächtigen Bewegung, aus welcher die christliche Kirche hervorgegangen ist. Sie sind zu einer heiligen Schrift geworden, um der Kirche den Lebenszusammenhang mit ihrem Ursprunge zu sichern. Ihre Sprache stellt an den Ausleger neue Aufgaben, desgleichen ihre Eigenart, ihr, man darf sagen, vorlitterarischer Charakter, ihre geschichtliche Bedingtheit. Ist da nicht die gesonderte Ausbildung einer altteſtl. und neuteſtl. Herm. anzustreben?

Überblickt man die herm. Litteratur, so sind Versuche in dieser Richtung ab und zu gemacht worden, aber ohne durchschlagenden Erfolg. Und dies ist im Wesen der theologisch-hermeneutischen Aufgabe begründet; denn die beiden Teile des Kanons bleiben auch für die geschichtliche Auslegung Religionsquellen, die durch die Einheit der religiösen Grundanschauungen organisch, und durch den Ursprung des Christentums geschichtlich verbunden sind. Die für das A und NT sich trennenden Wege der sprachlichen und geschichtlichen Auslegung, die auf das Verständnis des Sinnes abzielen, einen sich deshalb, sowie nach der religionsgeschichtlichen Bedeutung dieser Bücher gefragt wird; da tritt hervor, daß sie auf Grund ihrer Beschaffenheit eine geschlossene geschichtliche Einheit sind, und daß, so

verſchiedene Kenntniſſe und Kombinationen das Eindringen in das Einzelne erfordert, die Erkenntnis des Geſamtcharakters nur durch die gleichen hermeneutiſchen Mittel erlangt werden kann. Die Richtung, in der dieſelben auszubilden ſind, liegt in dem Grundſatz: scriptura sui ipsius interpres. Er beſagt, wenn er ſinngemäß gefaßt wird, daß weder die Poſtulate einer dem Weſen der Glaubenszeugniſſe der hl. Schrift fremden Weltanſchauung, wie ſie etwa die neuere „naturwiſſenſchaftliche Religion" an die Hand giebt, noch die kirchlichen Urteile über die Beſchaffenheit des Kanon die Ausbildung und Anwendung der hermeneutiſchen Methoden orientieren, ſondern der Inhalt der Schrift ſelbſt nach ſeinem gegenſeitigen Verhältniſſe. Dies beſtätigt der Grundſatz: a veritate dogmatica non valet consequentia ad veritatem hermeneuticam. Wohl aber fordert die Autorität der Schrift in der Theologie als Ergänzung desſelben den Satz aufzunehmen: a veritate hermeneutica ad veritatem dogmaticam valet consequentia. „Auf hiſtoriſchem Wege baut ſich die Bedeutung des Kanons wieder auf, welche derſelbe für die Gemeinde hat. Es handelt ſich eben um den geſchichtlichen Beweis des Eigenartigen".

8. Inſofern iſt und bleibt die bibliſche Herm. eine theologiſche Disziplin. Aus kirchlichen Bedürfniſſen erwachſen, verarbeitet ſie die geſchichtlichen Bürgſchaften für die Erhaltung des reinchriſtlichen Charakters der Kirchengemeinſchaften, indem ſie ihre Aufgabe rein ſachlich faßt. Damit iſt ihr der Platz in der theologiſchen Wiſſenſchaft angewieſen. Sie richtet ſich nicht auf die Geſchichte Iſraels und des Urchriſtentums überhaupt, ſondern auf die beſtimmten Erzeugniſſe des religiöſen Geiſtes, welche zu einem Kanon A und NTs verbunden ſind, alſo auf die in der Bibel geſammelten Quellenſchriften und Urkunden. Indem ſie daher mit Rückſicht auf dieſe die Grundſätze und Methoden für eine ſachgemäße Auslegung feſtſtellt und anwenden lehrt, ſetzt ſie alle die Kenntniſſe voraus, welche die unterſuchenden Disziplinen der bibliſchen Wiſſenſchaft bearbeiten, wie ſie in der bibliſchen Sprachkunde, der Einleitungswiſſenſchaft, der Archäologie und der Zeitgeſchichte geſammelt ſind. Ebenſo bedarf ſie der Vorarbeit der Kritik in Bezug auf die Textüberlieferung ihrer Stoffe. Die hermeneutiſche Behandlung derſelben kann zu zuverläſſigen Ergebniſſen nur führen, wenn die Frage nach der Zuverläſſigkeit oder der Verderbtheit des Textes klargeſtellt und, inſoweit dies die Quellen ermöglichen, bereinigt iſt. Andererſeits muß die Hermeneutik ihre Arbeit gethan und in der Schriftauslegung ihre Ergebniſſe vorgelegt haben, wenn in den darſtellenden Disziplinen der bibliſchen Wiſſenſchaft, der Geſchichte Iſraels, der evangeliſchen Geſchichte, der Geſchichte der apoſtoliſchen Zeit und vor allem der bibliſchen Theologie ſich der Dilettantismus, ſei es in luftigen und überflüſſigen Hypotheſen, ſei es in dogmatiſcher Voreingenommenheit nicht breit machen ſoll. Die Herm. bildet und ſtärkt den Sinn für das geſchichtlich und pſychologiſch Mögliche, indem ſie, allein auf das methodiſch geſicherte Eindringen in die bibliſchen Schriften abzielend, die Sache ſelbſt erneut zu Worte kommen läßt. Auch von ihr gilt, was J. G. Hamann (W. II, 40) von dem Hiſtoriker ſagt: ſie hat das Geheimnis der Palingeneſie in ihrer Hand.

II. Die Methodenlehre. 1. Einteilung. Das letzte Ziel der Herm. iſt erreicht, wenn der Hermeneut einerſeits den Gegenſtand der Auslegung ebenſo verſteht, wie diejenigen, für die er urſprünglich beſtimmt war, wenn er andererſeits den Urſprung desſelben, den Zweck und die Mittel zur Erreichung des Zwecks geradeſo überſieht, wie der Autor. Indem der Hermeneut beides erfaßt, verſteht er den Auslegungsſtoff in vollkommnerer Weiſe wie der Autor für ſich und wie die erſten Leſer oder Hörer. Er verbindet in ſeinem Verſtändnis, was für beide getrennt war. Es liegt in der Natur der Sache, daß dieſer Schlußpunkt des Verſtändniſſes nur annähernd erreicht werden kann, weil die Kluft zwiſchen den Bedingungen, unter denen das Überlieferte entſtand, und den Umſtänden, unter denen der Hermeneut es bearbeitet, vollkommen nie zu überbrücken iſt. Dies liegt nicht nur an der Lückenhaftigkeit der Kenntnis aller vergangenen Zuſtände, auch nicht bloß an der Beſchaffenheit der Litteratur einer vergangenen Epoche — (Goethe nennt die Litteratur das Fragment der Fragmente). Es kommt dazu, daß überhaupt bei allem was in der Vergangenheit geſchehen und geſchrieben iſt, ein unauflösbarer Reſt jedem Verſuche vollkommener Durchdringung widerſtrebt. Geiſtesthaten jeder Art ſind eben bedingt durch die Individualität und die ſittliche Freiheit; dieſe aber können nach ihrem Walten weder durch allgemeine Regeln noch durch pſychologiſche Analogien ganz und rein begriffen und rekonſtruiert werden. Allein abgeſehen von den im Weſen der Sache liegenden Schranken beſtimmt das Ideal eines vollen Verſtändniſſes allerdings die hermeneutiſche Aufgabe, indem der Hermeneut ſich darüber Rechenſchaft giebt, was zur Ermittelung von Sinn und Bedeutung einer Überlieferung gehört; und zwar fragt er, da es ſich um die Bibel handelt,

also um eine schriftlich überlieferte Religionslitteratur, die in mannigfach bedingten Formen die Urkunden einer geschlossenen religiösen Weltanschauung darbietet, nach dem Wortlaut, dem Sachverhalt und der Kraft des Überlieferten. Demgemäß giebt er sich darüber Rechenschaft, mit welchen Mitteln er die Sprache des Überlieferten, die geschichtlichen Bedingungen seines Bestandes, sein inneres Leben endlich, das ihm den spezifischen Wert giebt, möglichst vollkommen zum Verständnis bringt. Die beiden ersten Momente vermitteln das Verständnis des Sinnes, das dritte die Erkenntnis der Bedeutung. Der Sinn einer Überlieferung wird voll erfaßt, wenn ihre objektive Wirklichkeit nach der Sprache und nach den geschichtlichen Bedingungen ermittelt ist: was ist wirklich gesagt, was ist wirklich geschehen? Die Bedeutung ist erkannt, wenn die Kategorie und Eigenart des Überlieferten mit Rücksicht auf den Zweck und die für ihn verwandten Mittel festgestellt und umschrieben sind: was hat der Verfasser sagen wollen und wie hat er es gesagt? Die hermeneutische Funktion gliedert sich also dreifach. Der Ermittelung des Sinnes dient zunächst die sprachliche Erklärung, — sie führt zur Einsicht in den Charakter der Sprache, der Satzbildung, des Wortschatzes; ferner die geschichtliche Erklärung, — sie lehrt das Überlieferte als Bestandteil eines geschichtlichen Verlaufes mit Rücksicht auf seinen Ursprung, seinen Inhalt und seinen Zweck verstehen. Der Ermittelung der Bedeutung dient die Stilerklärung, welche die Ergebnisse der sprachlichen und geschichtlichen Erklärung aufnimmt, um ein aus dem Überlieferten selbst geschöpftes Werturteil zu gewinnen. Indem sie den unterschiedlichen Charakter der zu untersuchenden Schrift ermittelt, stellt sie gewissermaßen das persönliche Verhältnis zwischen ihr selbst und dem Ausleger her. Der Ausdruck stilistische oder Stilerklärung bestimmt, soviel ich sehe, die über die sprachliche und sachliche Auslegung hinausgehende Funktion am zutreffendsten. Schleiermacher nennt sie die psychologische oder technische klärung, Böckh die generische. Aber letzterer Ausdruck geht allein auf die Einordnung, nicht auf Analyse, die das innere Leben klar legt; die ersteren ergeben keinen sicheren Einteilungsgrund. Technisch ist auch die grammatische Erklärung, insoweit sie sich mit der Art, wie die Sprache gebraucht ist, beschäftigt; psychologisch ist auch die historische, weil sie zum letzten Zielpunkt hat, den Autor aus seinem Werke und das Werk von seinem Autor aus zu verstehen, insofern die Beziehung von Werk und Autor irgendwie greifbar ist. Stil aber und stilistisch geht hier nicht ausschließlich auf die Schreibart, das *ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως*, sondern auf den Charakter des Werkes überhaupt. In diesem Sinne spricht man vom Stile Luthers, Goethes, Rafaels, Mozarts.

2a. Die sprachliche Erklärung im allgemeinen „vermittelt das Verständnis der Zeichen für das Wort, des Worts als Bestandteil der Sprache, des Wortgefüges als Ausdruck des Gedankens und die Modifikationen der Sprache, in denen das Ueberlieferte seinen Ausdruck sich gebildet hat." Sie hat eine doppelte Aufgabe, die lexikalische, die das Wort, seine Abstammung und seine Bedeutungen untersucht, und die grammatische, die mit den Wortformen, der Satzbildung und dem Wort als Bestandteil des Satzes sich beschäftigt. Für das richtige Verständnis einer Sprache, die eine geschichtliche Entwickelung durchgemacht hat, kommt nicht nur ihre grammatische Architektonik und die Etymologie in Betracht, sondern vor allem die durch die geschichtlichen Wandelungen bewirkten Veränderungen des Wortwerts und der Ausdrucksformen. Die Entwickelung einer Sprache vollzieht sich nicht nur nach logischen Gesetzen, sondern auch durch den Zwang neuer Bedürfnisse und Beziehungen. Deshalb ist in einem geschichtlich zusammengehörenden Sprachkreise für die Schätzung des Wortsinnes nicht die Etymologie entscheidend, sondern der durch Parallelen und durch den Zusammenhang der Aussagen festzustellende Sprachgebrauch. Talia sunt subjecta, qualia permittuntur a suis praedicatis, und umgekehrt — dies gilt in letzterer Hinsicht. Die Parallelen aber, in denen das Unbestimmtere an dem Deutlicheren gemessen wird, erleichtern und sichern die Ermittelung des Wortwerts und der Modifikationen der Begriffe. Ebenso ist der Satzbau, je nachdem er mehr den als klassisch gewerteten Regeln sich nähert oder der volkstümlichen Ausdrucksweise (dieses die *λέξις εἰρομένη*, jenes die *λέξις κατεστραμμένη*), je nachdem er der Blütezeit oder der Verfallzeit einer Sprache angehört, nach verschiedenen Gesichtspunkten zu erläutern. Das Verfahren der Spracherklärung ist induktiv. Die Induktion modifiziert sich nach der Beschaffenheit des zu untersuchenden Sprachtypus.

Die sprachliche Erklärung der Bibel fordert die Beherrschung sowohl des Hebräischen und Aramäischen als der Ursprachen des ATs, wie auch des Griechischen der LXX und des NTs, dazu kommt in zweifelhaften Fällen auch die Sprache der verschiedenen Bibelübersetzungen. Das Hebräische und das Aramäische gehören zur Familie der semitischen Sprachen, sind also in Verbindung mit der semitischen Philologie zu erforschen, um nach

ihren geſchichtlichen Bedingungen richtig aufgefaßt zu werden. Die Beziehungen und der Charakter des Griechiſchen der LXX und des NT ſind ſchwieriger abzugrenzen. Seiner Kategorie nach iſt es Vulgärgriechiſch, d. h. es iſt nicht durch Litteraturſtudien, rhetoriſche Bildung und Nachahmung klaſſiſcher Muſter beſtimmt, ſondern es hat ſich als Welt- und Umgangsſprache der antiken Kulturvölker nach den epochemachenden Thaten Alexanders des Großen in mannichfachen Miſchungsverhältniſſen und Abſtufungen allmählich herausgebildet. Für das Griechiſch der LXX kommt in Betracht, daß es Überſetzung aus einer Sprache iſt, die nach ganz anderen Geſetzen ſich aufbaut. Das Griechiſch des NT iſt nicht unbeeinflußt durch die LXX, „die Bibel des Urchriſtentums“. Hinſichtlich des grammatiſchen und lexikaliſchen Elements iſt es nach derſelben Methode zu erforſchen, wie das Vulgärgriechiſch überhaupt. Der Begriffsgehalt aber, der hier zum erſtenmale einer neuen religiöſen Weltanſchauung Ausdruck ſchafft, verbindet dasſelbe unbeſchadet aller verſchiedenartigen Bedingtheit doch innerlich zu einer Einheit, ſo daß es nicht „unwiſſenſchaftlich“ iſt, von einem bibliſchen oder ntl. Griechiſch zu reden. Die mehr kunſtmäßige Ausdrucksweiſe des Lukas und des Hebräerbriefs, die plaſtiſche Kraft der Diktion des Paulus, der altt. Fluß der Rede des Johannes, ſie haben den gleichen Einſchlag. Überall iſt im NT dieſelbe, alles einzelne durchdringende Kraft der neuen chriſtlichen Grundanſchauungen ſpürbar, im Griechiſch der LXX aber die Not und der Zwang der Überſetzung, der rein ſich deckende Formen und Begriffe fehlen (Blaß, Gramm. des ntl. Griechiſch, 1896; Winer-Schmiedel*; Deißmann, Die ſprachliche Erforſchung der griech. Bibel 1898).

Die Beſtimmung des Charakters der Bibelſprache überhaupt und des ntl. Griechiſch im beſonderen iſt unter Beeinfluſſung dogmatiſcher Geſichtspunkte ſeit der Ausbildung einer ſelbſtſtändigen philologiſchen Wiſſenſchaft Gegenſtand des Streites geweſen. Die Kirchenväter hatten hier beſſere Einſichten als die dogmatiſch gebundene Gelehrſamkeit der Zeit nach der Reformation. Insbeſondere macht Origenes (Philoc. XV) feine Bemerkungen über die providentielle Bedeutung der volkstümlichen Kraft dieſer Sprache; es ſei hier das Griechiſche das unſcheinbare Gefäß für den Offenbarungsgehalt, der allen zugänglich ſein ſollte. Auguſtin (De doctr. chr. IV, 6 f.) äußert ſich am ausführlichſten und giebt geiſtvolle Charakteriſtiken der Ausdrucksweiſe namentlich des Paulus. Im allgemeinen findet er im Kanon eine neue, eigenartige Beredſamkeit als Trägerin der göttlichen Weisheit. Nostra (d. h. der griechiſch-römiſchen) eloquentia ita usi sunt (die bibliſchen Schriftſteller) per alteram quandam eloquentiam suam, ut nec deesset eis nec emineret in eis. Der Humanismus hatte kein Verſtändnis für die originale Kraft der Bibelſprache. Richtiger iſt Bezas Urteil im Exkurs zu AG 10, 46. Sodann verzettelten und verwirrten ſich die Einſichten in dem Streite der Hebraiſten und Puriſten infolge falſcher Frageſtellung, bis endlich G. B. Winer (1822) ſich mit Erfolg die Aufgabe ſtellte, „der grenzenloſen Willkür, mit welcher die ntl. Sprache damals behandelt wurde, entgegenzutreten und die Reſultate der rationalen Philologie (G. Hermann) auf die ntl. Sprachwiſſenſchaft, ſoweit dies zuläſſig, anzuwenden“. In ſeinen Bahnen iſt die Arbeit fortgeſchritten zu einer ſachgemäßen Würdigung des Bibelgriechiſch. Offen bleibt die Frage, inwieweit das Verſtändnis der Worte Jeſu durch Rücküberſetzung in den ſyro-chaldäiſchen Volksdialekt gefördert werden kann (Dalman, Worte Jeſu I, 1893).

Um den Wortſinn, d. h. die Vorſtellung, die ſich mit dem in Worten und Sätzen Ausgeſprochenen deckt, zu ſichern, bedarf es der Sprachkenntnis und des Sprachgefühls. Sprachgefühl iſt für eine ausgelebte Sprache ebenſo ſchwer zu erreichen, wie das Nacherleben einer fremden Weltanſchauung. Die Sprachkenntnis erhebt ſich allmählich zum Sprachgefühl, wenn ſie in den Geiſt und Organismus der Sprache eindringt. Zu dieſem Zweck iſt rückſichtlich der Wertung der Worte auf Homonyma, Synonyma, auf die Etymologie, ſodann auf die Bildungsſchicht und das nationale Leben, das für den Ausdruck im einzelnen und ganzen beſtimmend war, zu achten. Die Modifikationen der Formenlehre, die analogieloſen Ausdrücke, die Hapaxlegomena, die Neubildungen erhalten durch Berückſichtigung dieſer Faktoren ihren geſchichtlichen Hintergrund. Was ferner den Satzbau anlangt, ſo iſt der Abſtand der Kunſtproſa von der volkstümlichen Rede, die Wortſtellung, die Weiſe der Angliederung zu erwägen. Die lebendige Einſicht in den Sprachcharakter einer beſtimmten Schrift iſt endlich die Vorausſetzung für etwa nötig werdende Heilungsverſuche fehlerhafter Überlieferung durch die Konjektur. Die Legion überflüſſiger Konjekturen iſt entſprungen aus der abſtrakten Erwägung der Möglichkeit, einen Gedanken anders auszudrücken, wie die Vorlage. Die Konjektur iſt berechtigt, wenn ſie einen unverſtändlichen und dunklen Ausdruck durch einen deutlichen auf Grund der Sprachanalogie und paralleler Wendungen erſetzt.

2b. Die geſchichtliche Erklärung. Schleiermacher (Kurze Darſtellung § 140) beſtimmt die Aufgabe: „Keine Schrift kann vollkommen verſtanden werden, als nur im Zuſammenhange mit dem geſamten Umfange von Vorſtellungen, aus welchen ſie hervorgegangen iſt, und vermittelſt der Kenntnis aller Lebensbeziehungen ſowohl der Schriftſteller als derjenigen, für welche ſie ſchrieben.“ Danach iſt der leitende Grundſatz: sensus historicus ex objecto venit. Derſelbe iſt einerſeits auf die zu interpretierende Schrift für ſich anzuwenden. Der Ausleger hat die Stellung derſelben in dem geſchichtlichen Zuſammenhange, in dem ſie entſtanden iſt und auf den ſie wirken ſoll, induktiv zu ermitteln, um ſowohl ihre Beſchaffenheit aus dieſem, wie ihre Eigenart in Bezug auf dieſen zu verſtehen. Andererſeits hat er das Verhältnis des Autors zu ſeinem Werke, ſoweit es greifbar iſt, klar zu ſtellen, weil nur ſo die Beſchaffenheit desſelben allſeitig beſtimmt werden kann. Dieſe Seite der Aufgabe iſt nur mit Hilfe der Pſychologie zu löſen; ebenſo der Verſuch, das innere Leben der Perſonen, deren Schriften oder deren Bezeugung erklärt werden ſollen, anſchaulich zu machen.

Die geſchichtliche Erklärung der bibliſchen Schriften wurzelt in der Erkenntnis, daß dieſe Litteratur eine grundlegende und epochemachende iſt, welche ihren Urſprung in einer vergangenen Zeit hat. Ihr Verſtändnis erfordert daher ebenſo wie das der Sprache beſondere Kenntniſſe, die es ermöglichen, die Bedingungen ihres Urſprungs, ihren Gehalt, ihren Zweck und ihre Wirkungen im Zuſammenhange mit dem Geſamtleben der Epoche, welcher ſie angehört, klar zu ſtellen. Hierzu gehört, da es ſich um eine religiöſe Litteratur handelt, vor allem die Ermittelung der Weltanſchauung, welche die allgemeinen Vorſtellungen von Himmel und Erde und von dem Verhältniſſe des Übernatürlichen und des Irdiſchen beſtimmt. Ein ſcharf umriſſenes Bild derſelben iſt nur zu entwerfen mit Feſtſtellung der Übereinſtimmung und des Unterſchiedes der in der zu erklärenden Schrift vorausgeſetzten Weltanſchauung und der des Hermeneuten ſelbſt. Um ferner die Eigenart einer epochemachenden religiöſen Litteratur ſachgemäß zu würdigen, iſt die geſchichtliche Bedingtheit und die Originalität ihrer Begriffswelt, die Art der angewandten Beweismittel, die Verwandtſchaft und der Abſtand von der gleichzeitigen oder ſonſt ſachlich entſprechenden Litteratur ins Auge zu faſſen. Für das AT liefern die ſemitiſchen Religionen das Material, für das NT die altt. Religion, das Spätjudentum und der Hellenismus. Die geſchichtliche Erklärung hat ihre Aufgabe gelöſt, wenn ſie auf dem Wege der Analyſe und der Induktion die wirkliche Beſchaffenheit ihres Gegenſtandes, ſeine lückenhafte oder vollſtändige Überlieferung, ſein Verhältnis zu verwandten Erſcheinungen, die Art, wie der Autor durch das Werk, das Werk durch den Autor verſtändlich wird, ans Licht ſtellt. Die Lösbarkeit der Aufgabe aber iſt durchaus bedingt durch die Grenzen, welche die Beſchaffenheit des Stoffs dem Erklärer ſteckt. Non omnium quae a majoribus nostris tradita sunt ratio reddi potest. Für ihre Löſung hat zugleich im einzelnen, wo es ſich um fragliche Zeitanſätze, um Abwägen hiſtoriſcher Beziehungen handelt, die Kritik mitzuhelfen, aber nicht durch hypothetiſche Rekonſtruktionsverſuche, ſondern durch Scheidung des Dunklen, Zweifelhaften und des Deutlichen, Geſicherten.

Das wichtigſte Mittel für das geſchichtliche Verſtändnis iſt die richtige Anwendung der Analogie, durch welche das Überlieferte gewiſſermaßen mit Reagentien geprüft wird (Heinrici, II Korintherbrief 1887 S. 552 f.). Durch Ermittelung des Verhältniſſes der zu erklärenden Schrift oder Ausſage zu verwandten Erſcheinungen wird deutlich, inwieweit es in gleichartige Bildungen aufgeht oder inwieweit es original und geſchichtlich unableitbar iſt. Für die Wertung von religiöſen Grundſätzen iſt dieſe Feſtſtellung entſcheidend, ebenſo für die Charakteriſierung der Zuverläſſigkeit bei Berichten über die epochemachenden Thatſachen einer religiöſen Erſcheinung. „Ein ſorgfältiger Ausleger muß die Naturforſcher nachahmen. Wie dieſe einen Körper in allerhand willkürliche Verbindungen mit anderen Körpern verſetzen und künſtliche Erfahrungen erfinden, ſeine Eigenſchaften auszuholen, ſo macht es jener mit ſeinem Texte“ (J. G. Hamann W. II, 32).

Die richtige Anwendung der Analogie zur Ermittelung des Eigenartigen und zur Aufhellung des Unbeſtimmten hängt davon ab, daß von dem Zuſammentreffen im einzelnen nicht kurzweg Schlüſſe auf das Ganze gezogen werden. Wenn zwei Männer Röcke von gleichem Schnitt tragen, ſo darf daraus etwa geſchloſſen werden, daß derſelbe Schneider ihnen dient, nicht aber, daß ſie auch gleiche Geſinnungen hegen oder gleiche Bildung beſitzen. Wenn Paulus gelegentlich den ethniſchen Kultus als Dämonendienſt bezeichnet (1 Ko 10, 20), ſo folgt daraus noch nicht, daß er alle Gehäſſigkeiten und Phantaſien, welche die jüdiſche Theologie mit dieſem Urteil verbunden hat, teilt. Nur da erweitern die Analogien die Erkenntnis eines Thatbeſtandes, wo ein wirkſamer geſchichtlicher Zuſammenhang

nachweisbar ist; wo dies nicht zutrifft, verwischen sie vielmehr die klaren Umrisse des Überlieferten und bringen es in irreführende Verbindung mit fremdartigen Erscheinungen.

Um das geschichtliche Verständnis bei einer lückenhaften und unsicheren Überlieferung so weit als möglich zu fördern, dient neben der Analogie die Hypothese. Sie unterstellt einen Zusammenhang oder einen Bezug, der in dem lückenhaften Berichte oder in der nicht deutlich zusammenhängenden Gedankenfolge nicht vorliegt, aber aus ihm als der wahrscheinlich geforderte erschlossen wird. Ihr Verfahren gleicht dem des Mathematikers, der aus den gegebenen Größen die unbekannte berechnet. In der Luft schwebt die Hypothese, wo feste Ausgangspunkte für ihre Rekonstruktionen fehlen. Ein Torso ist nur zu ergänzen, wenn in den erhaltenen Stücken sich noch die sicheren Spuren des ursprünglichen Bildwerks erkennen lassen. Hier führt namentlich die Herzunahme psychologischer Hilfslinien leicht zu Eintragungen, welche ein Phantasiestück an die Stelle einer unvollständigen Überlieferung setzen. Die „historischen" Erklärungen der inneren Entwickelung Jesu und die psychologischen Ableitungen der Bekehrung des Paulus liefern hierfür Beispiele. Geradezu verwirrend wird die Hypothese, wenn sie das Überlieferte mit fremdem Maße mißt und mit dogmatischen Voraussetzungen arbeitet.

Die geschichtliche Erklärung der Bibel ist auch diesen Abwegen nicht fern geblieben; denn historischer Sinn ist nicht immer der Bruder historischer Gelehrsamkeit, und die jetzt wieder vielgepriesene „Voraussetzungslosigkeit" läßt sich bei denen nicht selten am meisten vermissen, die am lautesten auf sie pochen, namentlich wenn sie zugleich den Ruhm der theologischen Wissenschaft darin setzen, daß diese „grundsätzlich unkirchlich" sei. Mit fremdem Maß mißt z. B. Rückert die Darlegungen des Paulus. Er freut sich an dem Aufweis logischer Ungereimtheiten. Wie aber entdeckt er dieselben? Indem er sich nicht die Frage vorlegte: warum hat der Apostel von eben den Gedanken, die er beibringt, Beweiskraft erwarten dürfen? sondern nach abstrakten Gesichtspunkten die Folgerichtigkeit abschätzt. Mit dogmatischen Postulaten einer dem Christentum fremden Weltanschauung kommt A. Eichhorn (Das Abendmahl im NT 1898) an die Untersuchung. Als selbstverständlich nimmt er an, daß die Leidensverkündigungen Jesu in den Evangelien Produkte der Theologie der Gemeinde seien, für die der „geschichtliche" Jesus nicht verantwortlich zu machen sei, und daß die Einsetzung des Abendmahls mit den Absichten desselben gar nichts zu thun habe. Damit stellt sich ihm die Aufgabe, die überlieferte Thatsache, daß Jesus im Angesichte des Todes im Abendmahle ein Unterpfand seiner ewigen Gegenwart gestiftet hat, „religionsgeschichtlich" abzuleiten. Bequem erreicht er nach den Grundsätzen der modernen Entwickelungslehre sein Ziel. Der Opferbegriff lag fertig vor, also wird er auf den Tod Jesu übertragen. Wie aber ist der sakramentale Charakter des Mahls zu erklären? Hier fehlen religionsgeschichtliche Analogien. Also muß, so wie der Monismus das „fehlende Glied" postuliert, auch hier eine unbekannte „gnostisch-orientalische" Lehre postuliert werden, welche die Jünger zu solcher Charakterisierung veranlaßte. Dieses Verfahren entspricht der Methode, nach der D. F. Strauß und B. Bauer ihrer Zeit die evangelische Geschichte als Mythendichtung zu begreifen versuchten.

Überhaupt zeigt der Überblick über die Versuche einer geschichtlichen Erklärung der hl. Schrift, wie mannigfach die objektive Ermittelung des Thatbestandes beeinflußt ist oder im Streit liegt mit herrschenden Zeitanschauungen. Vor hundert Jahren hielt der „Aufgeklärte" alle Religion für Priestertrug. Unter dem Druck dieser „rationalen" Beurteilung suchte man Jesus historisch als „weisen Lehrer" zu begreifen. In der Gegenwart wird unter dem Einfluß des „Evolutionismus" die Religion als Entwickelungsprodukt beurteilt, das je nachdem aus Totemismus, Animismus, aus enthusiastischen Illusionen geboren wird. Die sittlichen und intellektuellen Elemente des religiösen Lebens werden deshalb in der geschichtlichen Betrachtung vielfach stiefmütterlich behandelt.

Diesen Eindeutungen und Disorientierungen gegenüber, die ein Widerspiel bilden für die dogmatische Bindung der geschichtlichen Auslegungsarbeit durch die Kirche, behauptet dieselbe sich allein durch Sachlichkeit und Pietät, und zwar nicht zuletzt durch die Pietät. „Man kann nicht vorsichtig genug sein in Bekanntmachung eigener Meinungen, die auf Leben und Glückseligkeit hinauslaufen" (Lichtenberg, Vermischte Schriften I, 159). Der Ausleger der Schrift hat Bücher zu bearbeiten, die Religionsquellen für Glaubensgemeinschaften sind. Er hat nicht die Aufgabe, die Religion Israels und das Evangelium hypothetisch abzuleiten und das Wirkliche hinter dem Überlieferten zu suchen, sondern den Thatbestand rein und unvermischt als das was er ist zum Verständnis zu bringen. Er arbeitet eben als Historiker, der nicht ex subjecto, sondern ex objecto sensum quaerit.

2c. Die Stilerklärung. Luther (Praefatio in Ecclesiastem) ſagt: Quare primus nobis labor erit, ut teneamus certum libri scopum, quid quaerat et quo spectet. Nam hoc ignorato impossibile erit, stilum et phrasin intelligere. In dieſer Richtung ergänzt die Stilerklärung die ſprachliche und die geſchichtliche. Für das objektive Verſtändnis liefert die ſprachliche die Bauſteine, die geſchichtliche beſchreibt das Haus, wie es daſteht, die ſtiliſtiſche ermittelt, wie das Haus in ſeinem Innern nach dem Verhältnis ſeiner Beſtandteile beſchaffen iſt. In Verfolg dieſer Aufgabe unterſucht ſie die Schrift auf ihre litterariſche Kategorie. Und hat die hiſtoriſche Interpretation den Zweck der Schrift erkannt, ſo prüft die ſtiliſtiſche das Verhältnis der aufgewandten Mittel zu ihrem Zweck. Daraus erhellt die größere oder geringere Vollkommenheit der Schrift innerhalb ihrer litterariſchen Kategorie. Somit gliedert ſich die Stilerklärung in rhetoriſche und logiſche Funktionen. Jene ermitteln die Beſchaffenheit und Angemeſſenheit des Ausdrucks ſowie der Ausdrucksformen, das *ἦθος* des Stils, das *ἰδίωμα φράσεως καὶ λέξεως*, die Kunſt oder die Ungeſchultheit der Erzählungsweiſe und der Gedankenbewegung; dieſe fragen nach den Beweismitteln und ihrer Anwendung, nach der ſachlichen oder tendenziöſen Bedingtheit der Darlegungen. Ihr Ziel erreicht die Stilerklärung, wenn ſie auf Grund der rhetoriſchen und logiſchen Analyſe das Verhältnis der Schrift zu den Kunſtformen ihrer Zeit mit Rückſicht auf Ausdrucksweiſe und Darſtellung deutlich macht und damit dem Urteil über die Originalität und die Bedeutung der Schrift innerhalb ihrer Kategorie den thatſächlichen Untergrund beſchafft. Zu dieſem Zwecke erwägt die rhetoriſche Erklärung die Art der Wortwahl, den eigentlichen oder bildlichen Charakter der Rede (*κυρία, γλῶττα, μεταφοραί*), unterſucht, auf die Ergebniſſe des ſprachlichen und geſchichtlichen Verſtändniſſes fußend, die individuelle und nationale Bedingtheit des Ausdrucks; ſie betrachtet ferner die Art der Zuſammenfügung der Ausſagen (*σχήματα λέξεως*, d. h. „die den Gedanken nicht berührenden künſtlichen Abweichungen von der natürlichen und gewöhnlichen Form der Rede"), ob Gleichklang, Rhythmus, Wiederholungen methodiſch angewandt ſind. Die logiſche Erklärung unterſucht den Aufbau der Schrift, um einen Einblick darin zu gewinnen, ob ſie eine geſchloſſene oder zerfließende oder lückenhafte Gedankenbewegung aufweiſt, ob eine beabſichtigte Ordnung erkennbar iſt oder aggregatmäßige Verknüpfung, ob die Beweismittel (*πίστεις*) mehr aus der natürlichen Auffaſſungskraft und Empfindung oder aus der Überredungskunſt zuwachſen, ob ſie mehr an die Affekte oder an die Einſicht ſich richten. Auf dieſem Wege legt ſie das innere Leben und den Geſamtcharakter der Schrift klar, ſie weiſt etwa vorhandene Ungleichmäßigkeiten und Widerſprüche auf, ſie lehrt die Einkleidung von dem Gedankenkern unterſcheiden. Bei dieſen Unterſuchungen dient ihr namentlich die pſychologiſche Seite der hiſtoriſchen Erklärung, die das Verhältnis des Autors zur Schrift und damit die Individualität des Autors ermittelt hat.

Wie die Eigenart der altt. und ntl. Schriften der Stilerklärung beſondere Aufgaben ſtellen, hat zuerſt M. Flacius voll erkannt und ihnen im zweiten Teile ſeiner clavis gerecht zu werden verſucht. Er orientiert ſich entſprechend ſeinen Ermittelungen an einem Worte des Jamblichus: *οὐδὲ γὰρ πάντως διασώζει διάνοιαν μεθερμηνευόμενα τὰ ὀνόματα, ἀλλ' ἐστί τινα καθ' ἕκαστον ἔθνος ἰδιώματα, ἀδύνατα εἰς ἄλλο ἔθνος διὰ φωνῆς σημαίνεσθαι. ἔπειτα κἂν εἰ οἱόντε αὐτὰ μεθερμηνεύειν, ἀλλὰ τήν τε δύναμιν οὐκ ἔτι φυλάττει τὴν αὐτήν. ἔχει δὲ καὶ τὰ βάρβαρα ὀνόματα πολλὴν μὲν ἔμφασιν, πολλὴν δὲ συντομίαν, ἀμφιβολίας τε ἐλάττονος μετέσχηκε καὶ ποικιλίας καὶ τοῦ πλήθους τῶν λέξεων.* Die in der Bibel vereinten Schriften laſſen ſich entweder gar nicht, oder doch nur bedingt in die innerhalb des Griechentums ausgebildeten litterariſchen Kategorien einreihen bezw. mit ihnen vergleichen. Von der altt. Litteratur iſt das vorweg gewiß. Aber auch die ntl., die inmitten eines ausgebildeten Kulturlebens entſtanden iſt, ſteht für ſich da. Namentlich gilt das von den Evangelien und Briefen des NT. Sie ſind aus den neuen Bedürfniſſen der Miſſionsverkündigung und der Gemeindegründung hervorgewachſen. Deshalb ſind Ausdrucksweiſe, Darſtellungsmittel, die leitenden Geſichtspunkte dieſer Schriften in erſter Linie durch Eindringen in ihre eigene Gedankenwelt verſtändlich. Die religiöſe Pragmatik der Geſchichtsdarſtellung, welche ſich nicht aus den Mittelurſachen orientiert, ſondern überall in der Geſchichte Gott ſucht und findet, die Gottesſprüche der Prophetie, die Enthüllungen der Apokalyptik, die liturgiſche Lyrik der Pſalmen, die Gnomendichtung der Spruchweisheit wirken in den ntl. Schriften fort. Die Einheit der religiöſen Grundanſchauungen wird in letzteren beſonders durch die Beziehungen auf die Weisſagungen des AT gewahrt, die nicht ſowohl ausgelegt, als auf die Heilsthatſachen des Werkes Jeſu angewandt werden. Den religiöſen Zwecken gemäß hat ſich

ſodann die Sprache gebildet, die einen vorwiegend bildlichen Charakter trägt; denn das Geheimnis des religiöſen Lebens ſucht ſeinen wahlverwandten Ausdruck im Symbol, im Gedanken- und Erfahrungsbilde. Wie groß iſt der Abſtand zwiſchen den Gnomen und Gleichniſſen Jeſu, die im einzelnen Ereignis oder in konkreter Forderung die Grundſätze der neuen Gottesoffenbarung veranſchaulichen, und der Dialektik Platos, die von dem allgemeinen Begriffe ausgeht, um von ihm aus die Folgerungen zu entwickeln! Es iſt darum für das Stilverſtändnis der bibliſchen Schriften von entſcheidender Bedeutung, den Bildwert und den Wortſinn der Ausſage ſachgemäß aufzufaſſen. In erſter Hinſicht handelt es ſich darum, die allegoriae innatae und die allegoriae illatae (Schriftdeutungen wie 1 Ko 10, 6. 11; Ga 4, 24 f.) auseinanderzuhalten und die allegoriae innatae nach Sinn und Abſicht als Merkmal des Ausdrucks religiöſer Erfahrungen zu würdigen. Wer Bilder und Metaphern da ſieht, wo das Bild nicht die Hülle, ſondern die Faſſung, der integrierende Beſtandteil der Wahrheit iſt, kommt zu myſtiſchen oder moraliſtiſchen Eindeutungen, die aus dem Pegaſus einen Eſel oder aus dem Antlitz eine Larve machen. Umgekehrt aber trübt auch ein falſches Preſſen des Wortſinnes das richtige Verſtändnis. Nimmt man eine Verbildlichung religiöſer Ausblicke, wie die Lehrerzählung Lc 16, 19 f. oder die Verheißung Mc 14, 25 als Aufſchluß über Realitäten, ſo verfälſcht man die Idee durch Mythologumena. Macht man die Paradoxen Jeſu nach ihrem Wortſinn zum Geſetz, wie die Taufgeſinnten, ſo kommt man zu Albernheiten. Pocht man auf den Wortſinn des ἐστι in den Einſetzungsworten des Abendmahls, ſo verfängt man ſich in dogmatiſche Machtſprüche. „Buchſtäblich kann man überſetzen, aber nicht auslegen oder verſtehen.“ Die Stilerklärung lehrt, von dem Ganzen aus das Einzelne nach ſeiner Bedeutung würdigen. Und was die Wertung des Ganzen angeht, ſo ſtellt ſie, unter neuem Geſichtspunkte die Analogie verwendend, feſt, inwieweit der Interpretationsgegenſtand die originale Auswirkung eines neuen Geiſtes, oder inwieweit in ihm Fermente früherer Religionen und zeitgeſchichtliche Anſchauungen Form und Inhalt beſtimmt haben. So bringt ſie die hermeneutiſchen Funktionen zum Abſchluß. Sie belebt das zu Erklärende durch Umſchreibung ſeiner Eigenart mit Rückſicht auf Sprache und geſchichtlichen Zuſammenhang. Damit hat der Hermeneut ſein Ziel erreicht und übergiebt die Ergebniſſe ſeiner Arbeit dem Kritiker und dem Dogmatiker, jenem, um zu prüfen, dieſem, um den Wahrheitsgehalt der ausgelegten Schrift nach ſeiner Lebenskraft für die Kirche zu erfaſſen. Je mehr es dem kongenialen Verſtändnis gelingt, die Originalität und die Unableitbarkeit des Gehaltes der Religionsurkunden wiſſenſchaftlich nachzuweiſen, deſto fruchtbarer wird ſeine Arbeit für das Leben. Sie erhält eben das urſprüngliche Leben. Fichte ſchreibt, erfüllt von der Erhabenheit des Evangeliums: „das Chriſtentum aber, und ganz beſonders Johannes ſtehen iſoliert, als eine wunderbare und rätſelhafte Zeiterſcheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folge da“ (Anweiſung zum ſel. Leb. 1806 S. 158).

III. Geſchichtlicher Überblick über die Grundſätze und Methoden der Schriftauslegung. 1. Die Hermeneutik hat ſich unter der Rückſicht auf das Problem ausgebildet, wie eine der Geſchichte angehörige religiöſe Schriftenſammlung als Autorität und Norm für das kirchliche Bekenntnis zur Anerkennung gebracht und in Anerkennung erhalten werden kann. So verläuft die Entwickelung der herm. Theorie parallel mit der Dogmengeſchichte, oder vielmehr, dieſe ſteht mit jener in Wechſelwirkung, da die Hermeneutik die Religionsquellen für die Dogmenbildung nach Sinn und Bedeutung auffaſſen lehrt.

Die Geſchichte der Hermeneutik iſt daher nicht zuſammenzuwerfen mit der Geſchichte der Exegeſe. Jene hat es mit der Theorie, dieſe mit den Ergebniſſen zu thun, welche aus der Anwendung der ſich bekämpfenden oder ablöſenden Theorien auf die Schriftauslegung hervorgingen, oder auch mit der Feſtſtellung, daß herm. Theorien für den wirklichen Gang der Schriftauslegung einflußlos geblieben ſind. Die Geſchichte der Hermeneutik hat demnach zu beachten, wie die Schrift als Gegenſtand der Auslegung beurteilt wird, welche Anforderungen an den Ausleger, welche Aufgaben der Auslegung geſtellt worden ſind. Für den Wandel der Geſichtspunkte unter den verſchiedenen Anforderungen des kirchlichen Bedürfniſſes und des wiſſenſchaftlichen Betriebs iſt es bedeutſam, daß dieſe drei Momente in ſehr verſchiedener Betonung zur Geltung kommen, ja faſt ausſchließlich hier der eine, dort der andere das Nachdenken feſſelt. Die alte Kirche und das Mittelalter ſetzt die Inſpiration der Schrift als ſelbſtverſtändlich voraus und fragt nach der zweckentſprechenden theologiſchen und kirchlichen Auslegung. Mit dem Erwachen des hiſtoriſchen Sinns und dem Entſtehen einer unabhängigen Philoſophie neben der kirchlichen Theologie wird die Frage nach dem Grunde der Schriftautorität brennend. Die dogmatiſche Fixierung der In-

spirationslehre und der Infallibilität der Schrift bei den Vätern des Konfessionalismus konnte dem Vordringen der geschichtlichen Erkenntnis und den philosophischen Übergriffen in das Gebiet der theologischen Forschung keinen Halt gebieten. Des Spinoza Tractatus theologico-politicus (1671) macht in dieser Hinsicht Epoche. Dazu kommt die allmähliche Ausbildung einer methodisch arbeitenden Altertumswissenschaft im 17. Jahrhundert, welche der Schriftauslegung neue Stoffe und Gesichtspunkte darbot. Unter dem Einwirken dieser Faktoren setzt sich die Einsicht, daß die Verfasser biblischer Bücher „als nur menschliche Schriftsteller" angesehen werden müssen, immer entschiedener durch. Desto dringender wird die Frage nach den Anforderungen, die an den Ausleger zu stellen sind, nach den Mitteln der sachgemäßen Auslegung und nach der Art und Weise, in der das kirchliche Bedürfnis mit einer nur durch die Sache selbst gebundenen Auslegung sich in Einklang setzen kann. Eine Theorie drängt die andere; die klassisch-philologischen Muster, der Pietismus und der Rationalismus geben die formenden Zielpunkte. Man sucht die sittlichen Eigenschaften des Schriftauslegers festzulegen und handelt über seine modestia, de usu ingenii, de studio partium. Man streitet darüber, inwieweit Profanschriftsteller zur Auslegung heranzuziehen sind. Das ungesichtete Material, das Grotius, Wetstein und die zahlreichen Observationenschreiber aus der klassischen Litteratur sammelten, giebt dazu den praktischen Anstoß. Während der eine die Analogienmassen in Wetsteins Ausgabe des NT mit der großen Leinwand verglich, die reine und unreine Tiere barg (Akt 10, 10 f.), der andere davor warnte, die Mythologie zur Deutung der hl. Schrift heranzuziehen, begrüßte man andererseits freudig die auf diesem Wege zu erreichende Erweiterung des Schriftverständnisses. Die Summe dieser Verhandlungen zieht nicht ungeschickt Wolle, Regulae XXX hermeneuticae ad circumspectam scripturae sacrae illustrationem ex autoribus profanis utiles 1722. In allen diesen Erörterungen handelt es sich um mehr einzelne Punkte. Der Betrieb der Herm. zielt hier mehr auf Stoffsammlungen und Regeln für den bestimmten Fall ab. Das Ende des 18. Jahrhunderts aber, die Zeit, in der die Methoden kritischer und geschichtlicher Forschung in voller Freiheit und Selbstständigkeit sich auszubilden begannen, bringt eine Vertiefung der Arbeit. Es regt sich in verschiedener Bedingtheit das Streben nach der Ausbildung einer selbstständigen historischen Theologie, wobei für die Auslegung der Bibel die Herm. das entscheidende Wort sprechen will. Sie ist dabei nicht unbeeinflußt von den gleichzeitigen philosophischen Bewegungen und sucht Fühlung mit der immer virtuoser sich gestaltenden Technik der klassischen Philologie. Aber das Grundproblem bleibt in Schwebe und Spannung, solange die Bibel in innerem Zusammenhange steht mit dem kirchlichen Leben. Bei der Frage nach dem Verhältnis der Schriftauslegung zur Dogmatik scheiden sich in der Theologie die Richtungen (Gennrich, Der Kampf um die Schrift 1898). Doch gilt dies nur für die evangelische Theologie. Der Katholicismus hat die Schriftauslegung nach wie vor in der kirchlichen Tradition dogmatisch verankert. Trotzdem beteiligt er sich an der Arbeit theoretisch durch Bekämpfung des protestantischen Schriftprinzips, das er, wider die eigene Lehre von der Schrift, mit den Mitteln der historischen Kritik als unzureichend nachzuweisen bemüht ist. Im übrigen sucht die katholische Herm. mit vorsichtiger Rücksicht auf die Anforderungen der Zeit die Normen für eine Verwertung der Schrift zur Verteidigung der Kirchenlehre. „Selbstverständlich ist die göttliche Autorität der hl. Schrift, ihre Inspiration und der Kanon der Kirche festzuhalten". Ihre Aufgabe: „Erklären der Bibel mit Hilfe der allgemeinen Auslegungsregeln nach dem Sinn der Kirche" (Kihn). Ihre Methode: „Wie ein Diplomat im Geiste und Interesse seines Fürsten alles deuten und auffassen muß, wie er seine Stellung nicht vergessen darf, wie er seiner Sendung eingedenk seine Instruktion gewissenhaft vor Augen haben soll, so auch der katholische Interpret in Ansehung der katholischen Kirche" (Löhnis, Grundzüge der biblischen Herm. und Kritik 1839, S. 151). Den gleichen Grundsätzen folgen die Handbücher von Patricius (De interpretatione s. s.[3] 1876), Güntner (Hermeneutica biblica generalis juxta principia catholica[a], 1863), Reithmeyr (Lehrbuch der bibl. Herm. herausgegb. von Thalhofer 1874), Corneli (S.J. Introductio in libros sacros I, 1885 Diss. III) u. a.

2. Der erste, der eine Theorie der Schriftauslegung ausbildete, war Origenes, ὁ ἡγεμών (Polychronius zu Ez 28, 2). Es gelang ihm, was in der Kirche allgemeiner Brauch war, zu formulieren und zu begründen (De princip. IV. Philokal. 1). Er fußt wie alle patristischen Exegeten auf der Überzeugung, daß die Schrift die göttliche Weisheit, die δόγματα σωτήρια enthalte, und daß der Geist Gottes ihr eigentlicher Autor sei. Aufgabe des Auslegers ist es daher, den Sinn des Geistes zu erkennen sowohl in dem Verhältnisse des A und NT — denn erst durch Jesus wird jenes verständlich (tom. XIII in Jo S. 278:

καὶ γὰρ ἀληθῶς πρὸ μὲν Ἰησοῦ ἡ γραφὴ ὕδωρ ἦν, ἀπὸ δὲ τοῦ Ἰησοῦ οἶνος ἡμῖν γεγένηται) — als auch in der Auffassung des einzelnen. Der Sinn des Geistes aber ist unter allen Umständen tief, klar, wahr und heilbringend. Nun liegt die Thatsache vor, daß vieles in der Schrift dunkel ist, ja auch anstößig, wenn man die Aussagen einfach nach dem Wortsinne nimmt; das wörtliche Verständnis von Weissagungen wie Sach 9, 10; Jes 7, 15. 11, 6. 7 führt zum Unglauben. Die Schöpfungstage als Tage, der Garten Eden, die Anthropomorphismen Gottes, der „hohe Berg" in der Versuchungsgeschichte, Forderungen Jesu wie Lc 10, 4; Mt 5, 29. 39; 1 Ko 7, 18 sind im Wortsinne genommen Unmöglichkeiten, ein *ἄλογον*, ein *ἀδύνατον*. Wie ist dieser Thatbestand zu beurteilen? *ᾠκοδόμησέ τινα οἷονεὶ σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ θεός*. Damit ist dem Exegeten der Weg gewiesen. Wo der Wortsinn der Weisheit der Offenbarung nicht würdig ist, muß der Untersinn (die *ὑπόνοια*), der in dem Wortsinn verborgen ist, klar gelegt werden. *διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν*. Wie aber ermittelt der Ausleger den Untersinn? Dem Wesen des Menschen entsprechend, *τρισσῶς ἐν βουλῇ καὶ γνώσει* (Spr 22, 20 f.); denn die Schrift ist ein lebendiger Organismus der Gotteswahrheit, dessen Widerspiel der Organismus des Menschen ist. *ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή*. Demgemäß ist der Wortsinn für den einfachen Menschen bestimmt; er ist gewissermaßen das Fleisch der Schrift. Der Seele entspricht der moralische Sinn, der den Fortgeschrittenen die Wege weist, wie dies Paulus 1 Ko 9, 9 thut. Der pneumatische Sinn gehört dem *τέλειος* nach Maßgabe von 1 Ko 2, 6. 7. Er enthüllt die eigentlichen Gottesgedanken, die *θεῖα οἰκονομία*.

Origenes folgt mit dieser Theorie den Spuren des Alexandriners Philo, den er gewissermaßen unter die Kirchenväter eingereiht hat. Auch Philo geht aus von der Beurteilung des AT als Gottesoffenbarung, die aber zum Teil unter dunklen Worten und anstößigen Überlieferungen verborgen sei. Er hat Regeln aufgestellt für die Beseitigung der *σκάνδαλα* und für die Erkenntnis der Absicht, einen tieferen Sinn unter dem Wortsinn zu verstecken, die in der Schriftauslegung des Origenes gleichfalls die leitenden sind (Siegfried, Philo von Alex. als Ausleger des AT 1875, S. 160 f.). Philos Methode wurzelt wiederum in der Praxis der Griechen, die sich an der pädagogischen Ausdeutung des Homer ausgebildet hat. Schon Plato (de rep. II, 378 c) erwähnt dieselben als bekannt und angewandt. Er will, daß man gewisse Mythen des Homer und des Hesiod nicht im Unterricht verwende, weder im Wortsinn, noch in Umdeutung (*οὔτ' ἐν ὑπονοίαις, οὔτ' ἄνευ ὑπονοιῶν*). Aber die Stoiker haben seit dem Pergamener Krates die Methode der Umdeutung in weitestem Umfange auf die Mythologie, in erster Linie auf Homer angewandt. In Bezug auf die *ἱερόσυλοι μύθοι καὶ θεομάχου γέμοντες ἀπονοίας* gilt: *πάντη ἠσέβησεν Ὅμηρος, εἰ μὴ ἠλληγόρησεν* (Heraklid. Pont. 1). Ob Philo direkt zugleich durch die Auslegungsregeln der palästinensischen Synagoge bestimmt ist, bleibt eine offene Frage (s. V, 1. Frankel, Über den Einfluß der paläst. Exegese auf die alexandrinische Herm. 1851). Schwerlich aber haben diese auf Origenes einen Einfluß gehabt.

Zwei Momente beherrschen die Theorie des Origenes. Er hat ein richtiges Urteil über die thatsächliche Beschaffenheit der Schriftaussagen; wo er sich allein von diesem leiten läßt, bewährt er sich als scharfsinniger und feinfühliger Exeget. Indem er aber den Gesamtbestand der Schrift von dem dogmatischen Postulate ihrer Göttlichkeit abschätzt und sein Urteil durch eine den enthusiastischen Theorien Platos entsprechende Inspirationslehre rechtfertigt, macht er die Schriftauslegung zum Tummelplatz geistvoller und willkürlicher Eindeutungen, die nicht aus dem eigentlichen Sinn folgen, sondern frei an denselben geknüpft sind. Die Schrift muß das sagen, was der Ausleger für den Gottes würdigen Sinn hält. Mit diesem Grundsatz ist dem Schriftverständnis die Bürgschaft des Sachgemäßen geraubt. An Stelle des Eindringens in den Wortsinn tritt, um des Origenes Wendungen anzuführen, die zugleich sein tastendes, unsicheres Verfahren kennzeichnen, die Deutung *κατὰ τὰ πνευματικά, κατὰ βαθύτερον λόγον, κατ' ἀναγωγὴν* oder *ἀλληγορίαν, κατὰ μεταφοράν*, — er versteht die Worte, die er nicht eigentlich zu würdigen weiß, *μυστικῶς, τροπικῶς, τυπικῶς, ἀναγωγικῶς, κεκρυμμένως*. Porphyrius (Euseb. H. E. IV, 19, 7), der ihn für einen entarteten Hellenen erklärt, hat daher von seinem Standpunkt nicht unrecht, wenn er ihm vorwirft, er habe die hellenische Interpretationsmethode subjektivistisch gemißbraucht.

3. Im Gegenſatz zu Origenes hat die antiocheniſche Exegetenſchule der hiſtoriſchen Aufgabe der Herm. gerecht zu werden verſucht ſowohl durch Theorie wie durch Auslegung. Ihr Verhältnis zu den Alexandrinern läßt ſich vergleichen mit dem Gegenſatz, in dem die grammatiſche Auslegung und Kritik des Alexandriners Ariſtarch zu der pergameniſchen Philologie des Krates ſteht, die zuerſt die Allegoreſe in Methode brachte. Euſthatius von Antiochia (um 325. De engastrimytho ed. Jahn. TU II 1886) richtet ſich gegen Origenes. Diodor von Tarſus (geſt. um 394) wird von Suidas als Verfaſſer einer Schrift *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας* genannt. Sozomenos H. E. VIII, 2 charakteriſiert ſein Verfahren dahin: *περὶ τὸ ῥητὸν τῶν ἱερῶν λόγων τὰς ἐξηγήσεις ποιήσασθαι, τὰς θεωρίας ἀποφεύγοντα.* Er nimmt alſo *θεωρία* ſynonym mit *ἀλληγορία*. Und allerdings iſt dies das übliche. Iſidor von Peluſ. (4, 203) und Photius (ep. 77 S. 126) unterſcheiden die Auslegung *κατὰ θεωρίαν* und *κατὰ ἱστορίαν*. Dieſe geht auf den eigentlichen, jene auf den moraliſchen oder myſtiſchen Sinn. Aber ſo hat Diodor den Gegenſatz nicht gemeint; er ſtellte vielmehr wie Chryſoſtomus *θεωρία* als accurata cognitio und investigatio dem Willkürſpiel der Entdeckung eines Unterſinns entgegen, ohne dem geſchichtlichen Verſtändnis die typiſche Beziehung auf Chriſtus und ſein Reich abzuſchneiden. In dieſer Richtung hat epochemachend Theodor von Mopſueſtia (geſt. um 428), *ὁ πάσης ἐκκλησίας διδάσκαλος* (Theodoret), die Aufgabe der Schrifterklärung beſtimmt und in zahlreichen Kommentaren gelöſt. Er ſchrieb fünf Bücher gegen die Allegoriſten und erregte durch die Offenheit, mit der er die Ergebniſſe ſeiner hiſtoriſchen Auslegung darlegte, den Zorn der ſpäteren Orthodoxie, deren allegoriſierende Vorbilder er als *μυθολόγους, μυθολογεῖν ἐθέλοντας* hinſtellt. Hiob gilt ihm als dramatiſche Dichtung, das Hohelied, in deſſen Deutung die religiöſe Sinnlichkeit der Allegoriſten ſchwelgte, als ein erotiſches Gedicht, durch das Salomo ſeine Heirat mit einem ägyptiſchen Mädchen feiere; die meſſianiſchen Weisſagungen bezieht er auf gleichzeitige Perſonen und Ereigniſſe, die Pſalmen erklärt er ohne Rückſicht auf ihre Beiſchriften zeitgeſchichtlich. Daher das Verdikt des Leontius von Byzanz: Theodorus audet contra gloriam spiritus sancti, omnes quidem scripturas altas quas sancti afflatu ejus tradiderunt humiliter et demisse interpretans (Clauſen S. 137).

4. Die dogmatiſche und praktiſche Brauchbarkeit ſicherte der Theorie des Origenes ihren Einfluß. Ihr Subjektivismus jedoch forderte eine Korrektur im Intereſſe der kirchlichen Auslegung. Dieſe war vorbereitet durch Tertullian, Irenäus, Cyprian, welche die Glaubensregel oder die Tradition der Kirche als Norm der Auslegung anſahen. So banden nicht nur die Pflicht ſachgemäßen Verſtändniſſes, ſondern die Poſtulate der kirchlichen Autorität dem Ausleger die Freiheit der Bewegung. In letzterem Punkte unterſcheidet ſich die Folgezeit von Origenes. Immer entſchiedener beherrſchen nicht nur in der Weſtkirche, ſondern auch in der Oſtkirche kirchliche Intereſſen Schriftauslegung und Benutzung. Die Tendenz auf Eindeutungen bleibt, aber ſie iſt nicht mehr beſtimmt durch die Erkenntnis der *σκάνδαλα* und *προσκόμματα* in der Schrift, ſondern durch die Tendenz auf Illuſtrationen und Beweiſe der Dogmen. So ſagt Auguſtin einerſeits: Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas. Wo aber iſt die höchſte Inſtanz? Quomodo distinguendum aut pronuntiandum, consulat regulam fidei (De doctr. chr. II 20, 10). Doch ich greife vor. Zunächſt blieb die Arbeit der Antiochener nicht ohne Frucht für die weitere Entwickelung. Sowohl die großen Exegeten der Oſtkirche, Chryſoſtomus, die Kappadozier, Athanaſius, Cyrill von Alexandrien, wie auch Ambroſius Hieronymus, Auguſtin ſind in verſchiedenem Maße auch von ihnen beſtimmt. Unter dieſen Exegeten hat Gregor von Nyſſa (geſt. um 394) in dem Hexaemeron ausführlich von den Grundſätzen der Auslegung gehandelt. Er will die Schrift nicht zur Allegorie machen (*εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν μεταποιεῖν*), ſondern den Sinn der Texteswworte unter Feſthaltung ihrer eigentümlichen Bedeutung auslegen (Hexaem. I S. 6. 42. 43). Trotzdem freut er ſich an allegoriſchen Deutungen, namentlich in ſeiner Erklärung des HL. Auch der vielgewandte Hieronymus (geſt. 420) in den Vorreden zu ſeinen Kommentaren und zahlreichen Äußerungen ſeiner Briefe verbindet die Grundſätze ſachgemäßer Auslegung unvermittelt mit einer intelligentia spiritualis robusta et dives (ad Ga 4, 8; Pr 25, 3) und zeigt in der Deutung der Geſchichte der Thamar, „wie man von der turpitudo litterae zum decor intelligentiae spiritualis aufſteigen müſſe“ (ad Am c. 2). Weit überlegen iſt ihm Auguſtin (geſt. 430) an Tiefſinn und Klarheit, der in ſeiner Schrift De doctrina christiana l. IV (vgl. auch Confess. XII, 32. 33) das Ideal eines Schrifterklärers entwirft und zugleich durch ſeine Stilcharakteriſtiken beweiſt, daß er

die Aufgaben der wiſſenſchaftlichen Exegeſe mit rhetoriſch geſchultem Feinſinn beherrſcht (II, 2a). Doch beurteilt ihn R. Simon (Hist. crit. des comm. S. 250) richtig: Il établit plusieurs beaux principes de théologie; et c'est ce qu'on y doit plutôt chercher que l'interpretation de son évangile. Il y a néanmoins des endroits, qu'il explique très-bien à la lettre; mais il faut lire beaucoup pour cela". — Im weiteren Verlauf der Arbeit bemächtigt ſich mehr und mehr die im Dienſte der kirchlichen Tradition ſtehende Phantaſie und das praktiſche Intereſſe der Herrſchaft.. Die hermeneutiſchen Schriften der introductores scripturae divinae (Caſſiodorius De institut. div. scrip. c. X) ſtellen Regeln auf zur Ermittelung des mehrfachen Schriftſinns; ſie ſollen fabricare secretorum legis (der Bibel) veluti claves et luminaria (Tychonius). Zugleich bringen ſie Erörterungen zur „bibliſchen Dogmatik" und mancherlei Realien zum Schriftverſtändnis. Solche introductorii libri ſind erhalten von dem Donatiſten Tychonius, deſſen ſieben Regeln Auguſtin benutzt und kritiſiert, von dem antiocheniſch beſtimmten Adrian (εἰσαγωγὴ τῆς θείας γραφῆς ed. Gößling 1887), von Eucherius von Lyon (geſt. um 452, Formulae spiritualis intelligentiae. Instructionum l. II ed. C. Wotke 1894), der die theologia contemplativa in die disputatio historica und die interpretatio spiritualis intelligentiae einteilt. Die letztere iſt willkürlichſte Allegoreſe, durch die alles Bildliche auf dogmatiſche, religiöſe oder ethiſche Vorſtellungen gebracht wird. Der Löwe iſt Gott, der Hirſch Chriſtus, Panther, Bär und Wolf bedeuten den Teufel oder die Ketzer, der Tiger iſt der Weiberhochmut, der Elephant der unreine Sünder u. ſ. w. In der disputatio historica aber finden ſich zu den einzelnen bibliſchen Schriften orientierende Bemerkungen. So liegt auch hier ein Kompromiß vor zwiſchen der Methode der Antiochener und des Origenes. Aber die erſtere iſt wie ein Schmuckſtück bei Seite gelegt, die letztere hat zu traditionell ſanktionierten Auswucherungen geführt, welche das Schriftverſtändnis verdecken und zerſtreuen. Sachlicher bleibt Junilius (geſt. um 552), der die exegetiſche Überlieferung der Schule von Niſibis in ſeinen Instituta regularia divinae legis (ed. Kihn 1880) nach Nordafrika brachte. Er kennzeichnet den wiſſenſchaftlichen Betrieb der Antiochener: Divina lex per magistros publicos, sicut apud nos in mundanis studiis grammatica et rhetorica, ordine ac regulariter traditur. Auch hier hat jedoch die Sachauslegung nur vorbereitende Bedeutung, ehe die eigentlichen Tiefen (expositionis profunda) erſchloſſen werden, die direkt die Anwendbarkeit der Schriftlehre auf Einſicht und Leben nicht ohne einen gewiſſen rationaliſierenden Zug (II 27. 30) herausſtellen will. Aber ſie bleibt der Ausgangspunkt, der feſte Boden, der vor willkürlichen Auslegungen bewahren ſoll. Die Aufgabe der Herm. wird richtig umſchrieben: ſie hat darauf zu achten, ut ea quae dicuntur dicenti conveniant, ut a causis pro quibus sunt dicta non discrepent, ut concordent temporibus, locis, ordini, intentioni (II, 28). Die Konſequenzen dieſer Einſicht aber werden nicht gezogen. So birgt die herm. Arbeit der Patriſtik einen nicht zum Austrag gekommenen Widerſpruch in ſich. Sie empfindet denſelben nicht, weil ſie die geſchichtlichen Grundlagen ihrer dogmatiſchen Beurteilung der Bibel ununterſucht läßt. Einerſeits fordert ſie die Auslegung, welche dem Wortſinn gerecht wird, andererſeits ſucht ſie, ſei es auf Grund der religiöſen Einſicht des Auslegers, ſei es in Rückſicht auf die kirchliche Überlieferung, hinter dem Wortſinn den Unterſinn des hl. Geiſtes, der die hl. Schriftſteller zu Werkzeugen einer Offenbarung erwählte, deren Tragweite dieſe ſelbſt nicht erkannten.

5. Die Exegeſe des Mittelalters ruht auf den gleichen Prinzipien, nur daß ſie in der Tendenz auf Ausbildung einer kirchlichen Tradition der Schriftauslegung (PRE III, 755 f.) immer entſchiedener den Schwerpunkt in die Eindeutung verlegt. Ihre Tendenzen hat ein Mann, der in den Ausgängen der patriſtiſchen Zeit lebte, klar gekennzeichnet, Vincentius von Lerinum (geſt. um 450). Als Verteidiger der kirchlichen Autorität fordert er gebundene Auslegung. Sacram scripturam alius aliter interpretatur; aliter namque illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit, aliter Arius, Eunomius, Macedonius etc., aliter postremo Nestorius (Commonitorium c. 2). Auf zwei Säulen gründet ſich der Glaube, auf die Autorität des göttlichen Geſetzes und auf die Tradition der katholiſchen Kirche. Der heilige Kanon genügte an ſich, aber die Willkür der Auslegungen fordert, daß allein die Auslegung gelte, die dem entſpricht, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est (c. 1. 3. 41). Daß dieſer Standpunkt eine dogmatiſche Erſchleichung iſt, blieb auf ſich beruhen. Er wurde von Thomas von Aquino (Summa theol. I, art. 10) nicht allein für die mittelalterliche Exegeſe, ſondern für den Katholicismus überhaupt endgiltig und maßgebend formuliert: Auctor sacrae scripturae est deus, in cujus potestate est, ut non solum voces

ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas. Daraus ergiebt ſich für die Auslegung folgende Theorie: Et ideo cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsae res significatae per voces etiam significent aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. Demgemäß wird die Schrift nach einem vierfachen Schriftſinn erklärt, dem Gedächtnisverſe nach: Littera gesta docet, quid credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speres, anagogia. Anagogia (*ἀναγωγή*) und allegoria ſind willkürlich geſchieden. Um ſo freier war man in der Deutung. Jeruſalem z. B. bezeichnet eigentlich die Stadt, allegoriſch die Kirche, tropologiſch oder moraliſch ein geordnetes Staatsweſen, anagogiſch das ewige Leben. Et hoc modo omnes versus prodigiosa metamorphosi quadrifariam interpretabantur, quantumvis interdum dictum aliquod repugnaret illi metamorphosi (Melanchthon, Rhetorica 1596, II De IV sensibus scr. litterarum). Für die Ermittelung des „menſchlichen" Sinns der Schrift galt die Regel: Quis, scopus, impellens, sedes, tempusque locusque et modus; haec septem scripturae attendito lector. Aber ihre Anwendung wird zurückgedrängt durch den Wald uneigentlicher Erklärungen, die allen Anſprüchen der Autorität und allen Liebhabereien der Phantaſie elaſtiſch ſich fügen. Auch Joh. Gerſon (geſt. 1429), der eine lebhafte Empfindung hat für die Mißſtände ſolcher falſch berühmten Kunſt, vermochte ſie nicht grundſätzlich zu überwinden. In ſeinen Propositiones de sensu litterali scr. sacr. (Op. I, 515f., Paris 1606) fordert er zwar, daß der buchſtäbliche Sinn immer der wahre ſein ſolle, aber „ſo wie es die Kirche, die vom hl. Geiſte inſpiriert und regiert werde, beſtimmt habe".

6. Die Reformation zieht einen Strich unter dieſe Leiſtungen. Sie kehrt zu den Quellen zurück. Sie entdeckt das Wort Gottes von neuem unter den Aufſchüttungen der kirchlichen Tradition. Sie bringt den Grundſatz zur Geltung: Nicht die Kirche hat zu beſtimmen, was die Schrift lehrt, ſondern die Schrift beſtimmt, was in der Kirche gelehrt werden ſoll. Der deutſche Humanismus, vor allem Erasmus iſt ihr Eidhelfer, inſofern er das klaſſiſche Altertum nach Sprache und Thatſachen neu belebt und das NT in der Urſprache zugänglich macht. Wie in dem Hochgefühl befreienden Aufatmens ſtellt Melanchthon ſich der katholiſchen Praktik entgegen: Caeterum nos meminerimus unam quandam ac certam et simplicem sententiam ubique quaerendam esse juxta praecepta grammaticae, dialecticae et rhetoricae. Und Luther bekennt: „Da ich ein Mönch noch war, war ich ein Meiſter auf geiſtliche Deutung, allegoriſierte alles. Nun habe ichs fahren laſſen, und iſt meine erſte und beſte Kunſt, tradere scripturam simplici sensu; denn litteralis sensus, der thuts, da iſt Kraft, Lehre und Kunſt darin." Somit kommt die Schrift wiederum als das was ſie iſt und was ſie ſein will zur Geltung. Mit den Mitteln, die ſie ſelbſt darbietet, wird ſie erforſcht. „So lieb uns das Evangelium iſt, ſo hart laſſet uns über den Sprachen halten". Aber alles Intereſſe an der Schriftauslegung iſt religiös orientiert. In dem Vertrauen auf die originale Kraft des reinen und unverfälſchten Gotteswortes wird den innerlich entchriſtlichten Autoritäten der Fehdehandſchuh hingeworfen. Wie das Gotteswort, indem es auf ſeinen einfachen Wortſinn erklärt wird, gleichſam in neuen Zungen redet, beweiſen Melanchthons Loci theologici und Calvins Institutio religionis christianae. Die Schrift erweiſt ſich als ein Buch der Zeugniſſe für die Realitäten der Gottesoffenbarung. Demgemäß entwirft Melanchthon das Bild eines evangeliſchen Theologen: Omnis bonus theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario esse debet primum grammaticus, deinde dialecticus, denique testis. Die Erhebung der hl. Schrift zur einzigen Autorität in Glaubensſachen führt jedoch nicht zur Bibliolatrie. Zwar wird, ebenſo wie in der alten Kirche, die Inſpiration der Schrift vorausgeſetzt, aber ihre Poſtulate orientieren nicht die Schriftauslegung. „Hier hat der heilige Geiſt St. Jakob ein wenig ſtraucheln laſſen" — „dieſer Beweis iſt zum Stich zu ſchwach, macht aber die Sache fein lichte", — das ſind gelegentliche Äußerungen desſelben Luther, der in ſeiner Vorrede zu den bibliſchen Büchern rückhaltlos ſein Urteil über den religiöſen Wert oder Unwert kanoniſcher Bücher ausſpricht. Es iſt die gleiche Kraft des Vertrauens zu der in der Schrift beſchloſſenen Wahrheit, die ſich ihrer Autorität allein beugt und doch die Freiheit des Glaubensurteils ihr gegenüber behauptet. Die zuverläſſige Interpretation eben bindet, die dem Glauben Klarheit und Gewißheit zuführt. Vgl. Luthers Tiſchreden c. 52; Melanchth. a. a. O.; Calvins Brief an Viret vom 19. Mai 1540.

In einer Zeit tiefer religiöser Erregung und in der Not und dem Drang des ersten Ausbaues der Reformationskirchen lag nicht das Bedürfnis nach Theorien vor. Die Reformatoren begnügten sich mit der Formulierung der leitenden Grundsätze, die sich in der Forderung zusammenfassen: Scriptura scripturae interpres. Aber diese Formel ist nicht unmittelbar deutlich. Es kommt darauf an, in welchem Sinne scriptura genommen wird. Gilt sie als Sammlung der klassischen Urkunden der christlichen Religion, so weist der Grundsatz auf den Weg der grammatisch-historischen Auslegung, die das Einzelne mit Rücksicht auf das Ganze, das Undeutliche mit Heranziehung des Klaren erklärt (I, 7). Wird aber das Wesen der Schrift durch dogmatische Postulate vornweg umschrieben, so öffnet die Formel eine Pforte für das Eindringen fremdartiger Cautelen oder einseitiger Festlegungen. Und dem ist das protestantische Schriftprinzip nicht entgangen, indem dem Grundsatze scriptura scripturae interpres als gleichwertig an die Seite gestellt wird: omnis intellectus ac expositio scr. sit anologia fidei (Rö 12, 6). Dies thut nach Luther u. a. am entschiedensten der neben A. Hyperius (De recte formando theol. studio l. IV 1582) größte Theoretiker der altprotestantischen Hermeneutik, M. Flacius (II, 2c) in seiner Clavis scripturae sacrae (1567 II, regula 17). Er ist dabei nicht der Meinung, auch wenn er von einem sensus mysticus oder compositus oder duplex redet, daß von dem heiligen Geiste neben dem Wortsinn noch ein zweiter davon unabhängiger Sinn beabsichtigt sei; es handele sich dabei allein um eine Anwendung des Wortsinns. Aber die anologia fidei wird doch gerade durch ihre sich zuspitzende dogmatische Formulierung mehr oder mehr wie ein fertiger Maßstab neben und über die Schrift gestellt; jenes, wenn sie als harmonia dictorum biblicorum (Hollaz) die Auslegung im einzelnen bindet, dieses, wenn sie schlechtweg als summa quaedam coelestis doctrinae bestimmt wird (J. Gerhard), besonders wenn diese summa wie selbstverständlich mit dem Inhalte der symbolischen Bücher gleichgesetzt wird (zur Sache Lutz S. 78 f.). Doch dies führt bereits in die Periode des dogmatisch festgelegten Konfessionalismus und seiner Gegnerschaften.

7. Für die Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ist die Schrift die Urkunde des von dem heiligen Geiste inspirierten Lehrgesetzes. Dasselbe wird ohne Unterscheidung sowohl im A wie im NT durch exegetische Zwangsmittel aufgewiesen. Der Grundsatz scriptura sui ipsius interpres wird zum Bürgen für die affectiones s. s., die perspicuitas, sufficientia et semet ipsam interpretandi facultas, erklärt. Als Werk des heiligen Geistes darf die Schrift keine Widersprüche enthalten; daher hat die exegetische Kunst dieselben zu beseitigen. Wie das geschah, zeigen die harmonistischen Erklärer der Synoptiker und die unübersehbar zahlreichen Bücher und Büchlein, die teils in einer Schrift wie Hiob oder Daniel oder auch in einem Kapitel der Schrift die ganze Dogmatik der Schule nachweisen wollten, teils sich mit „dubia vexata s. s." beschäftigen, indem sie einzelne Schriftworte mit dogmatischen Postulaten ausgleichen. Damit wird eine exegetische Praxis großgezogen, die in der Schrift nichts anderes mehr sieht, als die Fundgrube für dogmatische Beweisstellen. Diese dogmatische Depossedierung des evangelischen Schriftprinzips, die auch den „textus receptus" der Elzevirschen Verlagsbuchhandlung kanonisierte und in der reformierten Kirche mit den Buxtorfs sogar die Inspiration der hebräischen Vokalzeichen forderte, hat allerdings ihre Triebkraft in der Not des Kampfes um die Konsolidierung der evangelischen Glaubensgemeinschaften. Der locus de scriptura sacra soll der Wall sein, hinter dem man sicher wohnen könnte. Von ihr aus verstehen sich auch die hermeneutischen Verhandlungen, die breit und polemisch — besonders lebhaft wird die interkonfessionelle Polemik über die richtige Formulierung des Schriftprinzips geführt, — in monotoner Wiederholung über die affectiones sc. s. und über das Verhältnis von Schrift und Kirche sich auslassen. Zugleich aber werden immer von neuem hermeneutische Regeln aufgestellt nach dem Satze des Chemnitz: ecclesia tantum debet esse grammatica. Mit Bienenfleiß, wenn auch in schwer übersehbarer Aufhäufung von Einzelheiten sammelt man Stoffe für die Auslegung. Die Philologia sacra des Sal. Glassius (1629, 1727 von Buddeus, 1776 von Dathe und Bauer neu bearbeitet) ist das hermeneutische Musterbuch der lutherischen Konfession. Sie umfaßt eine grammatica, rhetorica, logica sacra, der, dem Wandel der Zeiten Rechnung tragend, Dathe eine critica sacra (Textkritik) hinzufügte. Der Titel kennzeichnet bündig die Fassung der hermeneutischen Aufgabe. Sie ist eine philologische, aber diese Philologie soll von aller profanen Forschung abgetrennt bleiben als die heilige. Unter den Arbeiten der Reformierten enthält das feinsinnige Buch von A. Rivet (Isagoge ad S. s. V et N. T. 1627) c. 14—24 entsprechende hermeneutische Erörterungen.

Die gleichzeitige katholiſche Hermeneutik bleibt gebunden durch den Grundſatz: traditio seu ecclesia est scripturae sacrae interpres — man geſtatte dieſe Formulierung, — der in der Sessio IV des Tridentiner Konzils vom 8. April 1546 in Bezug auf Inhalt, Umfang und Ausnützung der Schrift durch rückſichtsloſe Machtſprüche kirchlich autoriſiert worden war. Sie kümmert ſich weniger um die philologiſche Seite der Auslegung, als um die Heranziehung der patriſtiſchen Überlieferung zur Schrift. Ihre Gelehrſamkeit bringt der Dominikaner Sixtus Senenſis in ſeiner Bibliotheca sancta (2 Bde 1593 u. ö.) mit einer gewiſſen Weitherzigkeit gegen die „gelehrten Heterodoxen" zu breiter Entfaltung. Weit übertroffen wird jedoch dieſes Werk durch die grundlegenden Arbeiten des Oratorianers Richard Simon (geſt. 1712), der durch ſeine Geſchichte des AT, des Textes des NT und der wichtigſten Schriftausleger als der erſte eine hiſtoriſch-kritiſche Schriftwiſſenſchaft begründete, und zwar nicht ohne polemiſche Rückſicht auf das proteſtantiſche Schriftprinzip. Seine kritiſche Offenheit brachte ſeine Werke auf den Index. Ihre Bedeutung wurde von den Proteſtanten erſt anerkannt, als die hiſtoriſche Kritik ihr Heimatsrecht auch in der Theologie durchgeſetzt hatte.

Der Weg dazu ward allmählich gebahnt, und zwar zunächſt durch die Gegner des proteſtantiſchen Konfeſſionalismus. Zwar blieb die Exegeſe der Socinianer einflußlos, weil ſie von dogmatiſchem Subjektivismus geleitet war, ebenſo der kirchliche Subjektivismus der Taufgeſinnten, der das lumen internum an die Stelle des evangeliſchen Schriftprinzips ſetzte. Aber die ſtille Arbeit der Exegeten, welche in Verbindung ſtanden mit dem regen Betrieb der klaſſiſchen Philologie, wie er namentlich in Holland und Frankreich ſeit Ende des 16. Jahrhunderts erblühte, und die oft auch vom Ariminianismus beeinflußt ſind, erſchütterte zunächſt das Vertrauen zu den dogmatiſchen Feſtlegungen. Kein Wunder, daß der eifrigſte Wächter des Konfeſſionalismus, A. Calovius, um die Gefahr zu beſchwören, die ihre Zeit weit überragenden Kommentare des Hugo Grotius (V, 6) zu ſäubern für nötig hielt; ſie waren zu bedeutend und fördernd, um ſtillſchweigend bei Seite geſchoben zu werden. Er that dies in ſeiner Biblia U. T. illustrata, in quibus .... Grotianae depravationes et ψευδεξηγήσεις justo examini sistuntur et explodantur (1672). Aber der ſchärfſte Proteſt gegen den Konfeſſionalismus der Schriftauslegung kam aus philoſophiſchem Lager. Der Freund Spinozas, L. Meyer, veröffentlichte 1666 anonym (personatus, wie er ſagt, wegen der rabies theologorum) die Schrift Philosophia scripturae interpres. Exercitatio paradoxa (mit Zugaben neu herausgegeben von Semler 1776). Unter ſehr beachtenswerter Kritik des Grundſatzes scriptura sui ipsius interpres mit Rückſicht auf ſeine dogmatiſche Verwertung (c. 11 f.) fordert Meyer die Alleinherrſchaft der vorurteilsfreien Vernunft, die als Gottesgabe ſowohl in der Schrift, wie auch in der Dogmenbildung formend gewirkt habe. Vernunft nennt er den Inbegriff der Wahrheit, welche Descartes und ſeine Nachfolger feſtgeſtellt haben. Jede Auslegung der Schrift, die damit nicht übereinkomme, ſei falſch.

Blieb dieſer Vorſtoß auch zunächſt für ſich wirkungslos, ſo brachte er ein Ferment in die weiteren Verhandlungen, das immer deutlicher den Zirkelſchluß klar legte, in dem die dogmatiſche Exegeſe ſich bewegte, die fertige Ergebniſſe durch ihre Kunſt als ſchriftgemäß erweiſen will. Dazu kam die Ermüdung, welche der heftige Streit um die „reine Lehre", der alle wichtigeren theologiſchen Aufgaben zur Seite drängte, bewirkte. Man ſehnte ſich nach friſchem religiöſen Leben. Und ſo ſchlugen denn die Forderungen A. H. Franckes (Manuductio ad lectionem s. scr. 1693. Delineatio doctrinae de affectibus. Praelectiones hermeneuticae 1717) mächtig ein mit ihren Warnungen vor toter Gelehrſamkeit, ihrer Ablehnung dogmatiſcher Polemik und ihren poſitiven Forderungen. „Es iſt allerdings beklagenswert, daß nur wenige Ausleger darauf bedacht ſind, den tieferen Sinn der heiligen Worte richtig zu erforſchen, und daß ſie ſich dagegen meiſtens bloß mit der Kritik, die die äußere Schale betrifft, beſchäftigen, oder ſich in Polemik oder über allgemeine Sätze weitläufig verbreiten und ſich am liebſten mit ſolchen Stellen befaſſen, wo ſich etwas findet, das dem natürlichen Verſtande Mühe und läſtige Arbeit verurſachen kann." Darum läßt Francke die dogmatiſchen Wertungen der Schrift auf ſich beruhen und fordert eine wiſſenſchaftlich begründete erbauliche Auslegung. Der geiſtige Sinn ſoll geſucht werden, und zwar mit Rückſicht auf die Individualität der heiligen Schriftſteller. So bringt er zuerſt das pſychologiſche Element in die Herm. Auf Franckes Grundſätzen fußt das gelehrte Werk Rambachs Institutiones hermeneuticae sacrae (1723). Aber er erweitert ſie zugleich, indem er den „myſtiſchen" Sinn betont, der vorhandene Anſtöße mit eben den Mitteln zu beſeitigen hat, welche die Allegoriſten gebrauchten. Neu war ſodann ſeine Forderung einer „emphatiſchen" Worterklärung. Er gebraucht ἔμφασις

nicht im Sinne der alten Rhetorik (ὅταν μὴ αὐτό τις λέγῃ τὸ πρᾶγμα, ἀλλὰ δι' ἑτέρων ἐμφαίνῃ), ſondern erklärt ſie durch significantia, praegnantia, significantior sensus repraesentatio. Die Wörter ſind nach allen ihren Beziehungen, wie ſie Etymologie, Syntax, Geſchichte, Logik an die Hand geben, zu unterſuchen. Er iſt geneigt, für den Ausleger ein beſonderes Charisma in Rückſicht auf dieſe Aufgabe zu fordern, — wie der Erfolg zeigte, ein Charisma der Eindeutung und Sinnerpreſſung. Gegen die Einſeitigkeiten der pietiſtiſchen Hermeneutik wendet ſich im Intereſſe der grammatiſch-hiſtoriſchen Erklärung der reformierte Theologe J. A. Turretin (Tractatus bipartitus de S. scr. interpretandae methodo 1728, neu herausgegeben von Teller 1776). Nach Anleitung der arminianiſchen Exegeten analyſiert er nüchtern die Aufgabe des Hermeneuten. Sein Prinzip iſt: Theologia est doctrina quae in scriptura traditur. Ihre Sicherheit hat ſie daher in den ſachgemäßen hermeneutiſchen Regeln. Im Geiſte der Lockeſchen Philoſophie fordert er aber (S. 372): Animus vacuus, ut ita dicam, ad eam (scripturam) afferendus, debet esse instar tabulae rasae, ut verum et genuinum sensum scr. percipiat. Hier zuerſt alſo tritt das Poſtulat der „Vorausſetzungsloſigkeit" im Gegenſatz zur dogmatiſchen Exegeſe hervor. Den Ertrag der Arbeit des 18. Jahrhunderts faßt, von allen lernend, der einflußreiche S. J. Baumgarten zuſammen in der erſten deutſch geſchriebenen wiſſenſchaftlichen Hermeneutik: Ausführlicher Vortrag der bibliſchen Hermeneutik (1767 von Bertram herausgegeben). Als Theologe iſt er pietiſtiſch gerichtet. Sein Syſtem iſt kompliziert, entſprechend dem Schematismus ſeiner Führerin, der Leibnitz-Wolfſchen Philoſophie; ſeine Ausführungen dringen tief in die prinzipiellen Fragen ein; ſeine Anweiſungen ſuchen die Einſeitigkeiten der pietiſtiſchen Exegeſe zu mildern und ihre Vorzüge zu erhalten. In klaſſiſcher Prägnanz beſtimmte vor ihm J. A. Bengel, der erſte durchgreifende Textkritiker, in den Vorbemerkungen zu ſeinem Gnomon Ni Ti vom Standpunkte des gelehrten Pietismus die Aufgabe: Nihil aliud est theologia nisi grammatica in spiritus sancti verbis occupata. Er trifft dabei im Prinzip zuſammen mit dem vorher angeführten Axiom von Chemnitz, als wollte er die höhere Einheit aller ſich bekämpfenden Richtungen des Proteſtantismus hervorheben. Für ſich ſteht in dieſer Entwickelung die neue Weiſe, in welcher der reformierte Theologe J. Coccejus (geſt. 1669) und ſeine Schule in Holland unter ſtrengſtem Feſthalten der Wortinſpiration für eine typiſche Auslegung eintrat. Wie? ſagt das Witzwort: Grotium nusquam in sacris litteris invenire Christum, Coccejum ubique. Das Mittel dazu giebt ihm die methodus foederalis, die, im Prinzip mit der emphatiſchen Erklärung Rambachs verwandt, in der Anwendung mit grübelnder Willkür und dogmatiſcher Starrheit trotz der Unterſcheidung des A und NT Zuſammenhänge konſtruiert, die dem Sinn und der Abſicht der Schrift fremdartig ſind. Verba s. s. significant id omne quod possunt, ſteht über dem Index zu ſeinen Werken. Unter ſeinen Schülern ragt C. Vitringa durch Tiefſinn und Gelehrſamkeit als Erklärer des Jeſ und der Apk hervor. Ein Widerſpiel zu Coccejus bietet Töllner (Grundriß einer erwieſenen Herm. der H. S. 1765), der ein rationaliſierender Vorläufer für Germars Panharmonismus iſt.

8. Mit Herder, Kant, mit den Begründern der kritiſchen Geſchichtsbetrachtung (Niebuhr) und den Ausbildern der philologiſchen Quellenkritik (F. A. Wolf) kam eine neue Zeit empor, die neue Aufgaben ſtellte, nämlich die geſchichtliche Erkenntnis der altt. Religion und des Urchriſtentums aus den Quellen. Sie überwand durch Einſicht in das Weſen der Geſchichte den Rationalismus. Durch die Quellenkritik veränderte ſie die Geſichtspunkte, nach denen über die Beſchaffenheit des Gegenſtandes der Auslegung Rechenſchaft gegeben wurde. Die innere Unhaltbarkeit des altproteſtantiſchen Inſpirationsdogmas drängte ſich unabweisbar auf, je beſtimmter und ſachlicher der geſchichtliche Thatbeſtand der Schrift erfaßt wurde. J. S. Semler in zahlreichen Schriften (u. a. Vorbereitung zur theol. Herm. 1760 f. Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem 1767. Abhandlung von freier Unterſuchung des Kanons 1775 f. 3 Tle., die mit Exkurſen ausgeſtattete Ausgabe von J. J. Wetſteins Libelli ad crisin et interpretationem N. T. 1766) und J. A. Erneſti (Institutio interpretis N. T. 1761 u. ö.) ſind die Männer, welche die neue Wendung vollziehen, trotzdem jener durchaus in ſeinem Denken durch den Rationalismus, dieſer durch eine maßvolle Rechtgläubigkeit beſtimmt iſt. Erneſti fordert für die Löſung der herm. Aufgabe rein philologiſche Mittel. Semler orientiert ſich aus der Geſchichte der Herm. über ihre Einſeitigkeiten und kommt zu dem Ergebnis: „Die Auslegung des NT iſt vornehmlich geſchichtlich und beſchreibt die Thaten oder Beſtrebungen und Veranſtaltungen jener Zeit, darauf berechnet, die Chriſten damaliger Zeit zu ſammeln

und zu befeſtigen.“ Alles in der Schrift iſt deshalb geſchichtlich bedingt, insbeſondere durch die Religionsvorſtellungen des Judentums. Trotzdem enthält die Schrift Gottes Wort. Beſtimmt, die Menſchen zu beſſern und glückſelig zu machen, kann ſie ſich nicht ſelber widerſtreiten; „ihr göttlicher Inhalt (quasi numinis insiti argumentum) kann nimmer einen Widerſpruch enthalten.“ Hier ſteht ein dogmatiſches Poſtulat unvermittelt neben einem geſchichtlichen Axiom. Semler findet die Vermittelung zwiſchen beiden durch die Accomodationslehre. Jeſus und die Apoſtel haben ihre Unterweiſungen mit Rückſicht auf Umſtände und Faſſungskraft der Hörer eingerichtet (*κατ' ἄνθρωπον, κατ' οἰκονομίαν, κατὰ συγκατάβασιν*). Es iſt das der alte Grundſatz der Kirchenväter in neuer Wendung. Auch ſie ſuchten *κατ' οἰκονομίαν* die Anſtöße zu erklären, aber ſie fanden ihren Anlaß in der pädagogiſchen Veranſtaltung Gottes, während Semler ſie in dem ſubjektiven Dafürhalten der Stifter des Chriſtentums ſucht, die mit den Vorurteilen ihrer Zeit rechneten. Dieſer Geſichtspunkt beherrſcht ſodann die Schriftauslegung des Rationalismus und führt zu den willkürlichſten Ausdeutungen, durch welche der rationale Kern der Offenbarung von den Schalen und Hüllen, in die ihn ſeine weiſen Stifter einzukleiden für gut hielten, geſondert werden ſoll (Bretſchneider, Hiſtor.-dogmat. Auslegung des NT 1806; Keil, Lehrb. der Herm. des NT 1810). Vom ſupranaturaliſtiſchen Standpunkte ſchrieben nicht ohne Zugeſtändniſſe dagegen Storr (De sensu historico 1778. Opusc. I, S. 1—88), Stäudlin, Seiler u. a.. Erneſtis Arbeit aber wurde fortgeſetzt von Morus (Super hermeneutica N. T. acroases acad. 1797) und Chr. H. Beck (Monogrammata herm. libr. N. T. 1803).

Die Erkenntnis, daß die Interpretation der Schrift eine grammatiſche und hiſtoriſche Aufgabe ſtelle, war in dieſen Verhandlungen Gemeingut geworden. Zugleich wurde nicht vergeſſen, daß das Chriſtentum eine lebendige Religion iſt und bleibt. Darum wurde die Forderung einer rein vorausſetzungsloſen Exegeſe als unpſychologiſche Abſtraktion von ihrem Urheber ſelbſt ſtillſchweigend zurückgezogen. Rückert (Vorr. z. Röm. 1. Auflage 1831 S. IX; die Äußerung fehlt in d. 2. Aufl.) ſtellte ſie: der Exeget iſt, „inſofern er Exeget iſt, weder orthodox noch heterodox, weder Supranaturaliſt noch Rationaliſt noch Pantheiſt, er iſt weder fromm noch gottlos, weder ſittlich noch unſittlich, weder zart empfindend noch gefühllos“. Was iſt er dann? Ein von fremder Kraft bewegter Automat? Oder, wie man heute ſagen könnte, ein „moderner Stimmungsmenſch“, deſſen wachsweiche Seele ohne eigenen Willen ſich von jedem Eindruck bewältigen, formen und fortreißen läßt? D. F. Strauß zeigt ſich da ſachgemäßer. Er kann ſich nicht genug thun in der Verhöhnung der altproteſtantiſchen Inſpirationslehre (Chriſtl. Glaubenslehre 1840 I, 122 f. 135 f.) und bewährt ſich dabei als den vorausſetzungsvollen Verkünder einer Zukunftsreligion nach ſeinem Bilde. — Und ſo iſt denn in der That die weitere Bearbeitung der herm. Probleme geleitet und beeinflußt durch das Beſtreben, die hiſtoriſch-kritiſche Aufgabe zu löſen unter Anerkennung des Offenbarungscharakters der Schrift. Man ſucht nach einem Prinzip, das „der menſchlichen und der göttlichen Seite“ der Schrift gerecht wird.

Soweit dieſe Verſuche durch philoſophiſche Vorausſetzungen beſtimmt ſind, haben ſie keinen durchgreifenden Einfluß gewonnen. Kant machte den Vorſchlag, den reinen Religionsglauben aus der Schrift durch moraliſche Auslegung zu ermitteln; die Schrift ſei ſo zu deuten, wie dies der Sittlichkeit und Frömmigkeit entſpreche und förderlich ſei (Relig. innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft[2] S. 145 f.). Das iſt kein wiſſenſchaftlicher, ſondern ein praktiſcher Grundſatz. Fichtes mit prinzipiellen Äußerungen verbundener Verſuch einer Auslegung des Jo (Anweiſung zum ſeligen Leben 1806 VI. Vorleſung) iſt eine geiſtvolle Umdeutung des Evangeliums in die religiöſen Ideale des Verfaſſers. Hegels und Schellings Philoſophie haben herm. Prinzipienlehren nicht hervorgerufen, ſo einflußreich auch namentlich jene auf die Wertung des Urchriſtentums geworden iſt. H. Olshauſen mit ſeinem Erneuerungsverſuch der allegoriſchen Methode (Ein Wort über tieferen Schriftſinn 1824), die an Schellings und Kreuzers Grundſätze (Symbolik und Mythologie I, 1. Buch[2] 1819) erinnert, findet keine Nachfolger. Eingreifender ſind die Arbeiten Lückes, Germars, Becks, Lutz, Hofmanns, Clauſens, die von religiöſen, theologiſchen, kirchlichen Geſichspunkten ausgehen, während Immer (Herm. des NT 1873) die Summe der hiſtoriſchen Kritik in ſorgfältiger Arbeit zieht.

F. Lücke (Grundriß der ntl. Herm. und ihrer Geſch. 1817 ThStK 1830 S. 419 f. 1831 S. 887 f. 1833 S. 479 f.) fußt in den Gedanken der von ihm (1838) herausgegebenen Hermeneutik Schleiermachers, indem er dem allgemeinen Charakter derſelben eine kräftigere theologiſche Orientierung giebt. Ihn leitet das Ideal einer bibliſchen Philologie. „Die allgemeinen hermeneutiſchen Prinzipien ſind ſo zu konſtruieren, daß das

eigentümliche theologiſche Moment auf wirkliche organiſche Weiſe damit vereinigt werden könne, und ebenfalls das theologiſche Moment ſo zu bilden und feſtzuſetzen, daß die allgemeinen Auslegungsprinzipien ihre volle Giltigkeit behalten." Allein iſt das nicht eine doppelte Aufgabe, die zu einem „Stimmen", nicht zu einer Sicherung ſachlicher Auslegung führt? F. H. Germar (Die panharmoniſche Interpretation der h. S. 1821. Die Mängel der bloßen Text-Interpretation 1834. Kritik der modernen Exegeſe 1834 u. a.) ſucht auf ähnlichem Wege eine religiöſe Bürgſchaft für die Ergebniſſe der Auslegung. Die allgemeinen Prinzipien der Exegetik ſichern nicht die Fruchtbarkeit der Ergebniſſe für die Ausbildung des kirchlichen Lehrbegriffs. Die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung ſoll daher ergänzt werden durch die panharmoniſche, d. h. durch die methodiſch zuverläſſige Ermittelung der Hauptſätze in der Schrift, „deren Harmonie unter einander und mit allem was dem Menſchen ſich als wahr und gewiß ankündigt am deutlichſten in die Augen fällt." Sind auch dieſe auf wiſſenſchaftlichem Wege gewonnenen Wahrheiten für ſich betrachtet hypothetiſch, ſo gewinnen ſie formende Kraft, ſowie ſie in das kirchliche Leben herübergenommen werden. Aber es iſt mit dieſem Panharmonismus doch kein eigentümlich herm. Prinzip gewonnen, ſondern ein Richtpunkt angegeben, der, wie einmal die Schrift beſchaffen iſt, zu keinem ſicheren Ziele weiſt. Denn welches ſind die panharmoniſchen Hauptſätze? Wo hat der Hermeneut einzuſetzen, um dieſelben zu ermitteln? J. T. Beck (Zur theologiſchen Auslegung der Schrift als Anhang der Einleitung in das Syſtem der chriſtlichen Lehre 1838; Chriſtliche Lehrwiſſenſchaft 1840 I) und J. L. S. Lutz (Bibliſche Herm. 1849) verſuchen der Aufgabe eine beſtimmtere Faſſung zu geben. Becks Stichwort iſt „pneumatiſche Auslegung". Die Bibel iſt ein Organismus. „Der eigene Geiſt der Schrift iſt auch ihr Ausleger, muß demnach die Erklärer vergeiſtigen in ſein heiliges Leben, ehe ſie geiſtig im heiligen Sinn die Schrift können auslegen." Der ſubjektiviſtiſche Biblicismus Becks kennzeichnet am deutlichſten die Elaſticität dieſes Grundſatzes. Umſichtiger verfährt Lutz, indem er die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung prinzipiell mit der religiöſen, kirchlichen und dogmatiſchen (secundum analogiam fidei) verbindet. Dies Verfahren bezeichnet er als „bibliſche Interpretation". Der ſicher aufgefundene und dargelegte hiſtoriſche Sinn iſt der allein wahre. Verſtanden wird er nur von demjenigen, der ihn als gläubiger Chriſt im Intereſſe an der Idee der chriſtlichen Kirche auffaßt. Vollſtändig erklärt aber iſt der Sinn einer Stelle erſt dann, wenn das Weſen und der Grund ſowohl ſeiner Übereinſtimmung mit allen anderen bereits erklärten Stellen, als auch ſeine Verſchiedenheit von dieſer ſo begriffen iſt, daß dadurch die Einheit des ſich in der Schrift offenbarenden Geiſtes nicht aufgehoben iſt. Lutz kommt dem Prinzip der Reformation: scriptura sui ipsius interpres am nächſten, aber auch darin, daß ſeine letzte Forderung ebenſo wie die dogmatiſche Beſtimmung von den affectiones scripturae sacrae ein Poſtulat an die Auslegung richtet, das aus ihrer Ausübung ſelbſt nicht gewonnen werden kann. Auf anderem Wege kommt Hofmann (Die Aufgabe der bibl. Herm. Vermiſchte Aufſätze S. 114—122. Bibl. Herm. herausgeg. v. Volck 1880) zu dem gleichen Ergebnis. Er geht aus von dem „unterſchiedlichen Charakter" der Schrift; ſie iſt nämlich Heilsgeſchichte, d. h. „eine von der natürlichen Entwickelung unabhängige und andersartige Geſchichte, die ſich zwiſchen Gott und der Menſchheit begeben hat." Als Zeugnis von dem Heil iſt der Schriftinhalt daher von der natürlichen Entwickelung unabhängig. Die Schrift iſt „ein Werk des heiligen Geiſtes im Sinne ſeines Wirkens in der Kirche Chriſti". Der Theologe hat deshalb als Angehöriger der Kirche an die Schrift zu kommen, um ſie auszulegen in dem Vertrauen, „an dem Schriftganzen ein Zeugnis des ihm ſelbſt eignenden Heils zu beſitzen". Von dieſen Vorausſetzungen aus ſollte man meinen, daß nur eine kirchlich kontrolierte Schriftauslegung zu dulden iſt. Aber Hofmann betont zugleich nachdrücklich den hiſtoriſchen Charakter der in der Schrift enthaltenen Heilsthatſachen, den Abſtand an Sicherheit und Deutlichkeit, in dem ſie unter einander ſtehen. Der Ausleger habe deshalb das verſchiedene Verhältnis der Sicherheit, in dem die einzelnen Teile des Schriftganzen zu ſeiner Heilsgewißheit ſtehen, zu ermitteln. Auf Grund dieſer doppelſeitigen Anſätze ſcheidet Hofmann die allgemeine Herm. aus der bibliſchen aus und entwirft ein Bild von dem inneren Zuſammenhange der Heilsthatſachen als Ergebnis der Schriftauslegung. „Um die Theologie durch die Geſchichte zu orientieren, wird dieſe zuerſt zur Theologie gemacht" (Reuß), aber ſo, daß das objektive Schriftprinzip der altproteſtantiſchen Dogmatik erſetzt wird durch das Syſtem eines „Schriftbeweiſes", den das Schriftverſtändnis und die Glaubensgewißheit des Auslegers ermitteln ſoll.

Hofmann hat das Verdienſt, mit Schärfe und Sicherheit die Anforderungen einer kirchlichen Schriftauslegung unter Anerkennung des geſchichtlichen Charakters der Schrift

ſelbſt durchgeführt zu haben. Seine Poſtulate ſind beſtimmt und greifbar, während die Verſuche, zugleich mit der grammatiſch-hiſtoriſchen Interpretation die „theologiſche“ oder die „religiöſe“ unter mehr oder minder deutlicher Feſthaltung der Inſpirationslehre zu verbinden (Klauſen, Landerer, W. Schmidt) die herm. Prinzipien auf ſchwankenden Boden ſtellen. Denn wie ſteht die Sache? Soll der Grundſatz gelten: sensus non est inferendus sed efferendus, — nihil sumendum ex praejudicata opinione, ſo iſt mit der „theologiſchen“ oder „religiöſen“ Auslegung entweder etwas Selbſtverſtändliches gefordert oder eine Eintragung fremdartiger Geſichtspunkte offen gehalten. Etwas Selbſtverſtändliches; denn die Sachkenntnis des Theologen und die Kongenialität des Frommen iſt allerdings die notwendige Vorausſetzung für eine ſachgemäße Schriftauslegung (I, 4). In dieſem Sinne gilt Bengels Wort: Te totum applica ad textum, rem totam ad te. Soll durch „theologiſche“ oder „religiöſe“ Prinzipien die Arbeit des Hermeneuten irgend wie vorweg ſachlich gebunden ſein, ſo fällt die Bürgſchaft für objektive und wiſſenſchaftliche Arbeit dahin. In dieſer Beziehung gilt Luthers Wort: „Dazu mag ich nicht leiden Regel oder Maße, die Schrift auszulegen; dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehret, nicht ſoll noch muß gefangen ſein“ (WW EA IV. 1 S. 49). Wird aber Ernſt damit gemacht, daß die Herm. eine Kunſtlehre der hiſtoriſchen Theologie iſt, ſo ſcheidet ſich rein und beſtimmt das objektive Intereſſe des Hermeneuten und die Rückſicht auf die kirchlichen Bedürfniſſe. Dieſe fordern die Anwendung des Offenbarungsgehalts für die Fortbildung der Dogmatik, für Unterricht und Predigt. Die Aufgaben der Auslegung und der Anwendung dürfen nicht mit einander verwechſelt werden. Es verhält ſich damit ähnlich wie in der klaſſiſchen Philologie. Als Schulwiſſenſchaft iſt dieſelbe „an eine normative Betrachtung gebunden“ (Immiſch in NJB f. das klaſſ. Altert. 1898 S. 241 f.); als Gegenſtand der Forſchung wird die Litteratur des Altertums unter rein explikativem und kritiſchem Geſichtspunkte behandelt. Die Bürgſchaft aber für eine ſachliche, nicht durch negative und poſitive dogmatiſche Eintragungen abgelenkte Interpretation liegt in der gemeinſamen Arbeit, die giebt und empfängt (Jo 4, 38), die kontroliert und kritiſiert, um das Leben, das in der heiligen Schrift beſchloſſen iſt, immer heller und ſicherer zu ergreifen und darzuſtellen.

IV. Die Formen der Schriftinterpretation. Die Ergebniſſe des hermeneutiſchen Prozeſſes können in verſchiedenartiger Weiſe für das Verſtändnis nutzbar gemacht werden, und zwar entweder ſo, daß der Hermeneut darlegt, wie der Text zu verſtehen iſt — dann iſt er Gloſſator, Scholiaſt, Kommentator; — oder ſo, daß er ſich mit dem Texte gewiſſermaſſen identifiziert und ſich auf den Platz des Autors ſtellt — dann iſt er Ueberſetzer oder Paraphraſt. Dieſe Formen der Sinnvermittelung haben ſich im Laufe der Arbeit von Jahrtauſenden entwickelt und werden überall, je nach Vermögen und Bedürfnis, angewandt, wo eine Überlieferung den Interpreten ſucht.

1. Gloſſe, Scholion, Kommentar. Die einfachſte Form der Verdeutlichung iſt die Gloſſe, welche einen dunklen oder ungewöhnlichen Ausdruck durch einen verſtändlichen und geläufigen erſetzt, oder für einen fremdſprachigen die entſprechende Überſetzung beifügt. Sie entſtammt dem Unterrichtsbetrieb. Homer, Plato, Hippokrates, das Corpus juris wurden ebenſo gloſſiert wie die Bibel. Der Wert der Gloſſen iſt verſchieden; namentlich wo ſie nicht bloß einfach ein Synonymon oder eine Überſetzung geben, ſondern etymologiſcher Art ſind und Namen deuten, ſind ſie oft ganz willkürlich. So wird z. B. *μακάριος* in *μάλιστα χαίρων* aufgelöſt, *Πέτρος* durch *ἐπιλύων*, *ἐπιγινώσκων*, *Ἰωήλ* mit *ἀγαπητὸς κυρίου*, *ἀρχή* gloſſiert. Der Gloſſator iſt alſo zunächſt ein einfacher Dolmetſcher, kein Erklärer. Die Gloſſenſammlungen wurden bei den Byzantinern die Grundlagen für die Lexika. Das Lexikon des Heſychius, das in alphabetiſcher Ordnung verſchiedenartigſtes Material zuſammengehäuft hat, enthält zahlreiche Bibelgloſſen, ebenſo das des Suidas und Phavorinus (ausgezogen von J. Ch. G. Erneſti, Glossae sacrae etc. 1785. 86). Gloſſenſammlungen und Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen ins Lateiniſche und aus dem Lateiniſchen ins Griechiſche hat zuerſt Labbaeus (Paris 1679) herausgegeben. Die Gloſſographie erlangte eine beſondere Bedeutung in der Weſtkirche des Mittelalters. Hier aber ſind die Gloſſen Exzerpte, die möglichſt kürzeſten Faſſungen der autoritativen Schrifterklärung, die Handkommentare der Scholaſtik. Man läßt ſie entweder dem Texte folgen (postillae sc. scripturae), oder ſchreibt ſie je nachdem neben (glossae extrinsecae oder marginales) oder unter (glossae intrinsecae oder interlineares) das zu erklärende Wort. Die glossa ordinaria des Walafried Strabo (geſt. 849) erhielt faſt kanoniſches Anſehen. P. Lombardus citiert ſie mit „auctoritas dicit“. Neben ihr iſt die Sammlung des Anſhelm von Laon (geſt. 1117) die einflußreichſte. Hier beſchränkt

ſich die Gloſſe nicht mehr auf die Deutung eines Worts, ſondern erweitert ſich zum Scholion. Scholien (Suidas: *σχόλια· σεμνολογήματα ἢ ὑπομνήματα καὶ ἑρμηνεῖαι*) ſind urſprünglich Randbemerkungen verſchiedenen Urſprungs. Der Leſer macht ſie für ſich, um ſeinen Empfindungen Luft zu ſchaffen durch Ausdruck des Abſcheus oder der Bewunderung (vgl. z. B. die Lucianſcholien des Arethas von Caeſarea) oder um ihm wichtig gewordene Stellen zu erläutern. Doch dies ſind Ausnahmen. Die meiſten entſtammen dem Schulbetrieb. Die Bibelſcholien, die am Rande von griechiſchen Minuskeln erhalten ſind, ſind meiſtens Exzerpte, bisweilen auch originale Bemerkungen (Beiſpiele in Matthäis großer Ausgabe des NT, in der Scholien aus Moskauer Handſchriften abgedruckt ſind). Eine methodiſche Unterſuchung der Bibelſcholien iſt noch nicht in Angriff genommen.

Während Gloſſen und Scholien ein Hilfsmittel für das Verſtändnis des Einzelnen ſind, ſtellt ſich der Kommentar die Aufgabe, das Ganze zu erklären, alſo das Einzelne als Teil einer litterariſchen Einheit und das Ganze als in ſich zuſammenhängendes litterariſches Produkt verſtändlich zn machen. Der Gloſſator und der Scholiaſt arbeiten zunächſt mehr als Gelegenheitsarbeiter, der Kommentator als Gelehrter und Künſtler. In dem jetzt üblichen techniſchen Sinne gebraucht zuerſt A. Gellius, commentarium (Noct. Att. II, 6: Grammatici qui commentaria in Vergilium composuerunt, I, 12). Dem entſpricht bei den Kirchenvätern *τόμοι* (Suidas: *τόμος· ὁ χάρτης*) und *ὁμιλίαι*, jene der mehr wiſſenſchaftliche Kommentar, dieſe im Sinne von erziehlichen und erbaulichen Unterhaltungen (vgl. Photius, Bibl. Cod. 174 über Chryſoſt. Hom. zur Geneſis). — Der Ausdruck componere (*συντάσσεσθαι, σύνταξις*), den Gellius zweimal gebraucht, bezeichnet die Arbeitsweiſe des Kommentators zutreffend. Sie hat eine verwickelte Aufgabe zu löſen und verſchiedenartige Momente zu berückſichtigen. Ihr Ziel iſt, den vollen und reinen Eindruck des Interpretationsgegenſtandes ſo wiederzugeben, daß der Leſer des Kommentars ihn gewiſſermaßen mit den Augen der urſprünglichen Leſer auffaßt. Zu dieſem Zweck hat der Kommentar den Abſtand zwiſchen dem Überlieferten und den Anforderungen des Verſtändniſſes in ſprachlicher, ſachlicher und ſtiliſtiſcher (äſthetiſcher, rhetoriſcher, logiſcher, religiöſer) Hinſicht zu markieren und zu überbrücken, die Individualität des Autors, die Umſtände und Stimmungen der Leſer zu ermitteln. Das Ideal des Kommentars wäre verwirklicht, wenn er die zu erklärende Schrift ſo zur inneren Anſchauung bringen könnte, wie die Büſte des Sokrates oder des Auguſtus dem orientierten Beſchauer mit dem Manne ſelbſt auch ſeine Zeit durch das Medium des Künſtlers vergegenwärtigt. Aber dieſes Ideal iſt für keine der Bibelſchriften erreichbar. Das liegt teils in der Beſchaffenheit ihrer Überlieferung und den Bedingungen ihres Urſprunges, teils an der Interpretationsarbeit, die unter verſchiedenen Geſichtspunkten ſeit faſt zwei Jahrtauſenden auf ſie gewandt iſt. Ein Bibelkommentar hat nicht bloß die Schrift, ſondern auch die Geſchichte der Schriftauslegung zu berückſichtigen, wenn er ein objektives Bild von dem Stande des Schriftverſtändniſſes in der Gegenwart geben will.

Wegen der Kompliziertheit der Aufgabe iſt ihre Löſung nur durch Arbeitsteilung zu gewinnen, wie dies dann auch die exegetiſche Litteratur beſtätigt. Je nachdem fällt der Schwerpunkt der Arbeit in das Sprachliche, das Geſchichtliche, das Stiliſtiſche. Der Wald von Erklärungen ſchwieriger und dunkler Stellen aber fordert Takt und Kritik in der Auswahl des ſachlich Wertvollen. Die Nötigung, das Einzelne ſcharf ins Auge zu faſſen, ſchließt die Gefahr in ſich, den Blick für das Ganze zu trüben, ſich in allzuſcharfſinnige Kombinationen oder in Aufhäufung toter Gelehrſamkeit zu verlieren. Der Trieb, das Ganze lebensvoll zu ergreifen, ſchließt die Gefahr in ſich, den Schwierigkeiten im einzelnen aus dem Wege zu gehen, durch eine „Geſamtanſchauung" ſie zu verhüllen, zu überreden oder zu behaupten, ſtatt nüchtern dem Sinn nachzuſpüren und die Möglichkeiten des Verſtändniſſes unvoreingenommen abzuwägen. Der Exeget ſoll aber kein Wortpreſſer und Sinnerpreſſer, auch kein Künſtler ſein, der durch gewagte Kombinationen blendet oder über Schwierigkeiten hinwegtäuſcht. Auch ihm gilt das Herrenwort: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.*

Die doppelte Aufgabe, den Organismus des Ganzen klarzulegen und den Schwierigkeiten im einzelnen gerecht zu werden, tritt in zwei relativ geſonderten Methoden hervor, der „gloſſatoriſchen" und der „reproduktiven". Für jene giebt Bengels Gnomon, für dieſe Ewalds und Hofmanns Kommentare ein Beiſpiel. Bei jener kommt die ſachgemäße Analyſe des Inhalts, von der das Verſtändnis weſentlich abhängt, zu kurz; dieſe entgleiſt leicht über dem Beſtreben, eine möglichſt geglättete Gedankenbewegung zu ermitteln. Sie wird ferner ungleichmäßig und unüberſichtlich, wenn ſie ſich mit einer Einzelerklärung verbindet, die an den offenen Thüren vorbeigeht und daneben ein Loch durch die Mauer

ſchlägt. Dies machte Tholuck dem ſcharfſinnigen erlanger Exegeten nicht ohne Grund zum Vorwurf. Aber beide Wege führen den Leſer unmittelbar in die zu erklärende Schrift. Zerſtreut wird er und verwirrt, wenn der Kommentator ſeine Aufgabe wie ein Kaufmann auffaßt, der ein Kontobuch der verſchiedenen Meinungen anlegt, namentlich wenn er in der Buchung die Geſchichte der Exegeſe ignoriert und vom Standpunkt ſeiner Schule aus den gleichgeſinnten Mitarbeitern allein Folie giebt. Nicht weniger verwirrend wirkt es, wenn Konjekturen und Hypotheſen die ſachgemäße Auslegung überwuchern. Da erklärt die Herm. ſich bankerott zu Gunſten der Kritik.

Es wäre eine dankenswerte Aufgabe, nicht nur eine Geſchichte der hermeneutiſchen Prinzipien, ſondern auch eine Geſchichte der Methoden der Kommentare zu entwerfen. Die Bedürfniſſe und die Einſeitigkeiten jeder Periode der theologiſchen Wiſſenſchaft ſpiegeln ſich in dieſen wieder. Ein kulturgeſchichtlich und pſychologiſch gleich lehrreiches Kapitel würde hierbei die Überſchau der für Kritik oder auch Diskreditierung abweichender Meinungen und die Einſchätzung der eigenen Anſichten gewählten Beiwörter und Formen ergeben. Hier einige orientierende Notizen (s. III und V). Für die patriſtiſche Zeit hat das Vorbild eines Kommentars Origenes gegeben. Er will erbauen und überzeugen, und zugleich Rechenſchaft geben von dem Wortſinn und Zuſammenhang der Schrift. So bethätigt er ſich als ſorgfältiger Erklärer des Einzelnen, ergeht ſich aber auch frei in allegoriſchen Deutungen und Anwendungen. Die Antiochener ſind knapp und bevorzugen die Scholienform. Chryſoſtomus trennt in ſeinen ὁμιλίαι die Auslegung ſchärfer von der Anwendung. In der Zeit der gefeſtigten Kirchenlehre wird die exegetiſche Arbeit zur Stoffaufhäufung (Katenen), zum Exzerpieren (Scholien und Gloſſen) und zum formaliſtiſchen Schematiſieren der traditionellen Erklärungen Der Humanismus erweckt das grammatiſche Gewiſſen (Laurentius Valla), aber er iſt in Kommentaren wenig produktiv. Die Reformation entbindet in originaler Kraft durch ihre Exegeſe den religiöſen Gehalt. Die Zeit des Konfeſſionalismus bringt wiederum umfaſſende Sammelwerke hervor, in denen die dogmatiſche Kontroverſe Stoffwahl, Geſamtauffaſſung und Stellungnahme zum einzelnen beſtimmt. In den mehr philologiſch gerichteten Kommentaren herrſcht das gelehrte Scholion. Die Exegeſe des Pietismus ergeht ſich frei in asketiſch-erbaulichen Tendenzen. In allen dieſen Kommentaren tritt die Analyſe zurück, wie überhaupt nur ſelten ein energiſcher Verſuch, der Gedankenbewegung der Schrift reproduzierend nachzugehen, gemacht wird. Calvin hat in dieſer Hinſicht keine ebenbürtigen Nachfolger. Auch die erſten von der Dogmatik unabhängigen Verſuche dieſer Art bleiben äußerlich ſchematiſch, beſonders wo ſie durch die Disponierkunſt der Leibnitz-Wolffſchen Philoſophie beſtimmt ſind. Baumgartens Kommentare z. B. leiſten in ſchematiſchen Einteilungen das Äußerſte. Die Form der Kommentare des 19. Jahrhunderts iſt durch das Beſtreben bedingt, ſowohl den Anforderungen der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung wie den religiöſen Intereſſen gerecht zu werden. Sie verbinden Analyſe, Reproduktion und gloſſematiſche Einzelerklärung und berückſichtigen die Geſchichte der Exegeſe. Die in dem letzten Decennium ſich häufende und ſtauende Litteratur exegetiſcher Handbücher, die von der exegetiſchen Diskuſſion abſieht und auf möglichſt knappe und bequeme Buchung des nötigſten Erklärungsſtoffes ausgeht, oft auch zugleich beſtimmten theologiſchen Richtungen dient, iſt der exegetiſchen Vertiefung des Schriftverſtändniſſes ſchwerlich förderlich. Dieſes wird allein durch Erweiterung der geſchichtlichen Erkenntnis, durch Sicherung der ſprachlichen Erklärung, durch ſachliche Diskuſſion der wertvollen Anſichten über ſtreitige Stellen, durch taktvolle und umſichtige Ausbildung der exegetiſchen Methoden in nimmer raſtender Arbeit gefördert. Einen Pythagoras, der mit ſeinem αὐτὸς ἔφα die Sache zur Entſcheidung bringt, giebt es auf dieſem Gebiete nicht. Andererſeits iſt noch nicht jeder, dem bei der Schriftlektüre „ein Gedanke von ungefähr“ kommt, zum Exegeten berufen.

2. Überſetzung und Paraphraſe. Die Überſetzung einer fremdſprachigen Schrift iſt Frucht und Prüfſtein des vollendeten Verſtändniſſes. Sie giebt einen Erſatz für das Original, ſoweit dies möglich iſt. Denn vieles, was in einer fremden Sprache geſagt iſt, bleibt unüberſetzbar, der individuelle Reiz des Ausdruckes, die feinere Abtönung des Satzbaues, kurz alles, was nur in der „Mutterſprache“ empfunden wird und Stimmung macht. Deshalb darf die künſtleriſche Überſetzung, die zugleich den Geiſt des Originals wiedergeben will, frei ſchalten mit dem Ausdruck, der gewiſſermaßen aus dem Empfindungsleben der Sprache des Überſetzers neugeboren werden will; gebunden dagegen iſt ſie in der Wiedergabe des Gedankens. Das Gewand der Sprache iſt ein neues, aber das neue Gewand iſt das Mittel, durch das der Fremdling nach ſeinem wahren Werte Eingang findet bei denen, die ihn ſonſt nicht kennen lernten. In dieſem Sinne bleibt Luthers

Bibelüberſetzung eine unerreichte Leiſtung. Luther überſetzt nicht nur, er verdeutſcht das Evangelium, indem er vom Volke lernt, wie es ſpricht, und als Chriſt erlebt, was das Gotteswort verkündet. In dem „Sendbrief vom Dolmetſchen“ (WW EA IV, 13 S. 102f.) giebt er Rechenſchaft über ſeine Methode. Er will treu und frei verfahren. Wie er die hölzerne Überſetzung der Vulgata: Ave gratia plena (Lc 1, 28) zurückweiſt und dafür ſetzt: „Gegrüßet ſeieſt du, holdſelige“, oder beſſer noch „liebe Maria“, ſo bewährt er durchweg die plaſtiſche Kraft ſeines Sprachgefühls. Sein Werk iſt eine Leiſtung, die aus der Kongenialität des religiöſen Sinnes entſprungen iſt.

Der Charakter der Überſetzung wird durch ihren Zweck beſtimmt. Überſetzungen zu gelehrten Zwecken ſind Studienerleichterungen, die in ſachgemäßer Wörtlichkeit den Sinn des Originals wiedergeben. Sie ſchaffen Kurioſitäten bei geſchmackloſer Wortanpaſſung, wie ſie Holſten ſich geſtattet mit ſeinem „zweitanderen Evangelium“ (ἕτερον εὐαγγέλιον) und ſeinen „Überſehrapoſteln“ (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι). Wie ſich Geſchmack und Treue vereinen, zeigt Weizſäckers Überſetzung des NTs. Überſetzungen zu äſthetiſchen Zwecken nähern ſich am meiſten einer erneuten Produktion. Ein beſonderer Faktor beſtimmt die Überſetzungen zu religiöſen Zwecken, welche die „heilige“ Schrift als Erbauungs- und Autoritätsbuch in eine andere Sprache faſſen. Die Heiligkeit des Originals bedingt je nach ihrer Wertung die Methode des Überſetzers. Die ſklaviſche Wörtlichkeit einiger Stücke der LXX, wo ſogar das hebräiſche signum accusativi unpaſſend wiedergegeben wird, damit kein Buchſtabe verloren gehe, die volkstümliche Wörtlichkeit der Vulgata, die der klaſſiſchen Latinität vorſichtig angenäherte Freiheit des Erasmus, die ſchlichte ſachgemäße Haltung Bezas, die luxuriierend ſich ergehende äſthetiſierende Umformung Caſtalios geben ein Beiſpiel für das verſchiedene, durch die ſich verändernden religiöſen und wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe bedingte Verfahren, das der Überſetzer einſchlagen kann (zur Sache vgl. Schleiermacher, Über die verſchiedenen Methoden des Überſetzens 1813, WW III, 2 S. 207—245; v. Wilamowitz-Möllendorff, Euripid. Hippolyt. 1891 Vorwort: Was iſt überſetzen?).

Der Wunſch, die Vorzüge der Überſetzung und des Kommentars zu vereinen und ſo den leichteſten Zugang zum Verſtändnis zu vermitteln, hat die Paraphraſe hervorgerufen. Sie giebt den Sinn ſo wieder, daß ſie alles, was dem erſten Leſer nicht ausdrücklich geſagt zu werden brauchte, einfügt. Dies thut im weſentlichen auch die patriſtiſche Exegeſe, nur in anderer Form; ſie giebt überwiegend Umſchreibungen und Definitionen. Darum iſt auch Erasmus, der Künſtler der Paraphraſe, bei Origenes, Chryſoſtomus und Hieronymus dankbar in die Schule gegangen. Er beſchreibt die Aufgabe mehr rhetoriſch als ſcharf: hiantia committere, abrupta mollire, confusa digerere, involuta evolvere, nodosa explicare, obscuris lucem addere, hebraismum romana civitate donare — sic aliter dicere, ut non dicas alia. Er will geben liberius quoddam, perpetui commentarii genus non commutatis personis. Hält ſich der Paraphraſt ſtreng an den Sinn, ſo kann er das Verſtändnis erleichtern, indem er das Prägnante entwickelt und das Dunkle klarlegt. Aber Erasmus iſt der Gefahr nicht entgangen, ein Zwitterding zwiſchen Kommentar und Überſetzung zu geben, das den originalen Charakter der Schrift oft rhetoriſch retouchiert und zur Erklärung doch nicht ausreicht. Noch weniger haben die engliſchen Paraphraſten des 18. Jahrhunderts (J. Clarke, J. Locke u. a.) es vermieden, in dem Beſtreben, den Schriftinhalt faßlich, lebendig, erbaulich, ohne Polemik und Kleinkram wiederzugeben, ſeine Eigenart und Kraft zu verwiſchen. Zurückhaltender iſt Semler bei ſeinen Paraphraſen. Er hat ſich mit einer durch Einſchaltungen erweiterten Überſetzung begnügt, welcher ſelbſtſtändige Anmerkungen beigegeben ſind. Dieſe Form wird dem Charakter des Originals gerechter, wenn ſie auch der reizvollen Eleganz der Erasmiſchen Umſchreibungen entbehrt. Jedenfalls iſt die Paraphraſe nicht überall anwendbar. Bei der Erklärung hiſtoriſcher Schriften artet ſie nur zu leicht in Wortſchwall aus, bei manchen Stellen der Briefe erleichtert ſie das Verſtändnis. So behält ſie ihre Bedeutung beſonders wo es gilt, den Ertrag der exegetiſchen Verhandlungen über ſchwierige Stellen möglichſt knapp und einleuchtend zuſammenzufaſſen.

V. Zur Geſchichte der Schriftauslegung. 1. Das AT war zuerſt Gegenſtand der Auslegung. Nach Sammlung des altt. Kanons hatte die Synagoge im Frohndienſt des Buchſtabens und der Satzung zwei Wege der Schriftdeutung ausgebildet, den der Geſetzesauslegung (Halacha) und den der kombinierenden und divinatoriſchen Auslegung (Haggada), der den tieferen Sinn und die praktiſche Anwendung ſucht. Die Haggada hat kein feſtes Ziel, weil unter der Herrſchaft des Phariſäismus die meſſianiſche Hoffnung verkümmert. Der Buchſtabendienſt führt zu dem Willkürſpiel der Gematria

und Kabbala, die in Zahlwerten die Geheimniſſe der Offenbarung beſchloſſen ſieht. Das Urchriſtentum eignet ſich das AT als heilige Schrift an, und zwar zunächſt in der Überſetzung der LXX, die in mancher Beziehung durch Einſchaltungen und Umordnungen bereits eine Erklärung iſt. In ſeiner Ausdeutung des ATs iſt eine direkte Beeinfluſſung durch die Gelehrſamkeit der Synagoge nicht greifbar nachzuweiſen. Vereinzelte Analogien giebt etwa Mt 24, 15 und die Art, wie Mt beſtimmte Schriftworte mit beſtimmten Thatſachen verklammert (1, 22; 2, 5 ꝛc.); das iſt ſeine Theologie. Kabbaliſtiſch iſt die Geheimzahl der Apk (13, 17. 18). Bedeutſamer treten in einzelnen Ausführungen des Paulus und beſonders in der Methode des Hebräerbriefs Analogien mit der alexandriniſchen Schriftweisheit hervor (II, 2). Im ganzen aber iſt die Benutzung des ATs im NT in ihrer Freiheit eine originale, weil ſie durchaus orientiert iſt an einem neuen religiöſen Geſichtspunkt. Sie geht aus von dem Glauben an Chriſtus als den gottgeſandten Heiland und erkennt in den Verheißungen einen providentiellen Zuſammenhang mit dem *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Ga 4, 4), wie es in den Heilsthatſachen des Werkes Jeſu vorliegt. Auf Grund dieſes feſten Ausgangspunktes ſucht ſie im AT in Worten und in Typen Belege für die „Erfüllung", ausſchließlich den Gehalt dabei berückſichtigend. Dieſer feſte Ausgangspunkt bewahrt ſie vor dem Willkürſpiel der Allegoreſe, die nur vereinzelt als argumentum ad hominem angewandt wird (z. B. 1 Ko 9, 9 f.; Ga 4, 21 f.). Deshalb darf die Schriftbenutzung im NT auch nicht als eigentliche Auslegung angeſehen werden. Sie iſt Anwendung, Aufweiſung innerer Beziehungen von Schriftworten auf die Thatſachen, welche den chriſtlichen Glauben begründen. Den Weg dazu weiſen die Ausſagen: *διερμήνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ* (Lc 24, 27), *διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς* (Lc 24, 45, vgl. Rö 15, 14; 1 Ko 10, 11). Freier und willkürlicher ward das AT in den Schriften der apoſtoliſchen Väter (die Allegoreſe des Barnabasbriefes) und der Apologeten (Juſtin, Dial. cum Tryph.) ausgedeutet. Am ausführlichſten hat in rationaliſtiſcher Gebundenheit die einſchlagenden Fragen behandelt Döpke, Hermeneutik der ntl. Schriftſteller I, 1829. Zur jüdiſchen Exegeſe III, 2; Dieſtel S. 8; Hirſchfeld, Die haggadiſche Exegeſe 1847.

2. Die Exegeſe des NT neben der des Alten beginnt mit ſeiner Kanoniſierung, nachdem vorher der Gnoſticismus zur Beglaubigung ſeiner „Chriſtlichkeit" zuerſt Beſtandteile des ſpäteren Kanons als hl. Schrift citiert und mit allegoriſierender Willkür ausgedeutet hatte. Daraus erklärt ſich die merkwürdige Thatſache, daß die älteſten Exegeten des NT Gnoſtiker waren, — des Baſilides 24 Bücher *ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον* (Clem. Strom. 4, 88; Euſeb. H. E. IV, 7, 7), des Ptolemäus Brief an die Flora, des Herakleon Erklärung des Lc und Jo bezeugen das (vgl. Heinrici, Die Valentinian. Gnoſis u. d. h. S. 1871; Zahn, Geſch. des ntl. Kanons I, 1889, 763 f. II, 1892, 759 f. u. ö.). Die Beſtreiter der Gnoſtiker lehnen die allegoriſche Methode ihrer Auslegung nicht prinzipiell ab, aber ſuchen nach Schutz wider ihre Willkür in der Kirchenlehre (Iren., Tert.). Der Vergleich der Exegeſe des Herakleon und ſeines Gegners Origenes beweiſt, daß der Unterſchied in der Anwendung und der verſchiedenen Bindung der gleichen Methode lag. Aber allerdings iſt Origenes, wie der erſte Hermeneut (III, 2), ſo auch der erſte Exeget großen Stils (IV, 1). Was die alexandriniſche Schule angebahnt hat (des Clemens acht Bücher *ὑποτυπώσεις* enthielten nach Euſeb. H. E. VI, 14 kurze *διηγήσεις* der ganzen Schrift), bringt er zur Vollendung und wird für die Folgezeit zugleich „Geſetzgeber und Orakel". In ſeinen geiſtvollen Kommentaren und Homilien zu zahlreichen Schriften des A und NT ergeht er ſich in dem zwangloſen Tone der *διατριβή*. Von ihm beſtimmt arbeiten zunächſt Hippolytus (geſt. um 250, Komm. zum Da und HL.), Dionyſius von Alex. (geſt. 265, Euſeb. HE VI, 25), Euſebius von Cäſ. (geſt. 340, Pſ, Jeſ). Rufinus (geſt. 410) macht ihn durch ſeine Überſetzungen der Weſtkirche zugänglich. Für Hieronymus (geſt. 420) iſt er die Hauptquelle, ebenſo für Hilarius (geſt. 368). Der dem Theophilus zugeſchriebene Evangelienkommentar und das vielumſtrittene Opus imperfectum in Mt (in Chryſoſt. Werken abgedruckt) tragen von ihm das Gepräge. Eine energiſchere Wendung zur Ausbildung einer kirchlich-exegetiſchen Tradition nehmen die Arbeiten des Didymus (geſt. 329, Kathol. Br.), des Cyrill v. Alex. (geſt. 444, Pentateuch, Propheten, Jo u. a.), des Ambroſius (geſt. 395, Lc), des Auguſtinus (III, 4, Gen, Pſ, Hi, Evang., Rö, Ga u. a., außerdem ſpitzfindige interpretationes ad litteram).

Die Werke der Antiochener Exegetenſchule (III, 3) ſind nur zum kleinſten Teile erhalten, meiſt durch die Bruchſtücke, die den Catenen eingefügt worden ſind. Von Diodor von Tarſus (geſt. 394), Theodor von Heraklea, Cosmas wäre ſonſt faſt nichts erhalten. Von den zahlreichen Werken des Theodor von Mopſueſte beſitzen wir nur den Kommentar zu

den kleinen Propheten (ed. Wegnern 1834 I, die Fragmente ſammelte Fritzſche 1847). Ihren Leiſtungen ebenbürtig erklärt der einflußreichſte der Exegeten nach Origenes, Chryſoſtomus (geſt. 407), in ſeinen Homilien (zu Mt, Jo, den Br. des Paulus, der AG und zahlreichen Stellen des AT) die Schrift (IV, 1). Neben ihm ſind die Kappadocier Baſilius, Gregor v. Nyſſa und Nazianz, ferner Theodoret (geſt. 450, Paulin. Briefe), Ephräm der Syrer (geſt. 378), Iſidor von Peluſium (geſt. 449) zu nennen, die eine Mittelſtellung zwiſchen der alexandriniſchen und antiocheniſchen Exegeſe einnehmen. Der unter dem Namen Ambroſiaſter überlieferte Kommentar zu den Paulin. Briefe und mehr noch der des Pelagius, ebenſo die Exegeſe des Julian von Eclanum ſteht den Antiochenern näher.

3. Zu den Sammelarbeiten, die ſeit dem 5. Jahrh. mehr und mehr die exegetiſche Produktion erſetzen (III, 5), giebt bereits Hieronymus die Parole aus: Legi haec omnia (griechiſche Kommentare) et in mente mea plurima coacervans accito notario vel mea vel aliena dictavi (Prooem. ad Gal.). Die ergiebigſten Fundgruben für dieſe Vorratskammern, deren Fachwerk feſtſtand, waren in der Oſtkirche die Kommentare des Origenes und Chryſoſtomus, in der Weſtkirche Auguſtin und Hieronymus, letzterer gewiſſermaßen der „Cicero der Kirche“. Für die ſpielende Allegoriſtik, in deren Ausbildung allein eine gewiſſe Freiheit gewahrt wird, iſt Gregor I. (geſt. 604) namentlich durch ſein Werk Moralium in l. Job libri 35 Vorbild und Quelle. Selbſtſtändige Kommentare wie ſie Andreas und Arethas von Cäſarea zur Apk verfaßten, ſind Ausnahmen. Unter den Catenenſchreibern ragen hervor Prokopius von Gaza (Pentateuch u. a.), Olympiodor, Niketas; wichtige exegetiſche Beiträge liefert Photius in den Quaestiones Amphilochiae. Im Weſten ſind Hauptwerke dieſer Periode die Kommentare des Primaſius (geſt. 550), die Sammlungen des Iſidor von Sevilla (geſt. 636), die Auslegungen des Beda (geſt. 735), des Alcuin (geſt. 804), des Petrus Lombardus (geſt. 1164). Die Stoffe dieſer übernahmen die Nachfolger, unter denen Thomas von Aquino (geſt. 1274, Jo, Pſ, Propheten, Catena aurea in evangelia) faſt kanoniſches Anſehen gewann. Auch Abälard (geſt. 1142, Rö) und die Myſtik (Bernhard von Clairvaux, geſt. 1140: 86 Sermones in Cant. cant.) ändern in den Grundſätzen nichts. In den allegoriſchen und myſtiſchen Erklärungen der letzteren ſpiegelt ſich die Zeit wie durch „gemalte Kloſterſcheiben“. Doch die in Spanien vom 12.—15. Jahrhundert erblühende jüdiſche Exegeſe bleibt nicht ohne befruchtenden Einfluß. Neben allegoriſchen und kabbaliſtiſchen Deutungen betont ſie von neuem die ſprachliche und geſchichtliche Auslegung des AT. Des Franziskaners Nikolaus von Lyra (geſt. 1340) Postillae perpetuae s. comm. brevia in universa biblia (ed. pr. Rom 1471, 5 Bde fol.) ziehen von dieſen Arbeiten Nutzen. Er richtet einen Wall auf gegen das Willkürſpiel der Allegoriſtik, indem er von der Einſicht ſich leiten läßt, daß es einen zweifachen buchſtäblichen Sinn gebe, den grammatiſchen und den typiſchen, der in ſich ſelbſt den Bildcharakter trägt. Ein Charakterkopf iſt der Dominikaner R. Holcoth (geſt. 1349), der in ſeinen „moralizationes“ ganz in der Methode des Mittelalters ſich bewegt, aber über eine Beleſenheit in den Klaſſikern verfügt, die ſeine Kommentare zu den Spr, dem HL und beſonders zur Wei dem Humanismus annähern (vieles noch ungedruckt); man könnte ihn den Petrarka unter den Exegeten nennen.

Neue Wege bahnte erſt der Humanismus durch grundſätzliche Benutzung des Grundtextes. Des Laurentius Valla Kritik der Vulgata, des Erasmus Textausgaben und Komm. (IV, 2), Cajetanus (geſt. 1534) knappe Erklärung der Evg. und Briefe und die ſelbſtſtändige von Kommentaren begleitete lateiniſche Überſetzung der meiſten ntl. Schriften, die der unſtäte Faber Stapulenſis (geſt. 1537) verfaßte, ſind die wichtigſten Beiträge zum Schriftverſtändnis aus dieſem Kreiſe.

4. Die exegetiſchen Leiſtungen der Reformatoren (III, 6) laſſen ſich rückſichtlich des ſchlichten religiös-praktiſchen Charakters vergleichen mit den beſten Früchten der patriſtiſchen Schriftauslegung. Luther hat wenig eigentliche Kommentare verfaßt (Gen, Pſ, Ga), aber ſeine Predigten enthalten einen Schatz kerniger, erbaulicher Exegeſe. Melanchthons Kommentare (Mt, Jo, Rö) ſind ſcholienartig. Sie gingen aus Vorleſungen hervor. Unter den Lutheranern ragen als Exegeten hervor Cruciger, J. Jonas, Brenz, M. Flacius (Glossa compendiaria in NT). Viktorin Strigel (geſt. 1569, *ὑπομνημονεύματα* in omnes libros NT), J. Camerarius (geſt. 1574, Notatio figurarum sermonis NT) bleiben wertvoll durch grammatiſche, ſachliche und bibliſch-theologiſche Bemerkungen. Unter den Reformierten arbeiten in der Richtung Zwinglis nicht ohne Fühlung mit dem Humanismus Lambert von Avignon (geſt. 1530), Ökolampadius (geſt. 1531), Capito (geſt. 1541), Bucer (geſt. 1551) u. a. Calvin (geſt. 1564) kommentierte das ganze NT mit Ausnahme der Apk (letzte Ausgabe 1831 f. in 9 Bdn), den Pentateuch, Pſ, Proph. An ihn ſchließen

ſich Muskulus (geſt. 1563), Bullinger (geſt. 1575); Beza (geſt. 1605) behauptet als Kritiker und Exeget einen beſonderen Platz. Seine Begriffsbeſtimmungen und Analyſen ſind klar und ſcharfſinnig. Für den Text benutzt er Verſionen und den Cod. D, wagt auch Konjekturen. Im ganzen hat auch die Exegeſe der Reformierten einen überwiegend praktiſch-religiöſen Charakter; für den Nachweis von Typen und Allegorien zeigen ſie beſonderes Intereſſe.

5. Die Exegeſe des Reſtaurationskatholicismus ſetzt nicht die Arbeiten der humaniſtiſchen Zeitgenoſſen der Reformation fort, ſondern richtet ſich auf die Polemik gegen und den Wetteifer mit den evangeliſchen Theologen. Mit der Bindung an den Text der Vulgata, die das Tridentinum dekretierte, hat ſie es niemals Ernſt genommen. Durch ihre objektive Haltung zeichnen ſich aus Vatablus (geſt. 1547) und Clarius (geſt. 1555). Seit Ende des 16. Jahrhunderts treten die Jeſuiten wie eine Phalanx in die Mitarbeit ein. Sie erkennen die Bedeutung der Schriftauslegung für den Kampf mit der „Ketzerei" und wiſſen in ihren Kommentaren den Anforderungen der dogmatiſchen Kontroverſe, aber auch dem Unterhaltungsbedürfnis Rechnung zu tragen. Utile cum dulci miscent. Der Portugieſe E. Sa (geſt. 1596, Kurze notationes in totam S.S.), die Spanier Maldonatus (geſt. 1583), Salmero (geſt. 1597), J. Mariana (geſt. 1624), die Niederländer Lucas Brugenſis (geſt. 1629), J. Tirinus (geſt. 1636) und der ergiebige Corn. a Lapide (geſt. 1637), der Italiener Menochius (geſt. 1685) ſind die hervorragendſten. Ihre Hauptwerke, zum Teil bis in die Gegenwart neu aufgelegt, ſind geſammelt in J. de la Haye, Biblia magna (1643, 5 Bde fol.) und Biblia maxima (1660, 19 Bde fol.).

6. Die Schriftauslegung des 17. und 18. Jahrhunderts in den evangeliſchen Kirchen ſpiegelt die Gegenſätze der Zeit wieder (III, 7). Ihr Orientierungspunkt iſt in Abwehr und Angriff, in Behauptung und Negierung die „Kirchenlehre". Unter den Lutheranern werden Chemnitz (geſt. 1586, Evangelienharmonie, fortgeſetzt von Polykarp Leyſer geſt. 1610) und Nik. Selnecker (geſt. 1592, Gen, Pſ, Proph., Wei, Paulin. Br.) die tonangebenden. D. Chyträus (geſt. 1600), Aeg. Hunnius (1603), F. Balduin (geſt. 1627, Paulin. Br.), Erasmus Schmidt (geſt. 1637) u. a. arbeiten in dogmatiſcher Erregtheit und freuen ſich an formaliſtiſchen Analyſen. In letzterer Hinſicht gehen die Reformierten J. Piscator, der die ganze Bibel erklärt (geſt. 1625), und J. A. Lampe (geſt. 1729) in ſeinem Johanneskommentar beſonders weit. Der rationaliſtiſche Dogmatismus der Socinianer hat ſeine wichtigſten Vertreter in J. Crell (geſt. 1633) und J. Schlichting (geſt. 1661). Unter den Pietiſten erklärte Spener Rö, Ga, Eph, Kol, 1 Jo; P. Antons (geſt. 1730) Vorleſungen über die Evg, Akt, Rö, Paſtoralbr. wurden in 23 Bdn ſeit 1746 herausgegeben. In innerer Fühlung mit dieſer Richtung ſteht Bengels Gnomon NT (1742 ⁴1887), die vollendetſte Erklärung in Scholienform (III, 7). — Wie ſchon in den religiös erregten Zeiten des Mittelalters (Joachim von Floris ꝛc.), ſo gewinnt in der Spannung, die durch den Pietismus und die myſtiſchen Sekten bewirkt wurde, die Apk eine beſondere Bedeutung. Luther beurteilte ſie als ein ſeinem Geiſte fremdes Buch. Calvin wollte ſie nicht erklären, wie die andern ntl. Schriften, weil er ſie nicht verſtand. Jetzt aber galt ſie als das zu entſiegelnde Buch der göttlichen Geheimniſſe. Bald will man in ihr eine Geſchichte des Gottesreiches und der Kirche nachweiſen, bald eine Enthüllung der Weltgeſchichte. Bengels „Erklärte Offenb. Jo oder vielmehr Jeſu Chriſti" (1746) übte eine mächtige Wirkung aus; eine umfaſſende Litteratur, deren Geſchichte Lücke (Einl. in die Offb. Jo² 1852, S. 1029f.) darlegt, ſpiegelt die Ideale, Hoffnungen und Abneigungen der Zeit wieder. Auch der galliſkaniſche Katholicismus iſt an dieſen Bewegungen nicht unbeteiligt. Der Janſenismus erzielt eine dem Myſticismus des Mittelalters verwandte, zum Asketiſchen neigende Exegeſe (P. Quesnel geſt 1719. Le N.T. avec des réflexions morales sur chaque verset pour en rendre la lecture plus utile et la méditation plus aisée 1687, 8 Bde u. a.); der Quietismus verliert ſich in ekſtatiſche Extravaganzen (Frau v. Guyon geſt. 1717. La ste Bible avec des explications et réflexions qui regardent la vie intérieure, 1713, 20 Bde). — Gleichlaufend mit dieſen mehr oder weniger dogmatiſch beſtimmten Arbeiten, den verſchiedenen Standpunkten ſich anpaſſend, geht ſeit Beginn des 17. Jahrhunderts die emſige Sammelarbeit für ein ſachlich und geſchichtlich zu erweiterndes Schriftverſtändnis. Das Intereſſe dafür erwachte, in Verbindung mit dem Arminianiſchen Streit gegen die Härten der Calviniſchen Inſpirationslehre, beſonders mächtig in Holland, dem Mutterlande der „notae variorum". Die Arminianer waren eifrige Exegeten in der Verteidigung ihrer dogmatiſchen Theſen (S. Epiſkopius, geſt. 1643; Limborch, geſt. 1712). Von dogmatiſchen Zielpunkten nicht beſtimmt kommentierte H. Grotius (geſt. 1645) das A und NT, wertvolle Analogien namentlich aus den Klaſſikern heranziehend und zeit-

geſchichtliche Bezüge für die Weisſagungen fordernd (III, 1. 7). In ſeinem Sinne ſchrieb und ſammelte Clericus (geſt. 1736). Eine große Gruppe von holländiſchen, franzöſiſchen, engliſchen, ſpäter auch von deutſchen Gelehrten richtet ſich in ſachlichem Intereſſe auf Observationes, d. h. auf das Buchen von Leſefrüchten, die Analogien und hiſtoriſche Beziehungen zu bibliſchen Büchern bieten. Sie ſind teils philologiſcher (Anfänge der ſemitiſchen Philologie; zur Litteratur Geſenius, Geſch. der hebr. Sprache 1815; Winers Gramm. des NT, Einl.), teils ſachlicher Art (bibliſche Realien). Unter den philologiſch gerichteten ragen durch ſprachliche und durch ſachliche Beobachtungen hervor J. Scaliger (geſt. 1612), Druſius (geſt. 1612), J. Caſaubonus (geſt. 1614), die beiden Capellus (geſt. 1624, 1658), D. Heinſius (geſt. 1688), A. Morus (geſt. 1670), Raphel (geſt. 1715), J. Elsner (geſt. 1750), J. J. Wetſtein (NT geſt. 1751), L. Bauer (geſt. 1773). L. de Dieu lenkte zuerſt die Aufmerkſamkeit auf die orientaliſchen Überſetzungen. Aus der rabbiniſchen Theologie ſammelten Lightfoot, Schöttgen. Beiträge zur Geſchichte (Spanheim, Buddeus), zur Archäologie (Cunäus, Wähner), zur Geographie und Naturgeſchichte (Bochart), zur Chronologie (J. Scaliger und ſein jeſuitiſcher Gegner Petavius) häufen ſich. Das Wertvollſte aus der Litteratur der observationes iſt in die Critici sacri (London 1660, 9 Bde fol. u. ö.), des Matth. Polus Synopsis criticorum (Lond. 1669, 5 Bde fol. u. ö.) und J. C. Wolfs Curae philologicae et criticae in N.T. (1741, 5 Bde 4°) aufgenommen. Als ſachlicher Exeget behauptet einen auszeichnenden Platz L. Mosheim (geſt. 1755, Jo, Ko, Paſtoralbr.), auch der gelehrte und breite J. D. Michaelis (geſt. 1791), der mehr als hundert Bände zur Exegeſe des A und NT ſchrieb. Heumanns Erklärung des NT (1750, 12 Bde 4°) regiſtriert prinzip- und kritiklos die Meinungen namentlich engliſcher Exegeten. In dieſen Werken zeigt ſich die allmähliche Wandlung der exegetiſchen Methode. Die Kommentare gewinnen an Sachgehalt, die Theologie und die dogmatiſche Polemik ſchwindet mehr und mehr, der Schematismus der Wolfſchen Schule dringt dafür ein (IV, 1). Die grundſtürzenden Velleitäten der engliſchen und franzöſiſchen Freigeiſterei aber machten auf die ernſtere Forſchung der Deutſchen kaum einen Eindruck. Die Frivolität jener ſpiegelt ſich in dem Werke (Voltaires) La bible enfin expliquée par plusieurs aumoniers de S. M. L(e) R(oi) D(e) P(russe) 1776, wo unter der Maske des mitleidigen Bedauerns alles was irgend Anſtoß geben kann, zuſammengetragen und beleuchtet iſt.

7. Grundſätzlich ändert ſich die Auffaſſung der hermeneutiſchen Aufgabe durch die philologiſch-theologiſche Schule Erneſtis (J. G. Roſenmüller, geſt. 1815, Scholia in NT 1777. °1831; E. F. C. Roſenmüller, geſt. 1835, Scholia in VT. 1788f. 24 Bde; J. A. Nöſſelt, geſt. 1807; Kühnöl, geſt. 1809; auch die Holländer Valckenaer und van Hengel arbeiten in ſeiner Richtung) und die Nachwirkungen Semlers (III, 8). Die Frage nach dem kirchlichen Charakter der Exegeſe beſtimmt nicht mehr das Urteil. Dafür macht ſich in der Praxis der Auslegung der Einfluß theologiſcher Richtungen und kritiſcher Schulen geltend. Es entſteht als eine neue Art der Orthodoxie, ein Schuldogmatismus, der Maßſtab und Richtpunkte vorſchreibt. So iſt die erſte Generation des 19. Jahrhunderts nicht ſowohl von der Frage nach einer ſachgemäßen Auslegung der Schrift beherrſcht, als vielmehr von der Frage, ob der Rationalismus oder der Supranaturalismus der Schrift mehr gerecht werde. In der zweiten Generation trifft das Aufkommen einer konfeſſionellen Reſtaurationstheologie zuſammen mit dem tiefen Eindruck der Hegelſchen Geſchichtsphiloſophie und der kritiſchen Schule Ch. F. Baurs. Ob eine Schule und welche Schule der dritten Generation ihr Gepräge gegeben hat und geben wird, das vermag der im Kampfe um die rechte Weiſe der Schriftbetrachtung und Auslegung Stehende, der nicht als Schulglied arbeitet, nicht zu entſcheiden.

Die rationaliſtiſche Exegeſe (H. Eb. Paulus geſt. 1851, Evangelien, Pauliniſche Briefe, philologiſch wertvoll, Eckermann geſt. 1836, Corrodi, Teller, Löffler, Gabler) beſeitigt ohne hiſtoriſchen Sinn im Namen des geſunden Menſchenverſtandes das Wunderbare durch pſychologiſche oder „natürliche“ Erklärungen; ſie macht aus dem Wunder ein Abenteuer oder eine menſchenfreundliche Täuſchung und erklärt die Weisſagungen als vaticinia ex eventu. Von dieſen Einſeitigkeiten halten ſich freier J. B. Koppe (geſt. 1791, NT perpetua annotatione illustratum 1778—1826 — es blieb unvollſtändig; das meiſte von Heinrichs, Pott, Tychſen), C. F. Ammon (geſt. 1847), H. A. Schott (geſt. 1835), J. Schultheß (geſt. 1836). In Bekämpfung der rationaliſtiſchen Exegeſe und doch ihr grundſätzlich naheſtehend arbeitet die „ältere Tübinger Schule“ des Supranaturalismus, die das Recht der Offenbarung mit den Anſprüchen der Vernunft ausgleichen möchte. (Flatt geſt. 1821. Steudel geſt. 1838. G. Ch. Knapp 1825. J. E. Oſiander, Kor 1847. 58). Herder, der in packender Kongenialität Art und Sinn der Bibel zu erfaſſen vermochte

(Maranatha 1779. Geist der hebr. Poesie 1782. Vom Erlöser der Menschen nach den drei ersten Evangel. 1796. Gottes Sohn und der Welt Heiland nach Joh. 1797 u. a.), bestimmt die anregenden, aber methodisch undisziplinierten Arbeiten J. Gf. Eichhorns (gest. 1827. Apk. 1791, Hi 1800, Proph. 3 Tle 1806 Einleitung ins A. u. NT); auch J. W. Justi (gest. 1846) und F. W. C. Umbreit (gest. 1860) sind in verschiedenem Abstande seine Schüler.

Seit Anfang der dreißiger Jahre macht sich gleichzeitig der Einfluß Schleiermachers und Neanders, Hengstenbergs und der neu erstarkende Konfessionalismus geltend; etwas später greift der Rekonstruktionsversuch des Urchristentums, den F. Ch. Baur unternahm, ein. Es bilden sich einerseits Schulen, die ihre eigenen Kirchenzeitungen und wissenschaftlichen Organe haben, andererseits entstehen bei dem Ringen und dem Wetteifer der entgegengesetzten Richtungen mannigfache Kreuzungen nnd Verschlingungen; denn auch Gegner können von einander lernen, so lange sie nicht aufhören, die Wissenschaft mit wissenschaftlichen Mitteln zu pflegen. Eng zusammengeschlossen stand die „neue Tübinger Schule" (Karl Hase, Die Tüb. Sch. 1855). Die Träger der Restaurationstheologie sammelten sich um Hengstenberg (gest. 1869. Ps HL, Jo, Apk, Ez). Der lutherische Konfessionalismus gewann in J. Ch. K. Hofmann seinen geistesmächtigen Führer (III, 8). Mehr den religiösen als den dogmatischen Interessen dienend und Verständigung in wissenschaftlicher Arbeit suchend entwickelt sich die „Vermittelungstheologie". D. F. Strauß und Bruno Bauer blieben mit ihren Leistungen zunächst außerhalb des Bereichs der positiven exegetischen Aufgaben. Für alle weitere exegetische Forschung aber war die sprachliche Grundlegung für das AT durch Gesenius (Hebr. Gramm. 1813 26. Aufl. v. Kautzsch 1896), Ewald (Krit. Gramm. der hebr. Spr. 1827, abgekürzt 1828 u. ö.), J. Olshausen (Lehrbuch d. hebr. Spr. 1861), für das NT durch G. B. Winer (Gramm. des ntl. Sprachidioms als sichere Grundlage der ntl. Exegese 1822 u. s. w.) gesichert worden (II, 2a). Unter den Schülern Schleiermachers, der weniger durch eigene Beiträge als durch die hermeneutische Anweisung auf die Schriftauslegung wirkte, ragen Lücke (Jo 4 Bde 1820 u. ö.) und Bleek (Hebr. Synopt.) hervor. Baumgarten-Crusius (gest. 1843) und de Wette (gest. 1849, sein einflußreiches Handbuch zum NT), arbeiten in verwandtem Geiste, Baumgarten mehr das religiöse, de Wette mehr das kritische Element pflegend. Die überwiegend philologischen Kommentare von C. J. A. Fritzsche (Mt, Mk, Rö, seine Streitschriften gegen Tholuck und de Wette), Reiche (Rö 1833, Comm. crit. im NT, 3 Bde) und Rückert (Rö, Ko, Ga) streben eine volle Befreiung der Exegese von jedweder Rücksicht auf die Dogmatik an, nicht selten zu Ungunsten des sachgemäßen Verständnisses. In derselben Richtung orientiert H. A. W. Meyer und seine Mitarbeiter die exegetische Aufgabe (Krit. exeget. Komm. z. NT seit 1832). Meyer (Mt² S. XII) strebt nach reiner Sachlichkeit: „Den Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt so viel man auch dagegen excipiere und klausuliere, eine von vorneherein bestochene Procedur, bei welcher man hat ehe man sucht, und findet was man sucht." Ebenso verhält er sich ablehnend gegen alle kritischen Hypothesen, welche die Auslegung desorientieren, darin voll mit de Wette, der ihm vielfach Vorbild war, übereinstimmend. Im AT war Ewald fast ein Menschenalter für die kritisch gerichtete Arbeit der leitende Exeget. Mit ihm und nach ihm arbeiteten Hupfeld (Psalmen 1855 4 Bde, neu bearbeitet v. Nowack), Hitzig, in kühnen Hypothesen nach Eichhorns Weise sich überbietend, Bertheau, Tuch, Knobel, Dillmann, auch Graf, dessen Quellenkritik durch Wellhausens erfolgreiches Eingreifen eine Wandelung in der Gesamtauffassung der alttestamentlichen Litteratur angebahnt hat. — Im Sinne der kirchlichen Restaurationstheologie wurde zunächst besonders rührig auf dem Gebiete des AT gearbeitet (nach und neben Hengstenberg Hävernick, F. Delitzsch, Keil). Für das NT kommen in Betracht die Kommentare Tholucks (Bergpred., Jo, Rö, Hb), H. Olshausens, Becks, das „Bibelwerk" J. P. Langes, welche die traditionellen Auffassungen verteidigen. In einer Richtung mit Hofmann (die h. Schrift des NT im Zusammenhange untersucht 1862 f.), arbeiten Harleß (Eph), Luthardt (Jo), Nösgen (AG Synopt). Hegels Geschichts- und Religionsphilosophie warf ihre Schatten in W. Vatkes eindringende Forschungen zum AT; Billroth (Ko 1833) und Matthies (Ga, Eph, Phi 1833) verwerten sie in positivem Sinne. Die Tübinger Schule konzentrierte ihre Kraft zunächst auf die Kritik und die Ausbildung einer Gesamtanschauung von der Entwickelung des Urchristentums. Die patristische Tradition schiebt sie als ungeschichtlich bei Seite. Für die Exegese ist sie fruchtbar geworden durch schärfere Erfassung des Individuellen und Charakteristischen der einzelnen neutestamentlichen Schriften (Volkmar, Holsten, unabhängiger von Baurs kritischen Ergebnissen und sie selbstständig weiter ausbauend A. Hilgenfeld, H. Lipsius,

H. Holtzmann, C. Weizsäcker). Den Abstand der neuen Weise, die Aufgaben der Herm. mit denen der Kritik zu verbinden, zeigt in greller Dissonanz die Umarbeitung von de Wettes Erklärung der AG durch F. Overbeck (1870). de Wette schließt das Vorwort der 3. Aufl.: „daß ich auf die Widerlegung der zerstörenden Baurschen Kritik nicht mehr eingegangen bin, wird vielleicht von manchem gemißbilligt werden; aber . . . jene maßlose Kritik hebt sich durch sich selbst auf, und darin besteht eben ihr Nutzen, daß sie durch Überschreitung aller Schranken das Gefühl der Notwendigkeit, sich beschränken zu müssen, weckt." Trotz dieser absoluten Ablehnung gewinnt es Overbeck über sich, mit de Wettes Kommentar ähnlich zu verfahren, wie Calovius mit dem Werke des Grotius (III, 7). Er nimmt daran eine geistige Enteignung vor, indem er die Hypothesen der Tübinger Kritik nebst seinen Modifikationen derselben hineinarbeitet. de Wettes Widerspruch habe eben „wissenschaftlich die Tragweite in der That nicht, welche sein Ton erwarten läßt". — Der jetzige Stand der Auslegung spiegelt sich wieder in den exegetischen Handbüchern zum A und NT. Für das AT kommen in Betracht das „Kurzgefaßte exeget. Handbuch zum AT" (seit 1841 f., daran beteiligt Knobel, Hitzig, J. Olshausen u. a., bei den Neubearbeitungen Dillmann, Nowack, Kittel, Ryssel), Keil und Delitzsch, Bibl. Komm. über das AT (5 Bde in versch. Abtl.), der unter der Leitung von Nowack herausgegebene „Handkommentar" und der von Marti unternommene „Kurze Handkommentar". An beiden arbeiten zum Teil dieselben Gelehrten. In der Richtung Hengstenbergs, Delitzschs, Keils bewegt sich der „Kurzgefaßte Kommentar zum AT und den Apokryphen" von Strack und Zöckler. Für das NT stehen zur Zeit neben einander das Meyersche Handbuch in den Neubearbeitungen der einzelnen Teile durch B. Weiß, Wendt, Sieffert, Haupt u. a. (Bornemanns Neubearbeitung der Th. berücksichtigt auch eingehend die seitens der protestantischen Theologen meist vernachlässigte Geschichte der Auslegung), der „Handkommentar zum NT" von H. Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, von Soden und der „Kurzgefaßte Kommentar zum NT" von Strack und Zöckler.

Die Schriftauslegung in der außerdeutschen evangelischen Theologie ist bisher durch die wissenschaftlichen Bewegungen Deutschlands geleitet oder doch mitbestimmt geblieben. Auf den französischen Protestantismus übte der feinsinnige und gelehrte Ed. Reuß einen bedeutenden Einfluß, in mehr traditionsfreundlichem Sinne arbeitet Godet. Was der entkirchlichte Katholik von Baur lernen kann, hat Renan gezeigt. In Holland wurden die Ergebnisse Baurs durch Scholten weitergeführt, während jetzt Bruno Bauers Hyperkritik dort ihre Auferstehung feiert. Für das AT behauptete der scharfsinnige und geistvolle Kuenen die Leitung. Ebenso rege, wie in Holland die Kritik, ist in England und Amerika die Arbeit für die Vermehrung der Realien zum Schriftverständnis; auch zahlreiche Kommentare, meist Handbücher, erscheinen. Durch förderliche Auslegung hat sich besonders J. B. Lightfoot um die Paulusbriefe Verdienste erworben. Zur exegetischen Litteratur des Auslandes vgl. Hagenbach, Encyklopädie § 56, Ph. Schaff, Theological Propaedeutic 1893 S. 227 f., zur katholischen den Artikel Exegese von Schanz in Wetzer und Welte KL² IV S. 1080—1121. Namentlich für die Geschichte der Exegese steuern katholische Gelehrte wertvolle Forschungen bei. Nachweise über die Exegese der Juden s. im A. Rabbinismus PRE² XII S. 774. In dem deutschen Protestantismus richtet sich das Interesse zur Zeit weniger auf die Schriftinterpretation als auf die untersuchenden und darstellenden Disziplinen der Bibelwissenschaft. Im Vordergrunde steht die biblische Theologie. Zahlreiche Spezialarbeiten beschäftigen sich mit biblisch-theologischen Begriffen und ihren religionsgeschichtlichen Beziehungen, zum Teil in „naturwissenschaftlicher Methode". —

Es ist ein weiter Weg, über dessen Verlauf in knappen und unvollständigen Bemerkungen zu orientieren versucht wurde. Er vergegenwärtigt eine eigenartige und einzigartige religiöse und wissenschaftliche Entwickelung. Die Bibel, das aus zwei, geschichtlich betrachtet, weit auseinanderliegenden und verschieden beschaffenen Schriftensammlungen bestehende Buch, erweist sich durch achtzehn Jahrhunderte als die unerschöpfliche Quelle für die Glaubensnahrung und Seelenbildung der Christenheit. Aus ihrer Erklärung und Anwendung auf dogmatische und praktische Fragen entsteht die Theologie der Patristik. Die im Wandel der Zeiten sich wandelnden kirchlichen und religiösen Bedürfnisse gaben sich kund in hermeneutischen Theorien und in immer erneuten Versuchen einer verbesserten und vertieften Schriftauslegung. Wird die Bibel als heilige Schrift für die Christenheit sich behaupten, als der unerschöpfliche Text der Gottesoffenbarung an die Menschheit? Ist nicht gerade die historisch-kritische Schriftforschung, für welche die Hermeneutik als wissenschaftliche Disziplin eintritt, das Werkzeug zur Entwertung der Schriftautorität?

Nur dann, wenn Gott in der Geſchichte nicht zu finden iſt. Iſt die Geſchichte nichts weiter, als das Produkt menſchlicher Thorheit und menſchlicher Weisheit, die ihre Zeit hat und dann vergeht, ſo iſt das Ergebnis des geſchichtlichen Verſtändniſſes die Sichtung, Einbalſamierung und Einſargung deſſen, was einſt gelebt hat; ſie warnt davor, Leichen zu galvaniſieren. Giebt ſich Gott in der Geſchichte kund und bewährt ſich die Kraft der Gottesoffenbarung in der Schrift durch die Lebensfrüchte der Chriſtenheit, ſo wird gerade das vertiefte geſchichtliche Verſtändnis der Bibel dieſelbe als den Text erweiſen, der für alle Zeit Ausleger fordert um des Lebens willen (I, 7). **G. Heinrici.**

Hermes, Georg, kath. Theologe, geſt. 1831. — Litteratur: Außer den im Text zu nennenden Schriften: eine Ueberſicht der Litteratur von Niedner, Philosophiae Hermesii explicatio et existimatio, Lips. 1838, und in Rheinwalds Repertorium, Bd 22—32; Perrone, Zur Geſchichte des Hermeſianismus. a. d. Italien. Regensb. 1839; Zeitſchr. f. Phil. u. kath. Theol., herausg. von Achterfeld, Braun, Scholz u. Vogelſang, Köln 1833 ff; Eſſer, Denkſchrift auf Georg H., Köln 1832; Elvenich, Acta Hermesiana, Gotting. 1836; Braun und Elvenich, Meletemata theol., Lips. 1838; Acta Romana, Hannov. 1838; Acta antihermes., Ratisb. 1839; Daniel Bernhardi, Laokoon oder Hermes und Perrone, Köln 1842, lat. Bonnae 1842; Elvenich, Pius IX., die Hermeſianer und der Erzbiſchof v. Geißel, Breslau 1848; K. Werner, Geſch. d. kath. Theologie in Deutſchland u. ſ. w. 2. A. 1889; Keſſel, A. „Hermes" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 2. A. V (1888), Sp. 1875 ff., woſelbſt noch weitere Litteratur über H. verzeichnet ſteht.

Georg Hermes wurde am 22. April 1775 zu Dreyerwalde, einem Dorfe in Weſtfalen, geboren; er abſolvierte zu Münſter die philoſophiſchen und theologiſchen Studien, wurde 1798 Lehrer am Pauliniſchen Gymnaſium daſelbſt, empfing 1799 die Prieſterweihe, ohne jedoch aus ſeinem Lehramt zu ſcheiden, lehrte aber ſeit 1807 auch Theologie an der dortigen Akademie. Er las neben der Dogmatik namentlich über „Einleitung in die Theologie" eine Disziplin, auf welche er ganz beſonderes Gewicht legte und alle ſeine Kraft konzentrierte. Sie ſollte das Chriſtentum in ſeiner Vernünftigkeit und Notwendigkeit nachweiſen. 1819 wurde er Profeſſor der Dogmatik an der Univerſität Bonn. Hatte er ſchon zu Münſter mit großem Erfolg neben Katerkamp und Kiſtemaker gelehrt, ſo erreichte ſeine Wirkſamkeit und ſein Erfolg in Bonn ihren Höhepunkt. Er wurde ſchulebildend. Gegen Ende der zwanziger Jahre war ſeine Schule die herrſchende an der theologiſchen Fakultät in Bonn, in den Seminarien der Biſchöfe von Culm, Trier und Ermeland. Auch in Breslau und Braunsberg hatte er Schüler. In Bonn war es ihm gelungen, die ihm widerſtrebenden Elemente aus der Fakultät zu verdrängen, und von 1826 an wurden nur Schüler von Hermes dahin berufen: 1826 Achterfeld für Moral und praktiſche Theologie; Braun für Kirchengeſchichte und Exegeſe; 1829 Vogelſang für Dogmatik und Müller für Exegeſe. Auch die von früher her in der Fakultät angeſtellten Docenten, Scholz und Ritter, ſchloſſen ſich an. Anhänger zählte er aber auch in anderen Fakultäten, in der juriſtiſchen den Profeſſor Clemens Auguſt von Droſte-Hülſhof, an der philoſophiſchen Elvenich. Sein Einfluß in den Rheinlanden reichte zugleich weit über die Bonner Fakultät und jene Seminarien hinaus, beſonders von der Zeit an, wo Graf Spiegel Erzbiſchof von Köln wurde; denn dieſer hielt beſonders hoch von ihm und bediente ſich ſeiner, um den auf einer ſehr niedrigen Bildungsſtufe ſtehenden Klerus ſeiner Diöceſe zu bilden. Er ernannte ihn auch zum Ehrendomherrn und Mitglied der Examenskommiſſion. Von dieſem Einfluß machte Hermes auch, wie es ſcheint, einen ausgiebigen Gebrauch und trat ſolchen ſchroff entgegen, welche ſeinen Standpunkt nicht teilten. So ſoll er die Berufung Möhlers nach Bonn abgewehrt haben, indem er dem Erzbiſchof Möhlers „Prinzip des Katholicismus" als unkatholiſch, ſchwärmeriſch, ja pantheiſtiſch ſchilderte; ebenſo die Berufung Döllingers als Profeſſor der Kirchengeſchichte; dieſer ſei, ſoll er dem Erzbiſchof geſagt haben, von ſeinem eigenen König als Jeſuit perhorresziert worden. Man hat H. darum Herrſchſucht vorgeworfen und in gewiſſem Sinne wohl nicht mit Unrecht.

Wie Hermes, ſo wurden auch die Theologen ſeiner Richtung von den rheiniſchen Biſchöfen begünſtigt. Sie thaten ſich ohne Frage durch regeren, wiſſenſchaftlichen Sinn und tiefere Bildung vor den anderen hervor. Die Biſchöfe handelten, indem ſie die Hermeſiſche Schule begünſtigten, in dem guten Glauben, dadurch die wiſſenſchaftliche Bildung des Klerus zu fördern. Anhänger der Hermeſiſchen Philoſophie ſelbſt waren ſie nicht. Einige von ihnen haben ſich nachmals auch geäußert, daß ſie Hermes' Schriften nicht genau gekannt hätten. „Aber", ſo ſchrieb der Biſchof von Limburg, „das weiß ich beſtimmt, daß ſeine Schüler, welche in meiner Diöceſe als Prieſter und Kapläne angeſtellt ſind und deren Wandel und Wirken ich genau kenne . . ſich durchaus kirchlich-katholiſch benahmen

[illegible]

jubeln machen werde, und daß Fanatiker das mit Deutschlands Leben und Geist ganz unbekannte Rom zu Mißgriffen verleiteten, welche dasselbe mit seinen besten und ergebensten Freunden entzweien, und die Waffen der Feinde der Hierarchie gegen dieselbe schärften. Von diesem Gesichtspunkt aus glaubten sie daher, ohne den Respekt wider den hl. Vater zu verletzen, eine Kritik an dem päpstlichen Breve üben zu dürfen. Sie tasteten das Breve und die darin enthaltenen Sätze nicht an, sondern behaupteten nur, daß damit nicht die Hermesische Lehre gezeichnet sei.

Von der Überzeugung, daß der Papst getäuscht worden sei, waren die Hermesianer so durchdrungen, daß zwei von ihnen, Braun und Elvenich, sich im Jahre 1837 auf den Weg nach Rom machten, um den Papst von der guten Sache des Hermesianismus zu überzeugen. Dort aber richteten sie nichts aus, und in Deutschland selbst hatte mittlerweile ein Umschlag in dem Urteil über den Hermesianismus stattgefunden; die Hermesianer hatten jetzt den größten Teil der katholischen Theologen gegen sich.

Damit stehen wir bei der Frage, ob der Hermesianismus wirklich, wie die Hermesianer behaupteten, seine Gegner nur an Leuten fand, welchen das Verständnis für Philosophie abging, und welche verketzerten, was sie nicht verstanden und denen vielleicht aus anderen Gründen die Hermesianer verhaßt waren, oder ob das System selbst zur Gegnerschaft herausgefordert hat, ob es auf Irrtum beruhte oder wenigstens eine für den katholischen Glauben bedenkliche Seite darbot. Darauf wird die Prüfung des Hermesianischen Systems die Antwort geben. Wir legen ihr die sehr wenigen Schriften von Hermes zu Grunde. Außer einer kleinen Schrift „über die innere Wahrheit des Christentums" vom Jahre 1805 veröffentlichte er nur 1819 den ersten Teil „einer Einleitung in die christkatholische Theologie", dann 1829 die erste Abteilung „der positiven Einleitung". Erst 1834 veröffentlichte Dr. J. H. Achterfeld den ersten und zweiten Teil von Hermes „christkatholischer Dogmatik", 1836 den dritten Teil mit „Approbation des geistlichen Ordinariates".

Auf den ersten Anblick hat die Anfechtung des Hermesianischen Systems etwas Befremdliches; denn die Hermesianer bekannten sich zu allen katholischen Dogmen und fochten auch nicht ein einziges an. „Ich bin gewiß geworden," sagt Hermes in der Vorrede zum ersten Teil seiner Einleitung, „daß ein Gott ist, ich bin gewiß geworden, daß ich ewig sein und leben werde, daß das Christentum göttliche Offenbarung und daß der Katholicismus das wahre Christentum ist", und Hermes stellt sich nun die Aufgabe, dieses katholische Christentum philosophisch zu beweisen. Den Beweis leitet er mit den Worten ein: „Man kann nur das glauben, was man aus Vernunftgründen als wahr erkannt hat. Man muß also den Mut haben, so lange zu zweifeln, bis man sichere Vernunftgründe gefunden hat", und er zeugt von sich selbst, daß er diesen Weg gegangen ist. „Von seinem Gewissen bedrängt, sagt er, habe er sich entschlossen, zu der Frage offen überzugehen, ob denn auch wohl wirklich ein Gott sei, und er habe überall so lange als möglich gezweifelt, und da erst definitiv entschieden, wo er eine absolute Nötigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte. Auf diesem Weg ist er zu der Ueberzeugung gelangt, daß ein Gott, und wie er beschaffen sei. Und wie seine Vernunft ihn zu dieser Überzeugung genötigt hat, so nötigt sie ihn auch zur Anerkennung einer über ihr stehenden göttlichen Autorität. Von ihr empfängt dann der Mensch die übernatürlichen Wahrheiten, welche den Inhalt des Christentums ausmachen. Diese Wahrheiten sind niedergelegt in der hl. Schrift A und NTs, und in der Tradition; beide erklärt aber das in der Kirche befindliche Lehramt für unfehlbar richtig.

Darnach ist die Vernunft zwar nicht Erkenntnisprinzip; denn die Erkenntnisprinzipien sind nach obigem die hl. Schrift, die Tradition und das unfehlbare Lehramt; aber die Vernunft ist doch erkennendes Prinzip und zwar das einzige: denn das Geschäft der Vernunft ist es, die genannten Erkenntnisprinzipien als historisch wahre darzuthun, und zwar als solche, welche innerlich wahr sind und in einer notwendigen Verbindung mit unserer Pflichterfüllung stehen.

Von diesem System könnte man nun meinen, daß es einerseits der übernatürlichen Offenbarung ihr Recht widerfahren lasse; denn diese wird ja in ihrem vollen Umfang anerkannt und an die Gemeinde tradiert; und daß es andererseits seinen Wert darin habe, daß der Inhalt dieser Offenbarung durch Vernunftgründe als innerlich wahr dargethan wird. Allein das darf dabei doch nicht übersehen werden, daß der Vernunft eine sehr bedeutende, ja eine entscheidende Rolle eingeräumt wird. Nicht zwar in dem Sinn, daß die Vernunft die Richterin über die in der Offenbarung enthaltenen Glaubenswahrheiten sein soll, aber doch in dem, daß die Vernunft es ist, welche Zeugnis davon ablegt,

daß die Offenbarung historisch und innerlich wahr ist, woraus sich für die Vernunft die Notwendigkeit ergiebt, dieser Autorität sich zu unterwerfen und ihrer Leitung in Sachen des Heils sich zu unterstellen.

Die Stellung, welche dabei Hermes der Vernunft einräumt, ist ganz analog der, welche in der Wolfischen Philosophie ihr eingeräumt wurde. Auch diese Philosophie fand alle Wahrheiten des Christentums vernunftgemäß, und es galt als eine Verstärkung der Glaubwürdigkeit dieser Wahrheiten, daß die Vernunft ein Zeugnis für sie ablegte. In der darauffolgenden Zeit wußte aber die Vernunft mit diesen Wahrheiten nichts mehr anzufangen und keine Stellung zu ihnen zu nehmen. Daraus glaubte man dann, nachdem man der Vernunft einmal diese dominierende Stellung eingeräumt hatte, einen Schluß zu Ungunsten dieser Wahrheiten machen zu dürfen und zu müssen. Setzt man nun, konnte man der Hermesischen Philosophie gegenüber sagen, den Fall, daß die Vernunft wieder Zweifel faßt an der historischen Wahrheit der Offenbarung und in sich keine Nötigung findet, auf dieselbe als auf die höhere Autorität hinzuweisen, so ist bei der Aufgabe, welche Hermes der Vernunft zuweist, der Menschheit der Weg zu dieser Offenbarung versperrt, und das Organ, mit dem sie allein dieselbe erfassen kann, ist ihr abhanden gekommen.

Da wird offenbar der Vernunft eine Stellung eingeräumt, welche vor allem mit dem Autoritätsprinzip, dem die katholische Kirche huldigt, nicht vereinbar ist. Es kommt aber noch ein anderes und wohl noch stärkeres Bedenken gegen die Prinzipien des Hermes hinzu. Nach ihm muß der richtig denkende, seiner Vernunft folgende Mensch bei dem christlichen Glauben anlangen, und so kann auch der, welcher diesen Weg gegangen ist, jedem konsequent Denkenden das Christentum beweisen. Danach macht also die bloße Denkoperation den Menschen zum Christen.

Schon gegen die Prinzipien dieser Philosophie erhoben sich also nicht geringe Bedenken. Nimmt man dann noch hinzu, daß Hermes mit aller Energie darauf drang, daß man diesen Weg des Denkens gehe und daß man „klare Gedanken" habe, nimmt man hinzu, daß er von diesem Standpunkt aus mit Härte und Verachtung von Gefühl und Phantasie sprach, so wäre es nicht zu verwundern, wenn seine Philosophie für viele etwas Abstoßendes gehabt hätte. Dennoch nehmen wir das Gegenteil wahr. Hermes imponierte mit seinem System, und schon seine „Einleitung" wurde sehr günstig aufgenommen.

Erst nachdem der Papst sich gegen das System ausgesprochen hatte, beschäftigte sich die Kritik eingehender mit demselben; man erhob Bedenken gegen das Prinzip, von dem das System getragen war, und man fand, daß Hermes auch die Dogmen nicht in ihrer Tiefe erfaßt, oft sogar gegen den wahren Sinn derselben verstoßen habe. Es geschah das aber erst gegen das Ende der dreißiger Jahre. Da erschien von Kreuzbage „eine Beurteilung der Hermesischen Philosophie mit Beziehung auf das Verhältnis der Philosophie zum Christentum" (Münster 1838), eine Abhandlung über Glauben und Wissen in der Tüb. ThQS (Jahrgang 1839, Heft 3) und pseudonym von Myletor (Werner) die Schrift: „Der Hermesianismus, vorzugsweise von seiner dogmatischen Seite dargestellt in Briefen zweier theologischer Freunde" (Regensburg 1845).

Auf diesen Umstand nun, daß man so spät erst Bedenken gegen das Hermesische System geäußert hatte, gründeten seine Anhänger die Behauptung, daß andere Motive als Bedenken gegen die innere Wahrheit des Systems die jetzigen Angriffe hervorgerufen hätten.

Dem ist aber doch wohl nicht so. Vielmehr wird man sagen müssen, der Ausspruch des Papstes hatte denen, die jetzt als Gegner auftraten, nur die Zunge gelöst. Daß das Hermesische System eine geraume Zeit hindurch unangefochten blieb, hatte seinen vornehmsten Grund in dem Stand der damaligen Theologie. Alle Dogmatiker dieser Zeit standen entweder auf dem Wolfischen oder Kantischen Standpunkt, also (vielleicht unbewußt) auf dem rationalistischen, und ihre Rechtfertigung der katholischen Dogmen war eine erkünstelte. Es hätte sich von allen diesen Dogmatikern nachweisen lassen, was man jetzt dem Hermesianismus nachwies und was vorzugsweise jener dritte Gegner, Myletor, that, daß man von diesem Standpunkt aus nicht zur wahren Erfahrung und Würdigung der katholischen Dogmen gelange. Aus diesem Standpunkt und, was damit zusammenhängt, und was Myletor richtig hervorhob, aus dem Umstand, daß das katholische Bewußtsein damals bedeutend abgeschwächt war, erklärt sich also die Aufnahme, welche das Hermesische System im Anfang fand. Man war nicht überrascht über den philosophischen Standpunkt, den dasselbe einnahm; denn es war kein wesentlich neuer; erfreut aber konnte man

von diesem Standpunkt aus sein über die Gedankenschärfe, die sich in dem System aussprach und über das dem Anschein nach glänzende Resultat, demzufolge der Katholicismus samt allen seinen Dogmen mit Evidenz philosophisch gerechtfertigt erschien. — Darin erkannte man einen Fortschritt, den man laut pries.

Es bahnte sich aber, wie Mylетor auch nachwies, gerade in der Zeit, in welcher Hermes wirkte, ein Umschwung im katholischen Bewußtsein an, der nach dem Tode von Hermes und bis dahin, wo der Papst sich aussprach, schon zum guten Teil sich vollzogen hatte. Dieser drückte sich auch darin aus, daß man in der Dogmatik den Wolf-Kantschen Standpunkt verließ, daß man die rationalistische Grundlage desselben erkannte und sich ihr zu entziehen suchte. Dieser Umschwung war aber von Hermes und seinen Schülern unbeachtet und ungeteilt geblieben. Daraus erklärt sich dann die Abkehr von der Hermesischen Philosophie. Bei der Herrschaft aber, welche diese Richtung sich in einem Teil von Deutschland errungen hatte, und bei der rücksichtslosen Weise, mit der die Hermesianer diese Richtung festzuhalten suchten und ohne weiteres jeden als Ignoranten brandmarkten, der auch nur bescheidene Zweifel an der Unfehlbarkeit des Systems aussprach, ist es auch erklärlich, daß man die Abkehr lange nur in der Stille vollzog.

Bezeichnend ist es, daß der erste, der sich (ein Katholik) gegen die Hermesische Richtung aussprach, ein Mann war, der in philosophischer Beziehung die Wege Kants verlassen und sich zu Schelling gewandt hatte, der schon genannte Windischmann.

Unter diesen Umständen muß man denn auch billiger darüber urteilen, daß man in Deutschland vielseitig mit Klagen sich dahin wendete.

In einer Reaktion des katholischen Bewußtseins liegt also nach unserer Annahme der erste Grund der Gegnerschaft gegen die Hermesische Philosophie.

In Zusammenhang damit steht aber die zu gleicher Zeit eintretende Reaktion des katholischen Bewußtseins gegen die kirchenpolitisch liberale Richtung, wie diese bis dahin von den rheinischen Bischöfen, vor allem von dem Erzbischof Spiegel von Köln, vertreten wurde. Gerade die Hermesianer gehörten dieser freieren, durch den Erzbischof Spiegel repräsentierten Richtung an. Sie gehörten zu denen, welche sich in die neue Ordnung der Dinge, wie sie sich im Verhältnis zum Staat angebahnt hatte, zu finden gewillt waren; ihrer hatte sich darum der Erzbischof von Köln bedient, um den auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehenden Klerus seiner Diöcese heranzubilden. Aber eben darum paßten sie nicht zu der Richtung der Reaktionspartei, welche um diese Zeit schon sich zu bilden angefangen hatte, und es war natürlich, daß der neue Erzbischof Droste von Vischering (1836) von dem päpstlichen Breve Anlaß nahm, gegen die Hermesianer aufzutreten. Droste Vischering war dem Hermes schon von Münster her abgeneigt gewesen. Er mißbilligte, sagt Perrone, des Hermes Methode, sowie den Gebrauch der deutschen Sprache, wodurch dem Sinn der streng theologischen Sprache zu nahe getreten wurde. Schon als Hermes von Münster aus nach Bonn berufen worden ward und viele Theologen in Münster dem geliebten Lehrer zu folgen sich anschickten, hatte er, damals Bischof von Münster, diesen Theologen sofort bekannt gemacht, daß keiner von ihnen ohne seine Erlaubnis anderswo als in Münster irgend einen Zweig der Theologie hören dürfe, mit der Erklärung, daß er keinem Zuwiderhandelnden die Weihen werde erteilen lassen. Die preußische Regierung hatte sich vergebens bemüht, ihn zur Zurücknahme dieser Bekanntmachung zu bewegen, und es war ihr nichts übrig geblieben, als, um dieselbe unwirksam zu machen, die theologische Fakultät zu Münster (im April 1820) zu suspendieren. Diese Abneigung gegen Hermes trug dann Droste Vischering, nachdem er Erzbischof geworden war, selbstverständlich auf dessen Anhänger über. Es konnte daher für ihn keine Frage sein, welche Stellung er zu ihnen einzunehmen habe. Die Verdrängung des Hermesianismus, als des Systems, welches die Stütze des bisher herrschend gewesenen Liberalismus gewesen, war ja die Vorbedingung für eine gedeihliche Aufnahme der von ihm vertretenen Richtung in den Rheinlanden. Dem neuen Erzbischof war also die in Rom vollzogene Verdammung des Hermesianismus nur willkommen, und er beutete sie nach Kräften aus. Bei diesem Zusammenhang der Dinge gebührt dem päpstlichen Verdammungsdekret noch eine besondere Bedeutung. Es unterstützte eine ultramontane Reaktionspartei, welche in der Stille in Deutschland herangereift war; es leistete ihr Dienste gegen eine Richtung, welche bis dahin in den Rheinlanden die herrschende und die von den rheinischen Bischöfen begünstigte gewesen war. Die Niederlage, welche der Hermesianismus erlitt, war zugleich eine Niederlage, welche die damaligen rheinischen Bischöfe erlitten. Jene Partei hatte mit Hilfe Roms auch über sie gesiegt. Mit Recht wird man daher die An-

fechtung des Hermeſiſchen Syſtems als ein weiteres Symptom der eingetretenen Reaktion bezeichnen dürfen.

Welche Schritte der Erzbiſchof dann ſeit 1836 gegen den Hermeſianismus that, wie er dadurch in einen Konflikt mit der Regierung geriet, und wie dann dieſer Konflikt in Zuſammenhang mit der Frage über die gemiſchten Ehen trat und es dadurch zu dem Bruche mit dem Erzbiſchof und mit ſeiner Wegführung nach Münſter kam, darüber iſt an einem anderen Ort zu berichten. Hier berühren wir nur noch die Bemühungen der Hermeſianer, durch die ſie in Rom ein anderes Urteil über ihr Syſtem und ihre Stellung zur Kirche zu erwirken ſuchten.

Daß bei der beſchriebenen Lage der Dinge ſie in Rom nichts ausrichten würden, war von vorne an zu erwarten. Die genannten beiden Hermeſianer Elvenich und Braun langten in Rom am 26. April 1837 an. Ihr Ziel war, den Hermeſianismus von dem Vorwurf der Heterodoxie zu reinigen. Sie verwarfen alles das, was der Papſt in dem Breve verworfen hatte; aber ſie behaupteten, das ſei nicht die Hermeſiſche Lehre, welche darin gezeichnet ſei; über dieſe ſei der hl. Stuhl vielmehr falſch berichtet worden. Sie wollten darum die Wiederaufnahme der Unterſuchung erwirken und machten dazu Vorſchläge. Eine Zeit lang lebten ſie in der Illuſion, daß man in Rom auf den einen oder anderen ihrer Vorſchläge eingehen werde. Sogar zu einer Audienz bei dem Papſt wurden ſie vorgelaſſen, und dieſer empfing ſie wohlwollend. Er äußerte ſich darin über Hermes ſelbſt dahin, daß er gegen deſſen perſönliche Orthodoxie keinen Zweifel hege; aber es könne ja ſein, daß er in ſeinen Schriften nicht überall der einmal feſtgeſtellten Methode ſich bedient habe, was doch in der Theologie der Gegner wegen notwendig ſei, und verließ ſie mit der Ermahnung, ſie möchten ſich gelehrig (dociles) erweiſen; denn er hoffe, ſie ſeien nicht nach Rom gekommen, um zu belehren, ſondern belehrt zu werden.

Die Audienz erweckte ihnen Hoffnungen, die nicht in Erfüllung gingen. Als ſie in Verkehr mit dem Jeſuitengeneral Roothan traten, der ihnen als der Theologe bezeichnet worden war, mit dem ſie ihre Angelegenheit verhandeln ſollten, mußten ſie bald inne werden, daß in Rom das Urteil über Hermes bereits feſtſtehe: denn nach kurzen Verhandlungen mit dem General ſchrieb ihnen der Kardinalſtaatsſekretär (5. Auguſt), an den ſie ſich gewendet hatten, ſie ſeien im Irrtum geweſen, wenn ſie gehofft hätten, daß an dem einmal über Hermes gefällten Spruch etwas geändert werden würde, und gab ihnen den Rat, in ihre Heimat zurückzukehren und dahin zu wirken, daß die Anhänger des Hermes aufhörten, die Einheit der Kirche zu ſtören. Dennoch blieben ſie noch und fertigten eine, nachmals in Deutſchland gedruckte Schrift, meletemata theologica, aus und baten um die Erlaubnis, ſie in Rom drucken laſſen zu dürfen. Zwei Monate lang blieben ſie ohne Antwort; dann erhielten ſie eine abſchlägige. Jetzt ſahen ſie freilich ein, daß ein längeres Verweilen in Rom zu nichts mehr nütze. Dennoch ſuchten ſie in einem Schreiben an den Papſt dieſe abſchlägige Antwort noch ſo zu deuten, daß ihre Lehre ſtillſchweigend gebilligt ſei. Da beeilte ſich der Staatsſekretär, ihren Illuſionen ein Ende zu machen. Er ſchrieb ihnen, ſo ſei es durchaus nicht gemeint. Über die meletemata aber, die er gar nicht geleſen habe, ſich zu äußern, läge kein Grund vor. Da ſie dem Verwerfungsurteil des heil. Stuhls ſich nicht unterwerfen wollten, ſo führe ein weiterer Schriftenverkehr zu nichts mehr. „Causa finita est, utinam aliquando finiatur et error“. Am 18. April 1838 verließen ſie Rom. Ihre Miſſion war alſo mißlungen. Der hl. Stuhl hatte die wider Hermes und ſeine Schriften gefällte Sentenz nicht zurückgenommen, und der Hermeſianismus blieb geächtet. Von jetzt an konnte, wer ſich noch zum Hermeſianismus bekannte, kein kirchliches Amt mehr bekleiden, und im Jahre 1844 wurden auch die beiden, Braun und Achterfeld, ihres akademiſchen Amtes enthoben, aber ehrenvoll und mit Beibehaltung ihrer Beſoldung. Noch gaben zwar die Hermeſianer die Hoffnung nicht auf, eine Reviſion der über Hermes gefällten Sentenz zu erwirken, wie überhaupt die Hoffnung, daß die freieren Richtungen wieder geduldet würden, und benützten manche ſich darthuende Gelegenheit, dieſer Hoffnung Ausdruck zu geben, aber vergebens. Das Intereſſe für ihre Richtung verlor ſich und der Hermeſianismus galt in Bälde für antiquiert. Zudem trat jetzt die Zeit ein, wo die preußiſche Regierung, um den Frieden mit der römiſchen Kirche zu erhalten, eine äußerſt nachgiebige Stellung einnahm. Während noch bis zum Jahre 1860 die Statuten der theologiſchen Fakultäten von Bonn und Breslau an dem Satz feſthielten, daß der Biſchof einen Univerſitätslehrer, wenn er glaubt, daß derſelbe gegen die Glaubens- und Sittenlehre verſtoße, nur durch das Miniſterium zur Rechenſchaft ziehen könne, iſt in dieſem Jahre wenigſtens für die katholiſch-theologiſche Fakultät durch eine mit der Regierung ſeitens des Erzbiſchofs geſchloſſene Konvention dieſe Beſtim-

mung illuſoriſch gemacht worden: denn dieſer zufolge ſollte der Biſchof die einem Profeſſor erteilte Ermächtigung zum Lehren jederzeit zurücknehmen können, wovon in eben dieſem Jahre durch den Fürſtbiſchof Förſter von Breslau gegen den Profeſſor der Theologie Baltzer unter Mitwirkung der Regierung ſofort Gebrauch gemacht wurde.

(H. Schmid †) P. Tſchackert.

Hermias. — Ausgaben: Edit. princ. R. Seiler, Basil. 1553; W. Worth, Oxon. 1700; Pr. Maranus, Par. 1742; J. Chr. Dommerich, Hal. 1764; W. F. Menzel, Lugd. Bat. 1840; J. C. Th. Otto, Jen. 1842 (= Corp. Apol., Vol. 9, 2—31; vgl. die Prolegomena S. XL bis LI, in denen über Handſchriften, Ausgaben, Ueberſetzungen und ſonſtige Litteratur eingehend berichtet wird); H. Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 649—656 (vgl. 259—263). Deutſche Ueberſetzungen von W. F. Thienemann, Leipzig 1828, und J. Leitl in der Bibl. d. KVv, Kempten 1873. Vgl. A. Harnack, Geſch. der altchriſtl. Litter. 1, Freiburg 1893, 782 f.; G. Krüger, Geſch. d. altchr. Litt., Freiburg 1894, § 44.

In 13 zum Teil wertloſen Handſchriften (Cod. Patmens. 202 *σβ'* saec. X. Cod. Monac. 512 saec. XV. all.) iſt eine „*Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*“ überſchriebene und an die Freunde des Verfaſſers gerichtete apologetiſch-polemiſche Abhandlung erhalten. In ihren 10 Kapiteln werden die einander widerſprechenden Behauptungen der Philoſophen über die menſchliche Seele, über Gott und Welt, beſonders aber über die Grundprinzipien der Dinge mit billigem Witz, nicht ungewandt, aber oberflächlich und ohne tieferes Verſtändnis der philoſophiſchen Probleme wie der chriſtlichen Wahrheit durchgehechelt. Über den Verfaſſer und die Abfaſſungszeit läßt ſich, da die Schrift im chriſtlichen Altertum nie genannt wordon iſt, Sicheres nicht ausſagen. Den Autornamen für pſeudonym zu halten liegt kein Grund vor, ebenſowenig zur Identifikation des Verfaſſers mit Hermias Sozomenos, dem Kirchenhiſtoriker, oder dem bei Philaſtrius haer. 55 (ed. Marx, p. 28, 16) und Auguſtin haer. 59 erwähnten Stifter einer ſonſt nicht bekannten Sekte der Hermianer. Die gewöhnliche Anſicht, daß die Schrift in das Zeitalter der großen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, etwa in die Jahre 180—200 gehöre, hat zuletzt Otto ausführlich verteidigt. Dieſer Annahme widerſpricht die handſchriftliche Überlieferung nicht (vgl. Cod. Ottob. 112 und 191, in denen die Schrift mit Tatian bezw. mit pſeudojuſtiniſchen Abhandlungen überliefert iſt). Sie wird geſtützt durch die Berührungen der Schrift mit Stellen bei Juſtin, Tatian, auch Athenagoras und Theophilus, Lucian Hermotimus, vor allem aber der pſeudojuſtiniſchen Cohortatio ad gentes (vgl. Herm. § 2 mit Coh. 7 not. 14 Otto; auch Herm. § 11. mit Coh. 31 n. 4). Nun iſt die Coh. höchſt wahrſcheinlich nach Clemens von Alexandrien und vor Julius Afrikanus im erſten Fünftel des 3. Jahrhunderts geſchrieben (ich gründe dieſe Behauptung auf die Reſultate einer noch ungedruckten Preisarbeit), und eine genaue Vergleichung der Stellen macht es wahrſcheinlich, daß Hermias die Priorität zuzuerkennen iſt. Die Möglichkeit, daß die Abfaſſung durch den um die Mitte des 2. Jahrhunderts entſtandenen, von Hermias wie von der Cohortatio — hier freilich in anderer Form — bekämpften pſeudoplutarchiſchen Auszug aus den Placita des Aëtius (vgl. Diels) veranlaßt wurde, der als bequemer Leitfaden weit verbreitet war, muß zugegeben werden. Der allgemeine Charakter des Schriftchens, deſſen banale Polemik bei einem chriſtlich-ſophiſtiſchen Produkt nicht anſtößig zu ſein braucht, weiſt eher in das zweite, als in ein ſpäteres Jahrhundert. Unter dieſen Umſtänden kann man die Annahme, daß Hermias im 2. Jahrhundert geſchrieben haben möge, nicht eine „ſchlecht begründete Vermutung“ (Harnack) nennen. In der Schrift ein Machwerk des 5. oder 6. Jahrhunderts zu ſehen (ſo Menzel, Diels und Harnack), iſt vollends kein Grund vorhanden.

G. Krüger.

Hermogenes. — Litteratur: Mosheim, Comment. de rebus christ. ante Constantinum p. 453; Walch, Ketzergeſchichte I, 552 ff.; Böhmer, Hermogenes Africanus, Sundiae 1832; Hauck, Tertullians Leben und Schriften 1877 S. 259 ff.; Heſſelberg, Tertullians Lehre 1848 S. 110 ff.; Caspari, Kirchenhiſtoriſche Anecdota 1883, 225 ff; Harnack, Die Ueberlieferung u. d. Beſtand d. altchriſtlichen Litteratur 1893 S. 200 und die Chronologie der altchriſtlichen Litteratur 1897 I, 534 ff.

Hermogenes iſt ein mehrfach genannter gnoſtiſierender Irrlehrer auf der Wende des 2. und 3. Jahrhunderts. Tertullian ſchrieb gegen ihn zwei Schriften: „De causa animae adv. Hermogenem“, die verloren iſt (vgl. De anima 1. 3. 11. 22. 24) und „Adv. Hermogenem“, die wir noch beſitzen. Er erwähnt ihn auch und führt Sätze von ihm an adv. Valent. c. 16, de praescript. Haer. c. 30. 33, de monog. c. 16. Nach Euſeb. H. E. IV, 24, 1 ſchrieb Theophilus von Antiochien gegen einen Irrlehrer

Hermogenes. Außerdem finden sich Nachrichten über ihn bei Hippolyt, Philos. VIII, 4. 17; X, 28; Theodoret, Haer. fab. Comp. I, 19; Philastrius, De haer. c. 44; Augustin, h. 41.

Es fragt sich zunächst, ob der von Theophilus von Antiochien und der von Tertullian bekämpfte Hermogenes dieselbe Person ist, oder ob wir mit Mosheim und Walch zwei Häretiker desselben Namens annehmen wollen. Aber abgesehen davon, daß eine solche Verdoppelung an sich schon mißlich ist, kennen Hippolyt und Theodoret offenbar nur einen, dem sie nicht bloß die von Tertullian bekämpften Irrlehren, sondern auch die christologische Irrlehre beilegen, die Theophilus bekämpft hat. Man wird also mit Tillemont (Memoires III, 65) und Harnack annehmen müssen, daß Hermogenes früher im Orient gelebt hat und dort in der zwischen 181 und 191 geschriebenen Schrift von Theophilus bekämpft wurde, dann aber nach Karthago übergesiedelt ist, wo Tertullian seinen Traktat nach Uhlhorn (Fundamenta chronologiae Tertullianeae) 206 oder 207, nach Hesselberg 205, nach Nöldechen (TU V H. 2, 56 ff.) 202 gegen ihn schrieb. Damals lebte Hermogenes als Maler in Karthago, wie denn Tertullian sich mit seinen persönlichen Verhältnissen bekannt zeigt. Die Vorwürfe, die Tertullian gegen sein sittliches Leben erhebt (vgl. c. 1: „Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit" — s. auch c. 45 i. f.), gehen gewiß zunächst aus montanistischer Beschränktheit hervor. Vielleicht huldigte Hermogenes aber auch in der That, was mit seinem Künstlerberuf und seinen philosophischen Studien zusammenhängen mag, einer freieren Weltanschauung. Ein völlig ausgebildetes gnostisches System hat Hermogenes nicht aufgestellt, er wollte nur, wohl in dem Glauben, damit der Kirchenlehre nicht zu widersprechen, diese selbst durch einzelne der Philosophie entlehnte Sätze ergänzen. Deshalb ist er nicht zu den eigentlichen Gnostikern, sondern nur zu den gnostisierenden Lehrern zu rechnen. Sein Hauptsatz, den Tertullian in der mehrgenannten Schrift bestreitet, war die Ewigkeit der Materie und die Leugnung einer Schöpfung aus nichts (c. 1: „nolens Deum ex nihilo universa fecisse"). Er ging von der Annahme aus, Gott müsse alles aus sich selbst, aus nichts oder aus einer vorhandenen ewigen Materie gemacht haben (vgl. a. a. O. c. 2). Die erste Annahme erklärt er für unmöglich, weil Gott unveränderlich ist („Negat illum ex semet ipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quaecunque ex semet ipso fecisset dominus; porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper qua dominus"). Die zweite verwirft er deshalb, weil Gott dann auch das Böse ex arbitrio ex voluntate gemacht hätte. Es bleibe also nur die Annahme einer ewigen Materie, in der zugleich die Ursachen des Bösen liegen müssen. Diese ewige Materie, deren Dasein Hergomenes auch aus Gen 1 zu beweisen suchte, denkt er nun völlig eigenschaftslos; sie ist weder körperlich noch unkörperlich (c. 35: „neque corporalem, neque incorporalem materiam facit"), weder gut noch böse (c. 37). Zugleich hat sie aber doch etwas Körperliches in sich und daraus werden die Körper und etwas Seelenartiges, ihre ungeordnete Bewegung, woraus die Seelen werden. In dieser ungeordneten Bewegung der Materie (Hermogenes vergleicht sie mit einem siedenden Topfe c. 41) liegt die Möglichkeit einer Bildung derselben, weil eine Verwandtschaft mit Gott als der geordneten Bewegung. Diese Bildung der Materie geschah nun nicht, indem Gott die Welt durchdrang, sondern indem er sich ihr nur näherte, wie ein Magnet das Eisen anzieht (c. 44). Hier liegt wohl der Punkt, von wo aus Hermogenes das Vorhandensein des Bösen erklären zu können meinte. Die Materie wird nämlich nicht ganz, sondern nur teilweise gebildet (c. 38: „Nec tota materia fabricatur, sed partes ejus)." Gott durchdringt sie nicht, es kommt also nur zu einer Bildung auf der Oberfläche. In jedem Teile der Materie ist aber zugleich das Ganze enthalten (c. 39), es bleibt daher in allem etwas von der ungeordneten Bewegung, und da wird Hermogenes, obwohl das aus Tertullians Angaben nicht ganz klar wird, die Ursache des Bösen gesehen haben. Weiter hängt mit diesen Gedanken aufs engste die Ansicht des Hermogenes von der menschlichen Seele zusammen, welche Tertullian in einer eigenen uns verlorenen Schrift „de censu animae" (vgl. De anima 1) widerlegte und gegen die er auch de anima 11 polemisiert, daß er nämlich die Seele als aus der Materie entsprungen ansah (De anim. 11: „animam ex materia, non ex Dei flatu contendit"). Aus Tertullians Widerlegung sieht man, daß Hermogenes dann für die sterbliche, weil der Materie angehörende Seele, die Unsterblichkeit nur behauptete auf Grund des ihr mitgeteilten aus der Substanz Gottes stammenden göttlichen Geistes. So ist auch wohl der Satz in einem von Caspari zuerst veröffentlichten Pseudo-Ambrosianischen Traktat über den Ursprung der Seele (vor 600) zu deuten, in dem es heißt:

„Cesset Ermogenis, qui dicit nihil post mortem hominem futurum". Die Behauptung ist wohl nur auf diejenigen Menschen zu beziehen, die den aus Gott stammenden Geist nicht haben oder durch ihre Sünde verloren haben und deshalb das Schicksal der Dämonen teilen, die in Materie aufgelöst werden (Theodoret, Haer. fab. comp. I, 19: „*Τὸν διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχεθήσεσθαι*"), und ähnlich wird es sich verhalten mit der Angabe des Philastrius, h. 55 „Paradisum visibilem negant". Ganz unklar ist, was die Väter über christologische Irrlehren des Hermogenes berichten. Während Tertullian sagt: „Christum dominum non alium videtur agnoscere, alium tamen facit" (adv. Herm. c. 1), rechnen ihn Philastrius und Augustin zu den Patripassianern und in den excerptis Theodoti bei Clemens Alex. lesen wir, er habe Ps 19, 5 darauf bezogen, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe (*τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι*). **G. Uhlhorn** D.

Hermon. — Litteratur: H. Reland, Palaestina ex monumentis veteribus illustrata 323 ff.; Ritter, Erdkunde XV, 1, 178 ff. 156 ff.; Porter, Five Years in Damascus 1855, I, 287 ff.; K. Furrer, Wanderungen durch das heilige Land[2] 1891, 416—429; J. G. Wetzstein, Das batanäische Giebelgebirge 1884, 9—13; derſ. in F. Delitzsch, Bibliſcher Commentar über den Propheten Jeſaia 1869, 689; W. M. Thomson, The Land and the Book, Central Palestine and Phoenicia 1883, 484—523; Ed. Robinſon, Neuere bibliſche Forſchungen 1857, 538—545, 561—571; The Survey of Western Palestine, Jerusalem, London 1884, 484—533 (= Ch. Warren in Quarterly Statement 1870); Fr. Noetling, Der Jura am Hermón, Stuttg. 1887; Post, Flora of Syria, Palestine and Sinai, Beirut 1896.

Hermon ist im AT der Name eines Gebirges, das die Nordgrenze des Amoriterreiches des Og bildete Dt 3, 8; 4, 48; Jos 12, 1 oder die Nordgrenze von Ostmanasse 1 Chr 5, 23, d. h. des israelitischen Gebiets überhaupt. Jos 12, 5 und 13, 11 wird der „ganze Hermon" sogar in die Grenze eingeschlossen. Danach haben wir das Gebirge in der Gegend von Dan und den Jordanquellen zu suchen. Nähere Auskunft geben die Targume zu Dt 3, 9; HL 4, 8 und der Samaritanus zu Dt 4, 48, indem sie für H. ṭūr talgā setzen, d. i. Schneegebirge. Dieser Name eignet noch heute in der Form dschebel et-teldsch dem Gebirge, das sich nördlich von den Jordanquellen bei tell el-kāḍī und bānijās sowie westlich von dem wādi et-teim erhebt. Daneben wird es jetzt auch dschebel esch-schēch, d. i. Gebirge des Alten (Weißhaarigen), genannt. Nach Dt 3, 9 hieß das Gebirge bei den Phöniciern sirjōn (Ps 29, 6), bei den Amoritern s^{e}nīr. Dieser letztere Name haftet nach außerbiblischen Nachrichten an einem nördlicheren Bergzuge. Der arabische Geograph Ibn Haukal (977 nach Chr.) setzt die Quelle des im Antilibanus entspringenden Baradā-Flusses im sanīr an, und aus den Inschriften des assyrischen Königs Salmanassars II. erfahren wir, daß er 842 Hasael von Damaskus am Gebirge Saniru geschlagen hat. Da die Assyrer von Norden heranrückten, so hat man den Ort der Niederlage Hasaels nördlich oder nordwestlich von Damaskus zu suchen, auf dem Antilibanus oder dschebel esch-scherḳī („dem östlichen Gebirge"), wie die Araber jetzt sagen. Diese beiden, der Zeit nach weit auseinander liegenden Nachrichten stimmen merkwürdig darin überein, daß sie den Namen Senir vom Antilibanus verstehen. Es ist daher wahrscheinlich, daß im Norden wohnende oder von Norden kommende Völker — auch die Amoriter sind vom Libanon her nach Palästina eingedrungen — den südlichsten Teil des Antilibanus, den Hermon, in den Namen Senir einschlossen, während bei den Bewohnern Palästinas nur der Name Hermon üblich war. Dt 4, 48 findet sich noch die Benennung Sion (שִׂיאֹן) für H.; da sie sonst nicht weiter bekannt ist, so hat man schon vermutet, daß שִׂיאֹן Textfehler für שִׂרְיֹן Dt 3, 9 sei. Der Name H. hängt mit dem Stamme חרם zusammen, der als intransitives Verbum bedeutet „verwehrt sein", nämlich für profanen Gebrauch und für profane Leute (vgl. den arabischen Ausdruck el-ḥaram bei Moscheen und Heiligtümern). H. bedeutet demnach den heiligen, unverletzlichen Berg und muß schon in alten Zeiten eine berühmte Kultusstätte gewesen sein. Wir werden später die Belege dafür finden. Der Plural חֶרְמֹנִים Ps 42, 7 ist wohl ein Textfehler; man kann ihn nicht auf die zahlreichen Gipfel des H. deuten, da diese nur in der Phantasie der Bibelausleger vorhanden sind, die keine eigene Anschauung von dem Gebirge besitzen. Von unten gesehen, bietet der H. in Wahrheit einen ganz verschiedenen Anblick dar: von Süden her sieht man einen hohen Gipfel auf breitem Unterbau, von Westen her einen nach Norden und Süden sich senkenden Rücken, von Osten her ein ziemlich regelmäßiges Kreissegment. Die wirkliche Beschaffenheit des Gipfels läßt sich von unten aus gar nicht erkennen.

Der eigentliche Gebirgsſtock bildet einen von Südweſten nach Nordoſten laufenden Rücken, deſſen höchſter Punkt ziemlich genau in der Mitte liegt. Nach Süden hin fällt er zu den Jordanquellen und dem oberen Lauf des nahr bānijās ab; ſein Fuß ſteht demnach gerade quer vor den Anfängen der Jordanſpalte und begrenzt das Tafelland des Dschōlān. Nach Norden hin ſenkt er ſich zu einem breiten Hochland von 1100—1250 m Höhe, das durch den tiefen Einſchnitt des wādi el-ḳarn und des nahr baradā von den eigentlichen Höhenzügen des Antilibanus geſchieden iſt. Nach Oſten und Südoſten bricht das Gehänge des H. faſt in einer einzigen ſteilen Wand zur Tiefe, während ſich das Gehänge nach Weſten und Nordweſten in mehreren Stufen ſenkt, die ihre flach geneigte Böſchung gegen Weſten, ihre Steilwand aber ebenfalls nach Oſten kehren. Der Aufbau des H. gleicht daher im allgemeinen dem des Gebirges weſtlich vom Jordan; er entſpricht einem ſchrägen Dach, deſſen öſtliche Seite ſteiler und kürzer iſt als die weſtliche, die im ganzen flacher verläuft. Im Oſten des H. dehnt ſich das Tiefland des Dschēdūr aus (800—1000 m), im Weſten wird das Gebirge von dem wādi et-teim begrenzt, in dem der nahr el-ḥāṣbānī, der nördlichſte Quellfluß des Jordans, entſpringt. Der durch ſeine Fernſicht berühmte Gipfel des H., etwa in der Mitte des 25 km langen Höhenzuges gelegen, iſt ein kleines Plateau von 400 m im Durchmeſſer mit drei Spitzen; zwei davon liegen ſich an der Oſtſeite in ſüdnördlicher Richtung einander gegenüber, die dritte liegt an der Weſtſeite und iſt durch eine Mulde von den anderen getrennt. Sie iſt etwas niedriger als die anderen, deren Höhe 2760 m beträgt. Auf der ſüdlichen befinden ſich Ruinen, die ḳaṣr ʿantar genannt werden. Eine niedrige, aus gut behauenen Steinen gefügte, doch ſchon ſtark zerſtörte Mauer umſchließt kreisförmig die eigentliche Spitze; auf ihr iſt in den Felſen eine keſſelartige Vertiefung von 3 m Durchmeſſer und 2 m Tiefe gehauen, die wahrſcheinlich Kultuszwecken gedient hat. An die Mauer ſtoßen ſüdwärts die Überbleibſel eines nach Oſten ſich öffnenden Gebäudes (10 m : 12 m), deſſen Steine nur zum Teil noch in den unterſten Schichten vorhanden ſind. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß ſich hier die letzten Reſte eines Heiligtums erhalten haben, das dem Dienſte des Sonnengottes geweiht war. Wo gäbe es in der That in dem bergereichen Syrien eine andere Höhe, die mehr als dieſe geeignet wäre, das Gemüt mit heiliger Furcht vor der erhabenen Macht des Tagesgeſtirns zu erfüllen? Hier konnten ſeine Verehrer den leuchtenden Gott aus ſeinem himmliſchen Zelt am Rande der Wüſte hervortreten und hinter die Abendpforte ſeines Himmelsgemachs, hinter die funkelnden Wogen des Mittelmeeres, verſchwinden ſehen.

Das Geſtein des Berges gehört der Kreideformation an. Hier und da an der Weſt- und Oſtſeite haben an den Bruchſtellen der Schollen Baſaltergüſſe ſtattgefunden, in größerem Maße an der Südſeite (tell el-ḳādi). Das Vorkommen des Jura am H. hat Dr. Fritz Noetling 1885 aufs Neue beſtätigt und näher beſtimmt. Er teilt die ſyriſche Juraformation in unteren und oberen ſyriſchen Jura. Jener findet ſich nur bei medschdel esch-schems am Südoſtfuß des H., dieſer dagegen nicht nur am Hermon, ſondern auch am Libanon und Antilibanus. Die oberen Teile des Gebirges ſind entweder ganz kahl, ſo daß das weiße Geſtein bis auf weite Fernen hinausleuchtet und beſtändig unter den Einflüſſen der Feuchtigkeit, der Sonnenſtrahlen und des Windes zu Geröll verwittert, oder ſind hier und da von niedrigen, meiſt ſtachligen Sträuchern bewachſen, die der orientaliſchen Steppenflora angehören. In der Höhe von 1150—1650 m findet ſich ein bemerkenswerter Baumwuchs, teils ſeltene Koniferen (vgl. Ez 27, 5; J Sir 24, 17), teils wilde Obſtbäume mit genießbaren Früchten (Mandeln, Pflaumen, Kirſchen, Birnen); auch ſind große Flächen mit Traganth- (Tragakanth-) Sträuchern (Gen 37, 25) bedeckt. Auf den niedrigeren Abhängen iſt der Weinbau ſehr ausgedehnt. Dieſe Angaben gelten jedoch in der Hauptſache nur von dem weſtlichen und ſüdlichen Gehänge. Im Winter iſt der Hermon etwa von der 1000 m-Linie ab beſtändig mit Schnee bedeckt; die Frühlings- und Sommerſonne ſchmilzt ihn allmählich weg, bis nur einzelne Flecken dort, wohin die Sonnenſtrahlen nicht dringen können, im September übrig bleiben. So kahl die höchſten Rücken des H. erſcheinen, im Innern haben ſie gewaltige Waſſerkammern, die eine große Anzahl von Quellen und Flüſſen der Umgebung, beſonders den Jordan, mit Waſſer ſpeiſen. Damit ſteht auch die ſeltſame Erſcheinung im Zuſammenhang, daß ein unſichtbarer See im Innern des H. in der Nähe von bēt dschenn am Oſtabhang alljährlich einige Tage lang im Frühling ſeine Schleuſen öffnet, von einer Höhle aus das Land überflutet und mit Fiſchen bedeckt. Ferner bezieht ſich der Tau des Hermon, der auf die Berge von Zion fällt, Pſ 133, 3, darauf, daß die von dort herabſtreichenden kalten Luftſchichten in dem niedrigeren Paläſtina feuchte Niederſchläge bewirken. Im Altertum

war der Hermon durch seinen Reichtum an Tieren bekannt (HL 4, 8); noch jetzt finden sich außer Wölfen, Füchsen ꝛc. auch Bären und Leoparden. In den Dörfern am westlichen Abhang giebt es große Ziegenherden.

Für die Geschichte haben nur die westlichen und südlichen Abhänge des H. Bedeutung gehabt. Wiederholt sind Stämme oder Völker, die an seinem westlichen Fuß oder nördlicher wohnten, an ihm vorbei südwärts gewandert; so in der ältesten Zeit, kurz vor Israels Einwanderung, die Amoriter und Hewiter Jos 11, 3, im zweiten Jahrhundert v. Chr. die Ituräer, im 17. Jahrhundert die Drusen unter Fachr ed-Din. Bis auf die Gegenwart hat sich diese starke Mischung namentlich in Bezug auf die Religionen erhalten. Christen, Nuṣairier, Metāwile und Drusen wohnen dort neben einander. Eine Anzahl griechischer Christen wandte sich 1843 dem Protestantismus zu. Die grausamen Verfolgungen der Christen 1860 begannen z. T. in Orten wie Rāschēja und Haṣbēja. Das AT nennt an Orten des Hermon Baal Hermon, Baal Gad und Mizpa. Baal Hermon ist nach 1 Chr 5, 23 am östlichen oder südöstlichen Fuß des Gebirges zu suchen. Der Name bezeichnet es als Heiligtum, vielleicht das Paneion der Griechen und Römer bei dem heutigen bānijās? Ri 3, 3 ist nach Jos 13, 5 zu lesen „Baal Gad unterhalb des Hermongebirges". Baal Gad, ebenfalls eine Kultusstätte, lag in der Libanonebene unterhalb des H., also nördlich oder nordwestlich vom H. Jos 11, 17, 12, 7; 13, 5. Mizpa erscheint Jos 11, 3. 8 in Verbindung mit der Flucht der bei Merom geschlagenen Könige; es ist daher wohl auch an dem Westabhange des H. zu suchen. Die heutigen Ruinen auf dem Gipfel hängen vielleicht mit dem Tempel zusammen, den Hieronymus Onom. ed de Lagarde 90, 19 ff. erwähnt. Auf den westlichen und nördlichen Vorbergen finden sich heute noch eine große Anzahl von Tempelruinen. — Wegen Ps 89, 13 hat man schon in der Zeit des Hieronymus (Ep. 44 ad Marc.) einen zweiten Hermon in der Nähe des Thabor angenommen und den Namen „kleiner Hermon" dem dschebel daḥī beigelegt, doch ohne Grund. **Guthe.**

Herodes der Große. — Quellen: Hauptsächlich Josephus, der das Leben des H. mit Benutzung eines Werkes des Nikolaos Damasc. in den Antiq. hebr. lib. XIV—XVII eingehender und mehr in zeitlicher Folge, in s. Bell. jud. I, 10—30 summarischer und vorwiegend sachlich geordnet beschreibt; vgl. Destinon, Die Quellen des Joseph. I, 1882. Außerdem: Fragmente des Nikol. Damasc. bei Müller, Fragmenta Historicorum Gr. III, 343 ff. Weniges bei Strabo, Dio Cass., Appian, Plutarch und Philo. Rabbin. Tradit. bei Derenbourg, Essai sur l'histoire et la geogr. d. l. Palaest. 1867; Münzen bei Levy, Gesch. der jüd. Münzen 1862 u. a. Neuere Litteratur: Schott in Ersch und Gruber, Enc.; Ewald, Gesch. des V. Isr. IV, 543 ff.; Grätz, Gesch. der Juden III, 165 ff.; Hitzig, Gesch. des V. Isr. II. 534 ff.; Hausrath, Neut. Zeitgesch. I, 218 ff.; Keim, Gesch. Jesu I, 173 ff. und in Schenkels BL.; Arnold in d. 1. Aufl. dieser Encykl.; De Saulcy, histoire d'Hérode, roi des juifs, Par. 1867; Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalt. J. Chr. I² 1890, 111 ff.; Wellhausen, Israelitische und Jüd. Geschichte³ 1897, 307 ff.

Die Herkunft des Herodes (Ἡρῴδης, urspr. Ἡρωίδης) hat sein Hofgeschichtsschreiber Nikolaus von Damaskus als eine echt jüdische retten wollen (Jos. A. XIV, 1, 3; vgl. auch Strabo 16, 2), während in jüdischen und judenchristlichen Kreisen die Sage entstand, er stamme aus Askalon (Justin. Tryph. 52) als Sohn eines dortigen Tempelsklaven (Jul. Afr. b. Eusebius h. e. 1, 7; Eus. chron. II, 251—55; Epiph. haer. 10, 1; Rabb. Trad. b. Derenb.). In Wahrheit war er der Sprößling einer vornehmen Familie der durch Johann Hyrkan judaisierten Edomiter (J. A. XIV, 1, 3; B. I, 6, 2). Ehrgeiz und Thatkraft scheint er von seinen Vorfahren geerbt zu haben. Schon sein Großvater Antipas strebte wohl nach einer selbstständigen Stellung, als er von Alexander Jannäus zum Statthalter von Idumäa gemacht, sich die Unterstützung von Arabern und Philistäern erkaufte (J. A. XIV, 1, 3). Und sein Vater Antipater (vgl. J. A. XIV, 1—11; B. I, 6, 1—11, 4) betrieb bereits weitergehende Pläne mit größerem Erfolg, die günstigen Umstände schlau benutzend. Als von den Söhnen der Königin Alexandra der ältere aber schwächere Hyrkan durch den thatkräftigeren Bruder Aristobul gezwungen war, auf die Thronfolge zu dessen Gunsten zu verzichten, warf sich Antipater zum Beschützer des Schwächlings auf und erlangte hierfür die Hilfe Arabiens, dann der vom Orient siegreich vordringenden Römer. Pompejus ließ den Aristobul gefangen nehmen, eroberte den von seinen Anhängern verteidigten Tempelberg (63 v. Chr.) und setzte nach Abtrennung größerer Gebiete vom jüdischen Lande in dem Reste Hyrkan II. als Hoheprieſter und Volksfürst ohne Königtitel ein. Der Sache nach hatte schon damals Antipater als Berater des schwachen Fürsten die höchste Gewalt im Lande. Und bald erhielt er für seine einfluß-

reiche Stellung eine rechtliche Sicherung. Denn da er nach der Niederlage des Pompejus bei Pharsalos (48 v. Chr.) sich schnell um die Gunst Cäsars bewarb und ihn im Kriege gegen Ägypten energisch unterstützte, so wurde von diesem (47 v. Chr.) Antipaters Schützling Hyrkan als Hoheprieſter und mit Ernennung zum erblichen Bundesgenossen der Römer als Volksfürst (Wellh. 311 gegen Schürer I, 278 n. 13) bestätigt, jenem selbst aber nicht nur das römische Bürgerrecht sondern auch eine Art von Prokuratur über Judäa verliehen. Die unzufriedenen Juden suchte nun Ant. durch Drohungen einzuschüchtern und dann durch Herstellung besserer Ordnung im Lande zu gewinnen. Und da er für letzteren Zweck an dem unthätigen Hyrkan keine genügende Unterstützung fand, suchte er dieselbe um so lieber innerhalb seiner Familie. Aus seiner Ehe mit der vornehmen Araberin Kypros waren ihm vier Söhne geboren, Phasael, Herodes, Joseph und Pheroras nebst einer Tochter Salome (J. A. XIV, 7, 3; B. I, 8, 9). Unter diesen war H. (über die Namen vgl. Keim, BL. 28) als Hyrkans Liebling von demselben erzogen (A. XIV, 6, 5; XV, 2, 3), und schon dem Knaben soll ein Essäer Menahem die künftige Königswürde geweissagt haben (A. XV, 10, 5). Jetzt war er zum 25jährigen gewandten und tapferen Jüngling herangewachsen (A. XIV, 9, 2, wo die Handschr. *πέντε καὶ δέκα* haben, aber *πέντε καὶ εἴκοσι* gelesen werden muß, vgl. v. d. Chijs S. 1; B. I, 10, 4f. 21, 13). So machte ihn nun der Vater zum Befehlshaber des schwierigen Galiläa, während er Phasael zum Gouverneur von Jerusalem ernannte (vgl. über d. Leben des H. bis z. Antritt s. Königsherrsch.: J. A. XIV, 9—16; B. I, 10, 4—18, 3). Schnell erwarb sich dort H. durch Aufhebung einer aufrührerischen Bande, welche durch ihre Räubereien der Bevölkerung gefährlich wurde, den Dank der letzteren sowie auch des Prokurators von Syrien, während er den eifersüchtigen Aristokraten Jerusalems mit jugendlichem Trotze begegnete. Und als nach der Ermordung Cäsars (44 v. Chr.) der Republikaner Cassius nach Syrien kam, um Kontributionen einzutreiben, gewann H. durch auffallend schnelle Überweisung des auf Galiläa fallenden Anteils so sehr des Cassius Gunst, daß dieser ihm nicht nur wie bereits etwas früher Sextus Cäsar, die Prokuratur über Cölesyrien übertrug sondern auch für den Fall seines Sieges die Königswürde versprach. Diesem Ziele wurde er auch bald darauf dadurch einen Schritt näher geführt, daß sein Vater durch einen nach der Herrschaft strebenden Verwandten vergiftet wurde.

Zwar war seine Stellung dem Volke gegenüber zunächst noch sehr unsicher. Und nach dem Abzug des Cassius kam es zum offenen Aufstand, während zugleich Aristobuls Sohn Antigonus-Matthathias, vom Fürsten Marion von Tyrus unterstützt, seine Rechte auf den Thron geltend machte. Aber die Energie, mit welcher H. den Aufstand dämpfte, Marion aus Galiläa zurücktrieb und Antigonus schlug, verschaffte ihm doch bedeutende Achtung. Und um diese zu befestigen, entließ er nun seine bisherige Gattin Doris samt ihrem Sohne Antipater und verlobte sich mit Hyrkans Enkelin Mariamne, um eine Verbindung mit dem makkabäischen Fürstenhause herbeizuführen. Da schienen alle seine Aussichten plötzlich vernichtet, als die Republikaner, zu deren Partei er gehört hatte, bei Philippi von Antonius und Oktavian geschlagen wurden (42 v. Chr.) und dem nach Asien ziehenden Antonius eine Gesandtschaft des jüdischen Volks mit Klagen über des H. Gewaltherrschaft nach Bithynien entgegenging. Indessen Antonius, schon als früherer Gastfreund Antipaters für dessen Sohn günstig gestimmt, wurde von ihm durch Hinweis auf die von dem Anhänger des Cassius Marion von Tyros erlittenen Feindseligkeiten und durch reiche Geschenke vollends gewonnen und ernannte trotz mehrfach erneuter Gegenvorstellungen der Juden H. und Phasael zu Tetrarchen. Kritischer als je wurde aber für H. die Situation, als Antonius, von Kleopatras Reizen umstrickt, es ruhig geschehen ließ, daß die Parther als Freunde der Republikaner in Syrien einfielen (40 v. Chr.) und Antigonus durch große Versprechungen sie dazu bestimmte, ihn mit Gewalt auf den Thron des jüdischen Landes zu führen. Nachdem sie hier eingerückt waren, nahmen sie Phasael und Hyrkan durch List gefangen, während es H. mit Mühe gelang, bei Nacht mit seinen weiblichen Verwandten und einigen Dienern aus Jerusalem zu entkommen. Phasael rannte sich den Kopf an einer Felswand ein, Hyrkan wurde, nachdem Antigonus, um ihn für das Hoheprieſtertum untauglich zu machen, ihm die Ohren hatte abschneiden lassen (J. A.) oder gar mit seinen eigenen Zähnen abgebissen hatte (J. B.), nach Parthien geschleppt. Den Antigonus dagegen setzten die Parther zum Könige ein. Alles schien für H. verloren. Aber seine Fassung behielt er. Mit seinem kleinen Gefolge schlug er sich bis zur Festung Masada durch, wo er die Frauen seinem jüngeren Bruder Joseph übergab, und eilte, vom Araberkönige abgewiesen, über Alexandria nach Rom. Und hier waren seine durch Geldversprechungen unterstützten Bemühungen um Hilfe bei Antonius und Oktavian von einem

Erfolge gekrönt, der seine Erwartungen übertraf. In richtigem Verständnis der römischen Interessen führten diese (Ende 40: v. d. Chijs, nicht erst Herbst 39, wie Gumpach, Über d. altjüd. Kalender 1848 und Caspari, Chron. geogr. Einl. i. d. Leben J. Chr. 1869 wollen) einen einstimmigen Senatsbeschluß herbei, durch welchen H. zum König des jüdischen Landes ernannt wurde (vgl. Appian 5, 75). Ermutigt konnte dieser schon nach acht Tagen Rom verlassen. Aber sein Reich hatte er sich jetzt erst zu erobern. Nachdem er in Ptolemais (39 v. Chr.) gelandet war, sammelte er schnell aus Fremden und Juden ein beträchtliches Heer und wurde trotz der Unzuverlässigkeit der römischen Hilfe (vgl. Dio Cass. 48, 41), der Mißerfolge seines Bruders Joseph, der bei Jericho den Tod fand, und der mannigfachsten Schwierigkeiten allmählich Herr des Landes. Sein entscheidender Sieg über Antigonus bei Isana (J. A. XIV, 15, 12; Kana B. I, 17, 5 ist wohl nur ein Textfehler) in Samarien öffnete ihm auch den Weg nach Jerusalem. Hier ließ er die Vorbereitungen für eine Belagerung treffen, während er in Samarien seine Hochzeit mit Mariamne feierte. Dann begann er, von römischen Truppen unterstützt, die Beschießung der Hauptstadt, zu deren Übergabe die Häupter der pharisäischen Schriftgelehrten vergeblich rieten. Und nach drei Monaten nahm er sie ein (Herbst 37). Nach dem Abzuge der Römer (vgl. Dio Cass. 49, 22) konnte er seine Regierung antreten, deren Verlauf sich deutlich in drei Perioden gliedert 1. 37—27, 2. 27—14, 3. 14—4 v. Chr. (ähnlich Ew., Keim, Schür.). Was die Chronologie anlangt, so fällt nach Dio Cass. 49, 22 die Eroberung Jerusalems in das Jahr 38 v. Chr., nach Jos. A. XIV, 6, 4 dagegen in das Jahr 37, dem Ersteren folgten Clinton, Fasti Hell. III, 222 und Fischer, Röm. Zeittafeln, 350. Aber die Angabe des hierin mehr unterrichteten Jos. ist mit den Meisten vorzuziehen. Ganz willkürlich nehmen Gumpach und Caspari das Jahr 36 an. Genauer erfolgte die Einnahme nach Jos. A. XIV, 16, 4: *τῷ τρίτῳ μηνὶ τῇ ἑορτῇ τῆς νηστείας*. Ersteres bedeutet weder den 3. Monat des Olympiadenjahres (v. d. Chijs), noch den des jüd. Jahres (Grätz, Hitzing, Wiesl.) sondern wie sich aus Vergleichung von Ant. XIV, 16, 4 mit XIV, 4, 3 und B. I, 7 zweifellos ergiebt, den 3. Monat der Belagerung. Hiermit läßt sich die Angabe B. I, 18, 2, daß die Stadt 5 Monate gehalten wurde, so vereinigen, daß hier an die vor der Hochzeitsreise des H. begonnene Einschließung der Stadt gedacht ist (A. XIV, 15, 14), während die eigentliche Belagerung erst später begann (XIV, 16, 2). Mit *τῇ ἑορτῇ τῆς νηστ.* aber konnte Jos. nicht einen beliebigen Fasttag (Wiesel.) sondern nur den großen Versöhnungstag am 10. Tisri (Oktober) meinen. Und diese Notiz braucht man nicht notwendig auf eine Verwechselung mit dem Sabbath in der heidnischen Quelle des Josephus zurückzuführen (Herzf., Grätz, Schür., Wellh., welche alle die Eroberung in den Sommer setzen), sondern kann sie mit den übrigen Zeitangaben so ausgleichen: Nach Beendigung des Winters (A. XIV, 15, 14) bezieht H. ein Lager in der Nähe von Jerusalem, wartet das Passahfest ab und bricht Mitte Mai auf, um das Heer unmittelbar vor die Mauern der Stadt zu legen und die Einschließung auszuführen (ebend.). Nach der Hochzeitsreise beginnt er Mitte Juli im heißem Sommerwetter (A. XIV, 16, 2) die eigentliche Belagerung, und nach drei Monaten, am 10. Tisri, im Oktober, erfolgt die Einnahme.

Die erste Periode 37—27 v. Chr. (vgl. Jos. A. XV, 1, 1—7, 10; B. I, 18, 4—20, 3; 22, 1—5) ist eine Zeit starken Kampfes gegen innere und äußere Gefahren. Zunächst fiel dem Mißtrauen des Usurpators, dessen Anerkennung viele sich auch durch Folter nicht auspressen ließen, der gefangene Antigonus zum Opfer, der auf H.s Wunsch in Antiochien schimpflich hingerichtet wurde, dann durch Proskriptionen nach römischer Art 45 seiner angesehensten Anhänger (Ende 37). Nur der mit dem Hause der Makkabäer verwandten Söhne des Sabba (vgl. Niese), die am eifrigsten Antigonus unterstützt hatten, wurde er für jetzt zu seinem Bedauern nicht habhaft. Aber auch der alte Hyrkan machte ihm Sorgen. Daher rief er ihn, um ihn unter seinen Augen zu haben, an seinen Hof, wo er alles Mißtrauen durch die höchsten Ehrenbezeugungen verdeckte. Daß er ihn nicht zum Hohepriester machte, konnte H. durch die Verstümmelung desselben rechtfertigen. Als er aber zu dieser Würde einen jüdischen Priester aus Babylonien berief, sah seine Schwiegermutter Alexandra darin eine Verletzung der Ansprüche ihres 17jährigen Sohnes Aristobul und setzte durch Intriguen bei Kleopatra und Antonius, unterstützt von Mariamnes Bitten, es durch, daß H. auf Aristobul die Hohepriesterwürde übertrug (Ende 36 oder Anfang 35 ungefähr ein Jahr vor der Ermordung Aristobuls: A. XV, 3, 3). Seitdem betrachtete H. Alexandra und ihren Sohn mit Mißtrauen, das durch einen vereitelten Fluchtversuch beider verstärkt wurde. Als dann gar bei einem Laubhüttenfest das Volk zu Gunsten des schönen Hohepriesters aus dem makkabäischen Hause Demonstrationen machte, war sein Untergang beschlossen. Bald darauf (November 35) ließ H. ihn bei

Jericho im Bade ertränken. Vor dem Volke heuchelte H. tiefe Trauer. Und bei Antonius, der ihn zur Verantwortung nach Laodicea rief (Frühjahr 34 vgl. v. d. Chijs), erreichte er durch Geschenke gnädige Entlassung. Diese Reise legte aber den Grund zu neuen Verwickelungen. Der seinem Vetter Joseph gegebene, aus unbarmherziger Eifersucht hervorgegangene Befehl des H., Mariamne zu töten, wenn ihm selbst unterwegs ein Unglück begegnete, kam dieser zu Ohren und verwandelte ihre Liebe zu H. in Haß. Und als nach der Rückkehr des letzteren seine intriguante Schwester Salome die ihr als hochmütige Makkabäerin verhaßte Mariamne bezüchtigte, mit Joseph verbotenen Umgang gepflegt zu haben, konnte dieser nur mit Mühe ihren Gatten beschwichtigen. Joseph wurde wegen seiner Indiskretion hingerichtet und ein gewisses Mißtrauen blieb. Die Hereinziehung der Kleopatra aber in diese Familienstreitigkeiten durch Alexandra ermutigte jene in ihrem Wunsche, Palästina in ihren Besitz zu bekommen. Und soviel setzte sie bei Antonius durch, daß er H. zwang, ihr das sehr ertragreiche Gebiet von Jericho abzutreten und dafür einen hohen Pachtzins zu entrichten (vgl. Plut. Ant. 36, D. Cass. 49, 32, welche aber die Abtretung falsch in das Jahr 36 setzen). Als er dann bei einem dortigen Aufenthalt der Königin ihren unzweideutigen Liebesanerbietungen widerstand, brachte dies ihm neue Ungnade. Auf ihren Wunsch wurde er von Antonius genötigt, den Araberkönig, der ihr den schuldigen Tribut nicht gezahlt hatte, zu bekriegen. Sie hoffte aus einer gegenseitigen Schwächung der Beiden Gewinn zu ziehen. Aber auch jetzt schlug dem H. das Unglück wieder zum Glück aus. Zwar zog er im arabischen Kriege anfangs den Kürzeren, und die dadurch hervorgerufene Mutlosigkeit seines Heeres wurde erhöht durch die verheerenden Wirkungen eines furchtbaren Erdbebens (Frühj. 31: J. B. I, 14, 3); doch es gelang ihm wieder, den Mut seiner Soldaten zu beleben und einen entscheidenden Sieg zu erringen. Diesem ganzen Kriege hatte er es zu verdanken, daß er an der Niederlage des Antonius bei Aktium (2. Sept. 31 v. Chr.) unbeteiligt blieb, was ihm seine neue Aufgabe, die Gunst des nunmehrigen Gewalthabers Oktavian-Augustus zu gewinnen, wesentlich erleichterte. Nachdem er, um vor Hyrkan ganz sicher zu sein, diesen seinen alten Wohlthäter unter der falschen Anklage verräterischer Bestrebungen hatte töten lassen, begab er sich nach Rhodus zu Augustus, vor dem er mit berechneter Aufrichtigkeit seine treue Ergebenheit gegen Antonius geltend machte, um nun dem siegreichen Gegner desselben eine gleiche anzubieten. Der Versuch glückte. Augustus nahm sein Anerbieten an und bestätigte sein Königtum. Und da H. bald darauf seine Ergebenheit gegen ihn durch glänzende Bewirtung in Ptolemais (Frühj. 30: Plut. Ant. 74) und durch Verpflegung seines nach Ägypten ziehenden Heeres bewähren konnte, so wurde er, als er dem Kaiser in Ägypten zu dessen dortigen Erfolgen seinen Glückwunsch darbrachte (Herbst 30), durch das neue Geschenk der Städte Gadara, Hippos, Samaria und der Seestädte Gaza, Anthedon, Joppe und Stratons-Turm belohnt. — Während so die politischen Verhältnisse sich günstig gestalteten, verwickelten sich die häuslichen immer mehr. Nach Josephus, in dessen Darstellung freilich die große Ähnlichkeit zwischen diesem Vorgang und dem früheren verdächtig ist (vgl. Destinon), hatte H. vor seiner Reise nach Rhodus Mariamne dem Ituräer Sohemus mit dem gleichen Befehl übergeben, wie früher seinem Vetter Joseph, und wieder war derselbe an jene verraten; deutlicher als zuvor hatte sie dem heimgekehrten Gatten ihren Haß gezeigt, kühner erneuerte Salome ihre Verleumdungen, indem sie Mariamne sogar der Giftmischerei beschuldigte, und in H. schlug diesmal der Verdacht, daß sein Weib mit Sohemus eine Liebschaft gehabt habe, feste Wurzeln. So kam es dahin, daß nicht nur Sohemus hingerichtet, sondern auch Mariamne vor einen Gerichtshof gestellt wurde, welcher, da H. selbst als wütender Ankläger es forderte, die Unschuldige zum Tode verurteilte. Mit einer ihres Geschlechtes würdigen Fassung empfing die Makkabäerin den Todesstreich (Herbst 29 nach A. XV, 7, 4, ein Jahr nach der Rückkehr des H. vom Kaiser). Nun aber erwachte in H. so wild, wie seine Eifersucht sich geäußert hatte, die Sehnsucht nach der Ermordeten, während das Volk in einer furchtbaren Pest die Strafe des Himmels sah. Da der König im Taumel der Lust seinen Schmerz nicht zu ersticken vermochte, nährte er ihn brütend in Einsamkeit, bis er, siech an Geist und Körper, sich in Samaria aufs Krankenlager legen mußte. Erst die Nachricht, daß Alexandra Anstalten mache, sich und ihren Enkeln die Nachfolge zu sichern, brachte ihn auf andere Gedanken. Sofort wurde Alexandra hingerichtet, dann zur Not genesen ließ er ihr in blinder Wut andere folgen, darunter Kostobar, den zweiten Gemahl der Salome, und jetzt auch die Söhne des Sabbas, die jener, wie es sich nun zeigte, so lange verborgen gehalten hatte (27 v. Chr. Vgl. Jos. A. XV, 7, 10, wo in der Angabe der Salome, daß damals die Söhne des Sabbas von Kostob. *χρόνον ἐνιαυτῶν ἤδη δώδεκα* seit der Einnahme von Jerusalem im Jahre 37 bekütet

ſeien, gewiß *δέκα* ſ. *δώδεκα* zu leſen iſt, wie umgekehrt A. XVI, 5, 1 nach Vgl. von A. XV, 9, 6 *δωδεκάτῳ* ſtatt *δεκάτῳ* geleſen werden muß. Das 12. Jahr ſeit 37 wäre das Jahr 26 [oder 25 vgl. v. d. Ch.], während die Hinrichtung Koſtob.s ebenſo wie die der Alex. in ſo enge Verbindung mit dem Tode der Mar. und ſeiner Wirkung auf den Gemütszuſtand des H. gebracht iſt, daß ſie nicht ſpäter als im Jahre 27 erfolgt ſein kann, auf welches die Lesart *δέκα* führt). So hatte H. ſich nach Beſeitigung der politiſchen Schwierigkeiten auch von den häuslichen befreit.

Damit beginnt die zweite Periode ſeiner Regierung 27—14 v. Chr. (vgl. Joſ. A. XV, 7, 8—XVI, 2, 5; B. I, 20, 4). Dieſelbe kennzeichnet ſich beſonders durch die großartige Bauthätigkeit des Königs und überhaupt ſeine reiche Entfaltung von Glanz und Pracht, durch die er nach außen und innen ſeine Stellung mit wachſendem Erfolge zu befeſtigen ſucht. Seine Bauten begann er (etwa 27 v. Chr.) mit der Errichtung eines Theaters in Jeruſalem, das durch Bilder und Trophäen die Thaten Cäſars verherrlichte, und eines rieſigen Amphitheaters vor den Thoren der Stadt, für welches er vierjährige Kampfſpiele zu Ehren des Auguſtus einrichtete. Schauſpieler, Gladiatoren, Muſikanten ſtrömten jetzt in die heilige Stadt, und der Ruhm der dortigen Kampfſpiele zog von allen Seiten Fremde herbei. Aber die Juden ſahen in dem allen nur eine Niedertretung ihrer Sitten, und die Erbitterung wuchs ſo ſehr, daß ſich zehn Aramäer verſchworen, den König im Theater zu ermorden. Als der Plan verraten wurde und der König die Verſchwörer hinrichten ließ, zerriß das Volk den Angeber in Stücke. H. wußte jetzt, weſſen er ſich von dem Volke zu verſehen habe. Nachdem er daher alle an dem letzten Ereignis Beteiligten in einem Umfange beſtraft hatte, daß ganze Familien dabei hingeſchlachtet wurden, ging er daran, das ganze Land mit geheimer Polizei zur Auffindung etwaiger Empörungsverſuche und mit Feſtungen zu ihrer wirkſamen Unterdrückung zu beſetzen. Die Hauptſtadt beherrſchte bereits ſein Schloß und den Tempel die dortige Burg, die er zu Ehren des Antonius früher Antonia genannt hatte. Jetzt gab er Samaria den Namen Sebaſte (Ende 27 oder Anfang 26) in der Abſicht, es zur Feſtung zu machen, führte aber zunächſt letzteres mit Stratonsturm aus, das nun Cäſarea genannt wurde, legte auch einige ganz neue Feſtungen in Galiläa und Peräa an und verwirklichte dann ſeine Abſicht in betreff Samaria-Sebaſtes (A. XVIII, 9, 1). Letzteres geſchah im Jahr 25 v. Chr., denn nach Ausweis mehrerer Münzen von Samaria begann die neue Epoche oder Jahreszählung der Stadt vor dem Juni 26 v. Chr., und da Auguſtus den Titel Sebaſtos am 16. Januar 27 annahm, fand die davon hergenommene neue Benennung nach dieſem Tage ſtatt. Damit ſteht aber nicht in Widerſpruch, daß nach Joſ. A. XVIII, 8, 8 vgl. mit 9, 1 die Befeſtigung von Samaria im J. 25 v. Chr. ausgeführt wurde, denn dieſe trennt er durch mehrere andere Feſtungsbauten ausdrücklich von der früheren mit der Abſicht einer Befeſtigung vollzogenen Namensveränderung, mit welcher ohne Zweifel die neue Jahreszählung der Stadt begann. Beachtet man dies und daß die Hinrichtung des Koſtobar in das Jahr 27 zu ſetzen iſt, ſo fallen die chronologiſchen Schwierigkeiten, die Schürer S. 299 hier findet, und damit ſeine Vermutungen zur Beſeitigung derſelben. — Hatte H. ſo das Volk eingeſchüchtert, ſo gab ihm nun (in demſelben Jahre) eine Hungersnot Gelegenheit, durch aufopferungsvolle Freigebigkeit und praktiſche Fürſorge ſich Dank und Liebe zu erwerben, ſo daß er jetzt ruhiger ſeine Kunſtbeſtrebungen wieder aufnehmen zu können glaubte. Nachdem er zunächſt vor einer neuen Vermählung mit einer ſchönen Prieſterstochter Mariamne, durch Errichtung eines prächtigen Palaſtes in der Oberſtadt (J. B. I, 21, 1; V, 4, 4) für ſein eigenes Behagen und durch Erbauung eines Schloſſes Herodion an der Stelle einſtiger Heldenthaten (J. B. I, 21, 10) für ſeinen Ruhm geſorgt hatte, folgten andere Luxusbauten, und er ſcheute jetzt außerhalb Jeruſalems ſogar die Errichtung heidniſcher Tempel nicht, indem er ſich nur damit entſchuldigte, daß er dazu durch die Römer genötigt ſei; die bedeutendſte der damaligen Unternehmungen war der 12 Jahre dauernde Neubau von Cäſarea-Stratonsturm mit Hafen, Theater und Amphitheater und einem die Stadt weit überragenden Tempel, der dem Auguſtus geweiht und mit den Bildniſſen des Kaiſers und der Stadt Rom geſchmückt wurde (B. I, 21, 5—8).

Mehr noch als durch derartige zahlreiche Schmeicheleien erwarb ſich H. durch die Hilfe in der Not, die er damals (24 v. Chr.) dem Prokonſul von Ägypten Aelius Gallus, und ſeinem Heere bei ihrer verunglückten Expedition nach Arabien leiſten konnte (vgl. Dio Caſſ. 53, 29; Strabo 16, 780 ff.), den Dank des Kaiſers. Als H. jetzt ſeine Söhne von der Makkabäerin Mariamne, Alexander und Ariſtobul, zu weiterer Erziehung nach Rom ſandte, wo ſie Aſinius Pollio in ſein Haus aufnahm, da zog Auguſtus ſie an den Hof, ſicherte ihnen das Erbſchaftsrecht und ſchenkte überdies dem Könige Trachonitis, Batanäa,

und Auranitis (23 v. Chr. J. B, I, 20. 4: nach Ablauf der ersten Aktiade, die von 28—24 reicht). Als H. dann bei Agrippa während seines Winteraufenthalts in Mitylene, und das Jahr darauf, als Augustus nach Syrien kam (21/20 v. Chr. B. I, 20, 4; A. XV, 10, 3 vgl. D. Cass. 54, 7) auch bei diesem seine Aufwartung machte, wußte er trotz mehrfacher gegen ihn erhobener Anklagen sein Verhältnis zu diesen beiden mächtigsten Männern seiner Zeit so sehr zu befestigen, daß, wie Josephus sagt, im großen römischen Reich Augustus nach Agrippa, Agrippa nach Augustus niemand höher schätzte, als den jüdischen König. Der Kaiser fügte damals noch die Landschaften Ulatha am Meere und Panias an den Jordanquellen zum übrigen Besitz des H. hinzu (vgl. Dio Cass. 54, 9), gab ihm eine Art von Aufsichtsrecht über die syrischen Prokuratoren und ernannte seinen Bruder Phreroras zum Tetrarchen. Zum Danke dafür baute H. nach des Kaisers Abreise einen ihm geweihten Tempel bei Panias. Inzwischen war aber die Geduld des Volkes durch die neuen heidnischen Neigungen des Königs erschöpft. Vergeblich suchte er durch Steuernachlässe das Murren zu beschwichtigen; er mußte wieder zur Gewalt greifen. Die polizeilichen Maßregeln wurden verschärft, alle Versammlungen, selbst das Zusammengehen auf der Straße, verboten, die Zuwiderhandelnden und Unzufriedenen von zahlreichen Spionen, ja in Jerusalem von dem in der Nacht verkleidet umherschweifenden Könige selbst aufgespürt, um in der Festung Hyrkania zu verschwinden. Schließlich verlangte er von allen Unterthanen einen Huldigungseid. Aber die Pharisäer und Essäer verweigerten ihn, und er mußte es dulden. Doch noch einmal verstand er es, die Sympathien des Volkes zu gewinnen durch seinen großartigen Neubau des jüdischen Tempels (vgl. J. B. I, 21, 1; V, 5. Mischna Middoth. S. d. A. Tempel in dieser Enc.). Zwar als er zuerst in öffentlicher Rede seinen Plan dem Volke vortrug, begegnete er vielfachem Mißtrauen. Als aber der Bau, der wohl nach J. B. I, 21, 1 schon seit drei Jahren durch Errichtung der Substruktionen vorbereitet war, jetzt (20 v. Chr. A. XV, 11, 1) energisch und mit aller Schonung jüdischer Anschauungen angegriffen wurde und nach $1^1/_2$ Jahren der innere Teil des Heiligtums den gesetzlichen Vorschriften entsprechend in neuer Pracht fertig dastand (während der Bau der äußeren Hallen nach acht Jahren zu einem vorläufigen Abschluß kam, aber noch lange fortgesetzt wurde A. XX, 9, 7; Ev. Joh. 2, 20), da jubelte das Volk dem Könige seinen Dank zu. Bald darauf konnte H. auch seine römischen Freundschaften dem Volke im günstigsten Lichte zeigen. Bei seinen Söhnen, die er jetzt von Rom abholte, empfand man den Einfluß ihres Aufenthalts am kaiserlichen Hofe als einen sehr günstigen. Dann machte sich Agrippa (15 v. Chr., nicht nach v. d. Ch.: 57) von H. nach Jerusalem eingeladen, bei den Juden daselbst durch seine Hekatomben im Tempel und seine Freigebigkeit gegen das Volk so beliebt, daß man ihn bei seiner Abreise unter Glückwünschen und Blumenwerfen bis zum Schiffe geleitete (Philo leg. a. Caj. Mang. II, 559 f.). Und im folgenden Frühjahr (J. A. XVI, 2, 2) konnte H. in Kleinasien bei Agrippa den dortigen Juden neue Bestätigung ihrer alten Vorrechte auswirken (vgl. Nic. Dam. in Fragm. hist. gr. ed. Müll. III, 350). Als er nach seiner Heimkehr nach Jerusalem in öffentlicher Rede dies bekannt machte und dabei den vierten Teil der Steuer erließ, war die Dankbarkeit des Volkes vollkommen. Damals stand er auf dem höchsten Gipfel seines Glückes.

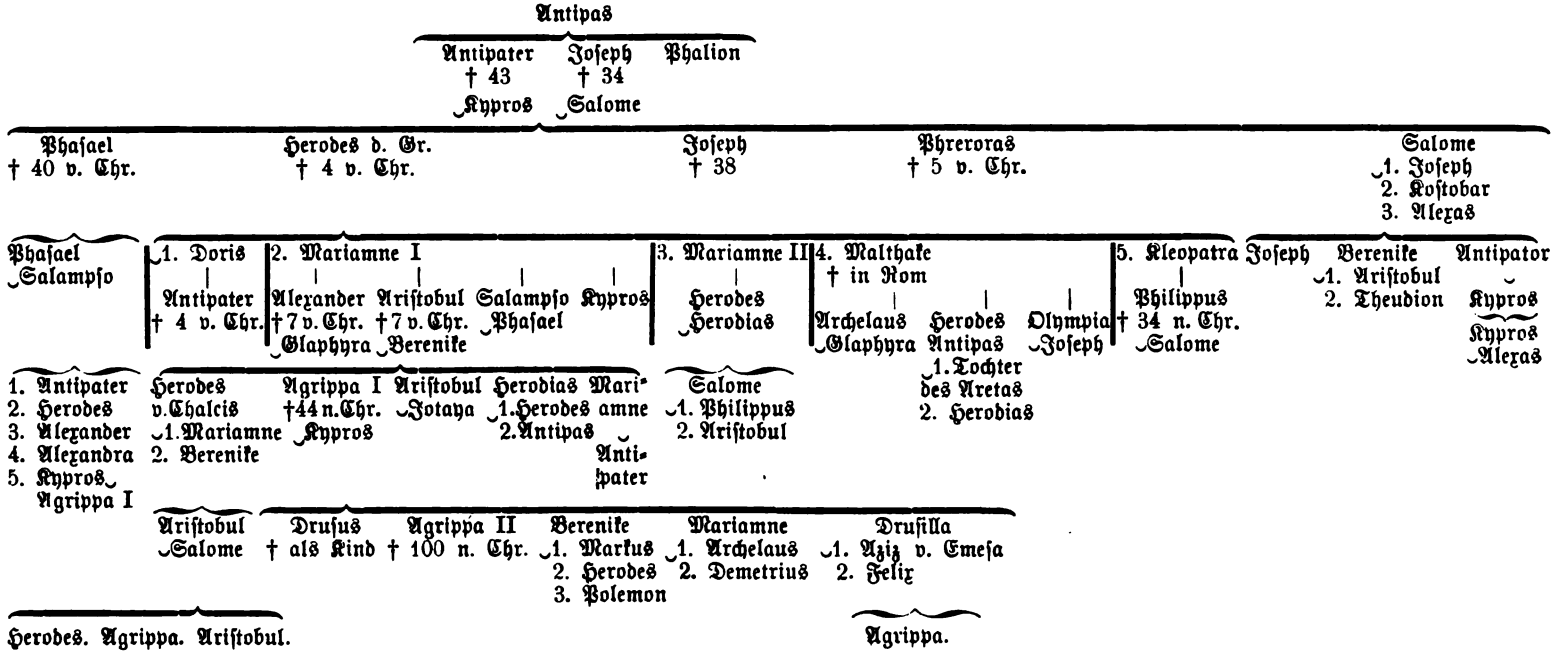
In der dritten Periode seiner Regierung Jos. A. XVI, 3, 1 — XVII, 8, 3. B I, 23—33) geht es aber nun schnell abwärts. Die glücklichen Verhältnisse lösen sich auf und das während der Zeit des Glanzes fast vergessene häusliche Elend bricht in verstärktem Maße herein bis zum Tode ihn verfolgend. In seinen Söhnen von der Makkabäerin waren ja doch wieder Sprößlinge des sonst ausgerotteten Fürstenhauses, welche den früheren Argwohn des Königs und die frühere Feindschaft seiner Angehörigen gegen dasselbe hervorriefen. Zwar als gleich nach ihrer Rückkehr von Rom Salome sie hatte anschwärzen wollen, war ihr dies nicht geglückt. Vielmehr hatte damals H. alle Differenzen auszugleichen gesucht, indem er dem Aristobul Salomes Tochter Berenice (J. A. XVIII, 5, 4) zur Frau gab, während er Alexander mit der Kappadocischen Königstochter Glaphyra vermählte (J. A. XVI, 1, 2). Nachdem aber während seiner Reise zu Agrippa (14 n. Chr.) die beiden Prinzen durch hochfahrendes Wesen gegen Salome und Phreroras, sowie durch unvorsichtige Äußerungen über die ungerechte Ermordung ihrer Mutter jenen willkommenen Stoff zu neuen Verleumdungen gegeben hatten, reifte in H. der Argwohn, seine Söhne wollten den Tod ihrer Mutter durch den seinigen rächen. Zunächst nur um sie einzuschüchtern, rief er jetzt den verstoßenen Sohn aus seiner Ehe mit Doris an den Hof (13 n. Chr. D. Cass. 54, 28). Dieser aber begann nun sofort, um seine Stiefbrüder von der Thronfolge zu verdrängen, ein geschicktes Intriguenspiel gegen sie und

ſetzte dasſelbe auch von Rom aus, wohin er von H. mit Empfehlungen an den Kaiſer geſchickt war, mit ſolchem Erfolge fort, daß H. ſich ſchließlich mit den beiden Prinzen nach Italien aufmachte (12 v. Chr. vgl. Schür.², nicht nach v. d. Ch.: 10), um ſie beim Kaiſer zu verklagen. Auguſtus empfing ſie in Aquileja und brachte noch einmal eine Verſöhnung zu ſtande. Aber ſie war nur ſcheinbar und durch die zum Stadtgeſpräch gewordenen Skandalgeſchichten des Hofes war und blieb die Autorität des Königs mehr als je erſchüttert. Es war das keine günſtige Zeit für die jetzt übereifrig wieder aufgenommenen Kunſtbeſtrebungen. Nachdem H. mit übertrieben koſtſpieligen Feſtlichkeiten Cäſarea eingeweiht hatte (10 v. Chr.: A. XVI. 5, 1), baute er die Stadt Antipatris an Stelle des alten Kapharſaba und das Schloß Kypros (vgl. B. I, 21, 3) bei Jericho nach dem Namen ſeiner Eltern, dann eine Stadt Phaſaelis nördlich von Jericho und einen Turm gleichen Namens zum Andenken an ſeinen Bruder. Aber auch weit über die Grenzen ſeines Landes hinaus dehnte er jetzt ſeine Freigebigkeit aus. So haben u. a. (vgl. B. I, 21, 11) Askalon, Tyrus, Sidon, Damaskus, Tripolis, Berytus, Byblus, Ptolemais, Laodicea am Meere, Antiochien in Syrien, Kos, Rhodos, Samos, Hierapolis, Pergamus, Lycien und Jonien, ſelbſt Athen (vgl. C. inscr. Gr. 361) und Lacedämon von H. Prachtbauten, Ländereien oder Unterſtützung zu ſonſtigen gemeinnützigen Zwecken erhalten und ihm verdankte man die Neubelebung der olympiſchen Spiele (vgl. J. B. I, 21, 12). Durch alles das mochte er ja wohl ſeinen Ruhm im Auslande verbreiten. Aber unter den Juden vermehrte das nur den Haß gegen ihn ſchon allein um des unerträglichen Steuerdruckes willen, den dieſe Ausgaben nötig machten. Überdem konnte der Firnis griechenfreundlicher Kulturintereſſen immer weniger die ſittliche Fäulnis des Hofes verdecken. Neben Männern von griechiſcher Bildung wie Nikolaus von Dam. (J. A. XVI, 2, 3; 9, 4; XVII, 5, 4) und deſſen Bruder Ptolemäus (A. XVI, 7, 2; XVII, 9, 4; B. I, 24, 2. II, 2, 3), ferner Andromachus und Gemellus (A. XVI, 8, 3) u. a. waren da die zahlreichen Frauen des Königs, die er zum Teil aus den unterſten Ständen, nur mit Rückſicht auf ihre ſinnlichen Reize wählte (A. XV, 9, 3. B. I, 24, 2) und eine Schar von Eunuchen, Hetären und Luſtknaben (A. XVI, 7, 3; 8, 1; XVII, 2, 4). Ein ſolcher vorzüglich mit Klatſchereien und Liebeshändeln beſchäftigter Hof war ein fruchtbarer Boden für die Ausbreitung des Zwiſtes, der zwiſchen den feindlichen Stiefbrüdern neu erwacht war, geſchürt einerſeits durch Glaphyra, andererſeits durch die Geſchwiſter des Königs. Allmählich wurde im königlichen Palaſt alles in dieſe Händel verwickelt, und es kam dahin, daß jeder, um ſich vor den Verleumdungen der übrigen zu retten, dieſen im Verdächtigen beim Könige zuvorzukommen ſuchte, der letztere aber allen mißtraute und in eine an Geiſteszerrüttung grenzende Erregung geriet. Die Entladung des Gewitters wußte der ſchlaue Antipater auf ſeine Brüder, namentlich auf Alexander, hinzulenken, der auf Grund von falſchen durch die Folter ausgepreßten Geſtändniſſen ſeiner Anhänger als Hochverräter verhaftet wurde. Noch einmal vermochte ſein Schwiegervater Archelaus ſeine Befreiung und eine Verſöhnung herbeizuführen. Gleich darauf aber wurde der Argwohn des H. gegen beide Söhne der Makkabäerin durch Hetzereien eines Lacedämoniers Eurykles und das alte Intriguenſpiel ſeiner Geſchwiſter ſo aufgeſtachelt, daß er jene gefangen ſetzen, in Berythus verurteilen und in Sebaſte durch den Strang hinrichten ließ (7 v. Chr. vgl. Schür.). Inzwiſchen hatte auch die Freundſchaft des Kaiſers ſich gelockert. Einen Einfall des H. in arabiſches Gebiet zur Beſtrafung dort aufgenommener Räuberbanden hatte Auguſtus als Landfriedensbruch ſo übel vermerkt (vgl. Nic. Dam. III, 351 ff.), daß er ihm ſchrieb, er habe ihn bisher als einen Freund behandelt, nun aber werde er mit ihm wie mit einem Knecht und Unterthanen verfahren. Zwar wurde er dann durch Nikolaus von Dam. wieder für H. günſtiger geſtimmt und gab ihm auch in der Behandlung ſeiner Söhne freie Hand. Aber zu ſeinem Regierungstalent hatte er ſeit dieſem Familienzerwürfnis nicht mehr das frühere Zutrauen (A. XV, 10, 9) und nach der Hinrichtung der Prinzen ſcherzte er bitter: Beſſer ein Schwein des H. als ſein Sohn (Macrob. Saturn. 2, 4 doch mit anderer offenbar irriger Motivierung). Schließlich kam auch an Antipater die Reihe. Kaum hatte H. ihn mit einem Teſtament zum Kaiſer geſchickt, worin er Antipater und nur für den Fall, daß dieſer früher ſterben ſollte, den Herodes, den Sohn ſeiner dritten Gemahlin, zum Nachfolger beſtimmte, da veranlaßte der Tod des Phreroras Enthüllungen über Antipaters Plan, H. durch Gift zu beſeitigen. Daher rief H. ihn von Rom ab, ließ ihn bald nach ſeiner Ankunft in Feſſeln legen, und änderte, durch ſchwere Erkrankung an den Tod gemahnt, ſein Teſtament dahin ab, daß er mit Übergehung aller übrigen Söhne den jüngſten Antipas zum Nachfolger ernannte. Daß die Krankheit ſich bald als unheilbar erwies, machte ihn um ſo raſender, da er die

Freude des Volkes darüber wohl wußte. Als er daher dieselbe im Herunterreißen des von ihm am Tempelthor angebrachten Adlers sich äußern sah, ließ er die Anstifter lebendig verbrennen (12. März 4 v. Chr.). Auch die heißen Bäder von Kalirrhoë erwiesen sich als unwirksam gegen seine Krankheit. Nachdem er nach Jericho zurückgekehrt war, traf des Kaisers Erlaubnis zur Hinrichtung Antipaters ein und wurde sofort vollzogen. Fünf Tage darauf gab H. seinen Geist auf (April 4 v. Chr. nach der irrigen dionysischen Rechnung der Geburt Christi). Kurz vorher soll der König noch den Befehl gegeben haben, die Angesehensten des Landes bei seinem Abscheiden in der dortigen Rennbahn zu töten, damit so sein Tod aufrichtiges Wehklagen hervorrufe. Wenn wirklich, was zu bezweifeln ist, dieser blutige Befehl gegeben wurde, so wurde er jedenfalls nicht ausgeführt. Das Leichenbegängnis aber wurde ganz nach den Anordnungen des Verstorbenen mit großem Pomp vollzogen. Seine Nachfolge hatte der König wenige Tage vor seinem Tode durch abermalige Aenderung des Testaments so geordnet, daß von seinen Söhnen Archelaus die Königswürde, Antipas die Tetrarchie von Galiläa und Peräa, Philippus die Tetrarchie von Gaulanitis, Trachonitis und Panias erhielt. Die Beweise für das angegebene Datum des Todes des H. sind folgende: 1. Nach J. A. XVII, 8, 1; B. I, 33, hat H. vom Tode des Antigonus an 34 Jahre, von seiner Ernennung durch die Römer an 37 Jahre regiert. Da der erstere im Jahre 37 v. Chr., die letztere im Jahre 40 v. Chr. stattfand, so führt beides nach der gewöhnlichen Rechnungsweise des Jos. auf das Jahr 4 v. Chr. als Todesjahr des H. — 2. Archelaus, des H. Nachfolger, wurde in die Verbannung geschickt nach D. Cass. 55, 25 und Jos. A. X, 2, 1 im Jahre 6 n. Chr., nach J. A. XVII, 13, 2 im 10. Jahr seiner Regierung. Sein erstes Regierungsjahr war also das Jahr 4 v. Chr.. — 3. Antipas regierte nach einer Münze, die sein 43. Regierungsjahr hat, mindestens 43 Jahre, er wurde aber nach J. A. XVIII, 6, 11; 7, 2; 8, 7 im Jahre 39 abgesetzt, er folgte also dem H. spätestens im Jahre 4 v. Chr. — 4. Der Tetrarch Philippus regierte nach J. A. XVIII, 4, 6: 37 Jahre und starb nach derselben Stelle 33 v. Chr., er trat also seine Regierung im Jahre 4 v. Chr. an. — 5. Damit stimmt überein, daß der Tod des H. nach J. A. XVII, 6, 4 nicht lange nach einer Mondfinsternis erfolgte, eine solche aber nach Wurms Berechnung in Palästina im Jahre 4 am 13. März früh eintrat, während es in den zwei folgenden Jahren keine gegeben hat. — Die genauere Bestimmung der Jahreszeit des Todes des H. ergiebt sich teils aus dem Datum der Mondfinsternis, teils daraus, daß nicht lange nach dem Tode des H. ein Passah gefeiert wurde: J. A. XVII, 9, 3. B. II, 1, 3, im Jahre 4 v. Chr. aber das Passah nach Wiesel. Chron. Synopse 56 und 444 auf den 12. April fiel. Danach wird H. anfangs April des Jahres 4 v. Chr. gestorben sein. Vgl. Schegg, Das Todesj. d. K. H. u. d. Todesj. J. Chr. 1882; Kellner, Katholik, 1887, II, 75 ff. 166 ff. Sonstige Litteratur bei Schürer.

Im Charakter des H. fehlt es keineswegs an Lichtseiten. Nicht nur besaß er eine durch hervorragende körperliche Gewandheit und Stärke unterstützte ungewöhnliche Kraft des Verstandes und Willens, seine Beobachtungsgabe, Leichtigkeit in der Auffassung auch schwieriger Verhältnisse, Geistesgegenwart und erfinderische Klugheit in der Wahl der Mittel für seine Zwecke, vor allem unerschütterlichen Mut und eine nie erlahmende Energie, alles Eigenschaften, deren Vereinigung ihn zum Feldherrn und zum Herrscher in seltener Weise geschickt machen konnten. Man muß mit Josephus (Ant. XVI, 2, 2) auch eine gewisse Gutmütigkeit und Hochherzigkeit anerkennen, namentlich da, wo seine Liebesbeweise gegen die Seinigen auf keine Vergeltung zu rechnen hatten (vgl. z. B. J. A. XIV, 13, 7; XVII, 3, 3). Daher ist es nicht richtig, wenn Josephus (A. XVI, 5, 4) und nach ihm auch andere alles Denken und Thun des H. ohne Ausnahme auf keinen anderen Grund als Selbstsucht und Ehrgeiz zurückführen, man wird vielmehr selbst in seiner oft erstaunlichen Freigebigkeit, ja in seinen Bestrebungen für Einführung griechischer Kultur in Palästina, aufrichtiges Interesse für das Wohl anderer als mitwirkend zu denken haben. Freilich ist ohne Frage ein stärkerer Faktor darin wie überhaupt in der Erreichung und Ausübung seiner Herrschaft, der Ehrgeiz. Andererseits fehlt es ihm an allem ernsten sittlichen Pflichtbewußtsein, was wiederum auf dem Mangel an religiöser Überzeugung beruht. Darum erliegt er haltlos den ungeheueren sittlichen Gefahren, welche ihm seine wilde leidenschaftliche Natur, seine teilweise um vieles schlechtere Umgebung, sein durch Usurpation gewonnener Thron inmitten eines Volkes, das er in seinem innersten Wesen nicht versteht, und endlich die Weltverhältnisse bereiteten, die nicht anders einen letzten Rest nationaler Selbstständigkeit für das jüdische Volk zu retten gestatteten als durch Freundschaft mit der dem Judentum so gänzlich antipathischen römischen Weltmacht. So

Haus des Herodes.



wird er, zu etwas Anderem eigentlich beanlagt, doch wirklich zuletzt ein herzloser, tyrannischer und mißtrauischer Wüterich, und sein von ihm selbst gepriesenes (A. XV, 11, 1) Friedensreich, das durch seine davidischen Grenzen, durch seine Entfaltung von Pracht und Reichtum, seine glänzende Erneuerung des Tempels, seine Einwirkung auf die Heiden, die außerhalb den jüdischen Namen zu achten lernen und in Jerusalem Jahve ihre Opfer bringen, — durch alles dies messianische Weissagungen zu erfüllen scheint, es ist nur eine Karrikatur, aber als solche selbst, freilich in seiner Weise, eine neue Verheißung des Gottesreichs, dessen König da geboren wird, als das glänzende Lebenswerk des heidnischen Despoten auf dem Stuhl Davids mit seinem Leben zusammenzubrechen im Begriff ist.

Sieffert.

Herodianer. — Vgl. Wolff, curae phil. I, 311 ff.; Otho, Lex Rabb. 275; Noldii, Hist. Idum. 266; Steuch, diss. de Herodianis. Lund 1705; Feodor, diss. de Her., Upsala 1764; C. F. Schmid. epist. d. Her.. Lips 1764; Leuschner, de secta Her., 1751; Winer, Bibl. RL; Ewald. Gesch. d. V. Isr.[3] IV, 534: V, 97 ff.: Keim in Schenkels Bibell.; Bleek, B. Weiß u. a. zu den Stellen der Evv.

Herodianer werden Mt 22, 16; Mk 3, 6; 12, 13 Gegner Jesu genannt, welche sich mit den Pharisäern verbunden haben, um die Vernichtung desselben herbeizuführen. Wenn in denselben mehrere Kirchenväter eine besondere jüdische Sekte gesehen haben, welche den Herodes, sei es Herodes den Gr. oder Antipas, für den Messias hielten (Tertullian, de praeser. 45; Philastr., de haer.; Epiphan., haer. 20), so ist das, da Philo und Josephus von einer solchen Sekte nichts erwähnen, offenbar nur ein Mißverständnis. Überhaupt sind die Herodianer nicht als eine wesentlich religiöse Richtung oder Partei zu denken (so in verschiedener Form dieser Anschauung Ewald und Renan). Aber auch nicht Angehörige des Herod. Hauses, sei es nur Mitglieder der Königsfamilie oder sei es Diener und Trabanten (Luther, Bleek u. a.), können damit gemeint sein. Vielmehr führt die Analogie ähnlicher Namenbildungen auf eine politische Partei, auf dieselben Leute, welche Josephus als Anhänger des H. bezeichnet (Ant. XIV, 15, 10: οἱ τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες). Es kann dabei zweifelhaft bleiben, ob man mehr an einen Anhang des Antipas oder an Parteigänger des Herod. Hauses, mehr an Römerfreundschaft oder an Interesse für ein nationales Königtum (B. Weiß) zu denken hat. Jedenfalls aber standen die H. dem demokratisch gerichteten Pharisäertum ebenso gegensätzlich gegenüber, wie dem ganz unpolitischen Gottesreich Jesu, und nur zu dem Zwecke, um letzteren als vermeintlichen Aufrührer und Volksverführer unschädlich zu machen, haben sie sich mit den Pharisäern in ein vorübergehendes Bündnis eingelassen.

Sieffert.

Herodias. — Vgl. die A. Antipas, Philippus und Salome; Noldii, hist. Idum. 350 ff.; Winer, B. Reall.; Keim in Schenkels BL; Schürer, Gesch. d. Jud. V. I[2]. 1889, 361 ff. 364 ff.; Wellhausen, Isr. u. J. Gesch.[2], 1897, 348 f.

Herodias, die Tochter des von seinem Vater Herodes d. Gr. hingerichteten Aristobul und der Berenice, der Tochter von Herodes d. Gr. Schwester Salome, wurde bereits in kindlichem Alter (c. 7 v. Chr.) durch ihren Großvater (Jos. B. I, 28, 1 ff.; Ant. XVII, 1, 2) verlobt mit dem Sohne desselben aus seiner Ehe mit der zweiten Mariamne, der Priesterstochter, Herodes (Mc 6, 17, vielleicht auch Mt 14, 3, aber nicht Lc 3, 19 Philippus genannt, was wohl auf einer Verwechslung mit dem Schwiegersohn der H. beruht). Aus dieser später vollzogenen Ehe stammte eine Tochter Salome, welche mit dem Tetrarchen von Trachonitis, Philippus, vermählt wurde. Längere Zeit war das Verhältnis der H. zu ihrem Gatten ungestört geblieben. Man darf aber vermuten, daß das Privatleben desselben, zu dem er durch seine Enterbung seitens seines Vaters gezwungen war, auf die Länge die höchst ehrgeizige Frau nicht befriedigte. Thatsache ist jedenfalls, daß als der Tetrarch Antipas (s. Bd I, S. 596) im J. 34 n. Chr. auf einer Reise nach Rom im Hause seines Bruders Herodes Wohnung nahm und, obschon bereits in den fünfziger Jahren stehend und mit einer arabischen Königstochter vermählt, sich um die Liebe der H. bewarb, dieselbe auffallend schnell darauf einging. Es wurde zwischen beiden verabredet, daß Antipas von Rom aus zunächst allein heimkehren, dann seine bisherige Gattin verstoßen und darauf H. aufnehmen sollte. Noch ehe aber dies zur Ausführung kam, erhielt die Gemahlin des Antipas von den schlimmen Plänen Kunde und entfloh zu ihrem Vater, dem arabischen Könige Aretas, der seitdem eine passende Gelegenheit abwartete, um Antipas mit Krieg zu überziehen. Die Vermählung des letzteren mit H. wurde jetzt vollzogen, und sie war offenbar noch in frischer Erinnerung, als der Täufer Johannes gegen den fürstlichen Ehebrecher sein Strafwort richtete (Mt 14, 4), das ihm in Verbindung mit politi

Sorgen des Königs Gefangenschaft und auf das Drängen der rachsüchtigen H. den Tod eintrug (Mt 14, 3—12). Erst etwa ein Jahr darauf (36 n. Chr.) kam, durch Grenzstreitigkeiten veranlaßt, der Krieg mit Arabien zum Ausbruch, bei welchem Antipas den Kürzeren zog. Bald aber fand seine ehebrecherische Verbindung eine noch härtere Strafe. Und es war seine ehrgeizige Frau selbst, die ihn durch diesen Hang ins Unglück brachte. Der neue Kaiser Caligula gab dem Bruder der H. Agrippa (im Jahre 38 n. Chr.) die Tetrarchie des Philippus mit dem Königstitel. Dies erregte den Neid seiner Schwester H. Und so mußte auf ihr Drängen Antipas mit ihr nach Rom gehen, um auch für sich ähnliche Ehren zu erbitten. Aber eine gleichzeitig dort ankommende Anklageschrift des Agrippa gegen ihn und sein von ihm selbst zugestandener großer Waffenvorrat erregten den Argwohn des Kaisers. Infolgedessen wurde er, während seine Tetrarchie Agrippa erhielt, abgesetzt und nach Lugdunum in Gallien verbannt (39 nach Chr.) In dieser tiefsten Erniedrigung zeigte nun doch H. sich unerwartet hochherzig. Die ihr angebotene kaiserliche Gnade wies sie mit den schönen Worten ab: nachdem ich das Glück mit meinem Gatten geteilt habe, wäre es treulos, ihn in seinem Elend zu verlassen (Ant. XVIII, 7, 2). Und so folgte sie ihrem Gemahl in die Verbannung. **Sieffert.**

Herrnhut s. Zinzendorf.

Hersfeld, Herolvesfeld. — Lamperti libelli de institutione Herveldensis ecclesiae, quae supersunt, herausgegeben von Holder-Egger in Lamperti opera, Hannover 1894; Lamberti vita Lulli in MG SS XV S. 132; Miracula Wigberti Hersf. in MG SS IV S. 224. Die Urkunden bei Wenck, Hessische Landesgeschichte, 2. Bd 1789 UB; Rettberg, KG Deutschlands I S. 602; Hauck, KG Deutschlands II, 2. Aufl. S. 58.

Als Bonifatius in seinem hessischen Missionsgebiet ein Kloster zu gründen gedachte, wählte Sturm dafür den Ort des späteren Klosters Hersfeld; Bonifatius entschied sich jedoch für das weiter südlich gelegene Fulda, vita Sturmi 4 SS II S. 367. Einige Jahrzehnte später hat Lul den Plan gefaßt, dem von der bischöflichen Gewalt eximierten Kloster Fulda gegenüber ein dem Bischof untergeordnetes Kloster zu gründen. Nun kam er auf den einst verlassenen Ort zurück; er erwarb ihn und gründete somit auf Eigengut das neue Kloster. Das Jahr ist nicht bekannt. Im Jahr 775 übergab er es dem König. Karl gewährte dem Kloster Königsschutz und freie Abtswahl, und sicherte es gegen jede Ausdehnung der Macht des Bischofs, die über das hinausging, was die kirchlichen Gesetze gewährten, B. M. 172 vom 5. Januar 775. Der Besitz des Klosters mehrte sich sehr rasch. Nach dem sogen. Breviarium Lulli, herausgegeben von Landau, Ztschr. d. Ver. f. hessische Geschichte X S. 184 ff., erwarb Lul für das Kloster vor der Übergabe an Karl 414 Huben und 343 Mansen, durch Karl wurden ihm 420 Huben und 290 Mansen übergeben; endlich nach der Übergabe wurden erworben 205 Huben und 113 Mansen. Das Kloster war den Aposteln Simon und Thaddäus geweiht; seit der Übertragung der Wigbertsreliquien im Jahre 780 erscheint er als der Hauptheilige.

Schon unter Lul werden 150 Mönche erwähnt, Brev. Lulli. Thätig waren dieselben in den ersten Jahrzehnten des Bestandes des Klosters in der Sachsenmission. Der Beweis liegt darin, daß Karl die Zehnten im Hessengau, B. M. 220, und im Friesenfeld MG Dipl. II S. 218 Nr. 191 dem Kloster übertrug. Ein um 850 aufgestelltes Verzeichnis der zehntpflichtigen Orte veröffentlichte Größler, Zeitschr. des Harzvereins 1874 S. 85, neu herausgegeben von Schröder in den Mitteilungen des Instit. f. österr. Gesch. XVII S. 12. Noch im neunten Jahrhundert beginnt sodann die litterarische Thätigkeit, die Hersfeld hervorragende Bedeutung verliehen hat; sie ist ganz überwiegend geschichtlich. Ihre älteste Frucht waren die verlorenen, aber von den Hildesh., Quedlinb. und Weißenb. Annalen sowie von Lambert benützten Hersfelder Jahrbücher, vgl. Wattenbach GQ. I S. 340. Im elften Jahrhundert schrieben gleichzeitig in Hersfeld der päpstlich gesinnte Lambert und der gut kaiserlich gesinnte Verfasser des Liber de unitate ecclesiae conservanda, Lib. de lite II S. 173. — In der späteren Zeit des MA verlor Hersfeld wie die meisten Benediktinerklöster seine allgemeine Bedeutung. **Hauck.**

Herväus von Bourg-Dieu (Burgidolensis), gest. ca. 1150. — Ausgaben: Kommentar zu den pauliniſchen Briefen in den älteren Ausgaben der Werke Anſelms von Cant. zuerſt Köln 1533; Komm. zu Jeſaja zuerſt bei Pez, Thesaurus anecd. III, beide zuſammen MSL 181. Ungedruckt Komm. zu Ez., Klgl., 12 kleine Propheten ꝛc. und Pſeudocyprian de Coena. Ueber ihn das Rundſchreiben der Kloſterbrüder nach ſeinem Tode mit

Verzeichnis der Schriften, gedr. nach d'Achery, Spicil. II bei Pez u. MSL 181; Gerberon zu seiner Ausgabe Anselms MSL 158; Histoire litt. XII; Ziegelbauer, Hist. litt. OSB III; Höffer, Nouvelle biographie générale Bd. 24; Rudelbach, Reformation, Luthertum und Union, S. 49 ff.; Frank, Theologie der Konkordienformel II, 54 ff.

Herväus, geb. in Le Mans Ende des 11. Jahrhunderts, trat um 1100 in das Benediktinerkloster in Déols oder Bourg-Dieu (Depart. Indre), in welchem er etwa 50 Jahre bis zu seinem Tode lebte. Er widmete sich ganz dem Studium der Schrift und der Väter. Seine Klosterbrüder beschreiben sein Leben in den typischen Farben des strengen Asketen und weltfernen Gelehrten. Seine Kommentare lassen erkennen, daß er die exegetische Tradition beherrscht, obwohl namentliche Citate selten sind; augustinische Formeln begegnen sehr häufig. Doch ist seine Auslegung selbstständiger Versenkung in die Schrift entsprungen, zeigt guten Geschmack in der Form und aufrichtige Herzensfrömmigkeit. Gelegentlich wagt er auch von dem beatus Hieronymus abzuweichen (MSL 181, S. 750). Sein strenger Mönchsidealismus läßt ihm die Christenheit und ihre Leiter im düstersten Lichte erscheinen, gleich dem ehebrecherischen Jerusalem Jesajas und seinen Fürsten von Sodom. Der Antichrist steht bevor; die Zahl der rechten Bibelchristen schwindet immer mehr (S. 57 f). Doch macht ihn dies nicht an der Kirche irre, deren Unvollkommenheit hier auf Erden begreiflich ist, gegenüber ihrem Vollendungszustand im Himmel, auf den die Prädikate von Eph 5, 27 anzuwenden sind (S. 1263). In der Gnadenlehre ist H. nicht Vertreter eines paulinischen oder evangelischen (gegen Rudelbach), sondern korrekt katholischen Standpunktes (vgl. z. B. den Kommentar zu Rö S. 594, 608, 641, 643). Von der Versöhnungslehre Anselms ist keine Spur: Kol 1, 14 wird auf das Lösegeld an den Teufel gedeutet.

Die Schriften des H. sind oben größtenteils aufgezählt. Ob die Auslegungen evangelischer Perikopen, welche das Verzeichnis seiner Schriften kennt, in den unter Anselms Namen MSL 158 laufenden homiliae ganz oder teilweise wiederzufinden sind, wie Hist. litt. behauptet (vgl. A. Anselm von Cant. I, S. 566, 24), ist nicht zu erweisen. Inhaltlich würde besonders die verdächtige 16. wohl zu Herväus stimmen. Die Kommentare zu Mt und Apk, welche Gerberon (s. dessen Einl. MSL 158) ihm zuschrieb, gehören Anselm von Laon (s. den A. I. 572, 12). (G. Plitt †) R. Schmid.

Herväus Natalis, d. h. Herväus von Nédellec, auch Herväus Brito genannt, gest. 1323, scholastischer Philosoph und Theologe. — Vgl. Quétif et Échard, Scriptores ordin. Praedicatorum I, 533; Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique II, 2 Paris 1880, p. 327 ff.; Werner, Thomas von Aquino III, 104 ff.; Prantl, Geschichte der Logik im Abendland III 264 ff.

Herväus stammte aus der Bretagne, nach seinem Geburtsort Nédellec empfing er den Beinamen Natalis, nach dem Lande seiner Geburt die Bezeichnung Brito. Er studierte in Paris und trat in den Dominikanerorden ein. Im Jahre 1309 wurde er Provinzial, im Jahr 1318 General des Ordens. 1323 starb er unerwartet auf einer Reise, zu Narbonne. Von seinen Schriften seien hier folgende erwähnt: In quatuor Lombardi Sententiarum volumina scripta subtilissima, Venet. 1505 fol. Quodlibeta undecim cum octo profundissimis tractatibus, Venet. 1513 fol. De intentionibus secundis, Paris 1544, 4° Quétif und Echard führen außerdem eine Anzahl ungedruckter Schriften von ihm an, z. B. de peccato originali, de paupertate Christi, de sacramentis, wozu noch verschiedene metaphysische und logische Traktate kommen. Dagegen stammt die Summa totius logicae, die unter den Schriften des Thomas steht, wohl ebensowenig von Herväus her (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 250), als das Correctorium corruptorii S. Thomae Aquinatis (1290), eine der Gegenschriften gegen das Correctorium fratris Thomae von Wilhelm von Marra, das unter dem Namen des Ägidius von Rom gedruckt ist, aber auch bisweilen Herväus zugeschrieben wurde (s. Hist. littéraire de la France XXV, 266 ff.).

Herväus schließt sich in seiner Lehre mit Bewußtsein dem Thomas von Aquino an, doch erfüllen ihn auch die Gedanken des Duns Scotus mit ernstem Nachdenken und es fehlt nicht an Versuchen denselben entgegenzukommen. Das Interesse des Herväus galt mehr den philosophischen als den theologischen Problemen. Dies giebt sich schon äußerlich daran zu erkennen, daß in dem Sentenzenkommentar die Kraft der Darstellung sich auf das erste und zweite Buch richtet, während die Erläuterung des dritten bei der 11., die des vierten bei der 14. Distinktion abbricht, d. h. also Erlösung, Gnade, Sakramente (mit Ausnahme der metaphysischen Probleme in dem Abendmahl), letzte Dinge werden ganz

übergangen oder nur kurz behandelt. Mit dieser Einschränkung des Interessenkreises geht Herväus den meisten späteren Scholastikern voran (vgl. Seeberg DG II, 173 Anm.). — Das philosophische Interesse des Herväus gilt besonders den durch Duns Scotus dem Thomismus gegenüber kontrovers gewordenen Fragen. Im Gegensatz zum univoken Sein der Scotisten wird das Sein der einzelnen Wesen als real behauptet, aber von der Realität eines ihnen gemeinsamen Seins als solchen abgesehen. Die Konformität der Dinge nötigt das Denken zu Gemeinbegriffen, obwohl etwa die humanitas als solche nicht existiert. Somit sind also die Begriffe zwar subjektiv (im modernen Sinn des Wortes), aber nicht willkürlich, da sie ihr Fundament an der Natur der Dinge haben. Die Universalien existieren also nur in der Vorstellung, die Gattungsbegriffe bestehen nur vermöge der unitas communitatis (z. B. in Sent. I dist. 36 quaest. 2; dist. 19 quaest. 3. Quodlib. I quaest. 9). Also: entia rationis non dicunt aliquid existens realiter subiective in intellectu vel in aliqua natura reali, sed dicunt ea quae consequuntur rem, prout est obiective in intellectu (Quodlib. III quaest. 1). Hierin scheint eine Annäherung an den Nominalismus zu liegen. — Die berühmte Frage nach dem Prinzip der Individuation beantworteten die Scotisten durch die Annahme der Häcceität, durch die das Individuum zum Individuum werde; dies bestreitet Herväus. Die Häcceität selbst sei doch nur ein Gemeinbegriff, der nur durch die Besonderung auf das einzelne Individuum Prinzip der Individuation werde, aber dieselbe Besonderung könnte auch an Materie oder Form gedacht werden. Soll nun aber die Häcceität schlechtweg als etwas Anderes von Materie oder Form gesondert werden, so müßte sie doch entweder Substanz oder Accidenz sein, denn sonst wäre sie überhaupt nicht. Ist sie aber substanziell, dann ist schließlich doch an die Materie als Individuationsprinzip zu denken; ist sie Accidenz, so läuft sie auf die räumliche, nämlich geometrische, Quantität hinaus (Quodlib. III quaest. 9). Nach Herväus soll die Essenz das innere Prinzip der Individuation sein, wozu bei sinnlichen Dingen die räumliche Quantität kommt (ib. und VIII quaest. 13). Vgl. Prantl a. a. O. III, 269 ff. — — Nun noch einige Sätze aus der Theologie des Herväus. Das Dasein und das geistige Sein Gottes vermag die vernünftige Betrachtung aus dem Sein herzuleiten. Dagegen kann eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens nur durch den Glauben an die Offenbarung gewonnen werden (Quodlib. VI). Fides respicit duo, scilicet ipsum cui credit seu ipsum dominum nostrum Iesum Christum, cuius vices supplet summus pontifex in ecclesia, et ipsa dicta sive credita id est articulos fidei et dicta sacrae scripturae (in Sent. IV dist. 14 quaest. 2). Das ist der mittelalterliche Glaubensbegriff, auf dessen Formulierung hier der dogmatische Positivismus des Duns (s. Bd V 69,25) nicht ohne Einfluß zu sein scheint. Die Lehren von Gott, der Trinität und Christus verlaufen in dem hergebrachten Schema der Distinktionen. Der Wille kann nicht Ursache seiner Bewegung sein, diese ist durch den Intellekt bedingt (gegen Duns; Sent. II dist. 25 quaest. 1). Die Lust zum sinnlichen Genuß gehörte zu den pura naturalia auch vor dem Fall: ad hoc quod vires inferiores ad plenum sine quacunque rebellione essent subditae, rationi erat necessarium donum supernaturale. Die Erbsünde ist in allen, die secundum rationem seminalem von Adam herstammen, und zwar geht nur die erste Sünde Adams auf seine Nachkommen über, nicht sein späterer Sündenstand und die Sünden seiner Nachkommen (Sent. II dist. 30 quaest. 1). Von den Sakramenten heißt es: Sacramenta sunt instituta ad curationem hominis quantum ad sanitatem spiritualem et ad protestandum fidem quam homo debet habere de redemptore (ib. IV dist. 1 quaest. 4). Der sakramentale Genuß des Abendmahls wird Guten und Bösen, auch Hund und Maus (cf. Thomas) zu Teil, das spiritualiter manducare vollzieht der gläubige und devote Teilnehmer an der Messe (IV dist. 9 quaest. 1). Eingehender wird die Frage nach der Gegenwart des Leibes Christi auf dem Altar behandelt. Mit ganz kurzen Notizen über das Bußsakrament bricht der Sentenzenkommentar ab.

Herväus war ein gemäßigter Thomist. Das geschichtliche Interesse an dem Mann besteht darin, daß er uns einen Einblick gewährt in den theologischen und philosophischen Interessenkreis der thomistischen Theologie nach Duns Scotus. Die Alleinherrschaft des Thomas in seinem eigenen Orden ist schon früh eingeschränkt durch das Interesse an den Fragen und Einwürfen seines großen Gegners. Das philosophische Element überwuchert das kirchliche Interesse in der Dogmatik. Der Positivismus der Formel scheint letzterem genug zu thun. Man sammelt sorgfältig die Meinungen der Meister der Vergangenheit, man wägt ab, aber der Trieb zu einem neuen großen Wurf fehlt. Die spätere Scholastik

[illegible]

A. Zeberg.

Herz, [illegible]

[illegible]

lichen Perſonlebens, welches ſich in ihm nach all ſeinen Beziehungen der bewußten und unbewußten, willkürlichen und unwillkürlichen, leiblichen und geiſtigen Triebe, Empfindungen und Zuſtände konzentriert, und zugleich iſt es das unmittelbare Organ, mittels deſſen der Menſch ſein Perſonleben lebt. Daher die Ermahnung: „mehr denn alles, was zu hüten iſt, bewahre dein Herz, denn von ihm aus gehet das Leben“ Pr 4, 23; vgl. Pſ 69, 33. Deshalb können *καρδία*, *ψυχή* und *πνεῦμα* miteinander wechſeln, für einander eintreten oder ſynonym gebraucht werden, aber doch nur bis zu einer gewiſſen Grenze hin, welche es zu erkennen gilt, um die beſonderen Vorſtellungen zu ermitteln, die ſich mit dem Wort verbinden. So werden die Empfindungen der Freude, des Leides, der Erſchütterung, Beunruhigung ſowohl vom Herzen Pr 12, 25; Pſ 119, 21; 143, 4; Hi 37, 1; Jo 14, 1. 27, wie von der Seele ausgeſagt, Jo 12, 27; Akt 15, 24; Gen 41, 8; Pſ 6, 4; 86, 4 vgl. mit AG 14, 17; Pſ 22, 27 vgl. mit Pr 3, 22. Auch denke man an den Parallelismus von Herz und Seele Pſ 94, 19; Pr 27, 9; 2, 10. Der Schwankende heißt *δίψυχος* Ja 1, 8; 4, 8 und ihm wird *καρδία διψοῦσα* Si 1, 28 beigelegt. Man ſagt *ἁγνίζειν καρδίας* Ja 4, 8 und *ἁγνίζειν ψυχάς* 1 Pt 1, 22, ſowie von dem, der ſeine Klagen ausſchüttet, שִׁפְךְ נֶפֶשׁ Pſ 42, 5; Hi 30, 16 und שִׁפְךְ לֵבָב Pſ 62, 9; Thren 2, 10. Aber die Seele hört den Ton der Trompete und das Herz pocht dem, der es hört Jer 4, 19. Das Herz kennt den Kummer ſeiner Seele und in ſeine Freude mengt ſich kein Fremder Pr 14, 10. מרר und Derivate werden mit נֶפֶשׁ verbunden, שׂמח und Derivate dagegen, worauf Öhler aufmerkſam macht, mit לֵב. Reines Herzens iſt, wer nicht auf Eitles, auf Sünde ſeine Seele gerichtet hat Pſ 25, 4. Die תַּאֲוָה, *ἐπιθυμία*, das unmittelbare, einem Naturtrieb ähnlich auftretende Verlangen wird (ausgenommen Pſ. 21, 3; wo aber die LXX *ψυχή* ſetzen) ſtets der Seele zugeſchrieben, vgl. Jeſ. 26, 8; Pſ 10, 3; Dt 12, 15; 18, 6; 20, 21; 1 Sa 23, 30; Jer 2, 24 u. a.; das bewußt und mit Willen, mit Überlegung geäußerte oder gehegte Verlangen aber, der überlegte Wille und Entſchluß ſowie die geſamte Denkthätigkeit wird dem Herzen beigelegt, vgl. Pſ 37, 4; 28, 3; 66, 18; Jer 3, 17; Eſth 7, 5; Kohel 8, 11; 9, 3; 1 Ko 4, 5. Man ſagt *ἀπολέσαι τὴν ψυχήν*, aber nicht *τὴν καρδίαν* Mc 8, 35; vgl. Mt 10, 39; *ἀνάπαυσιν εὑρίσκειν ταῖς ψυχαῖς* Mt 11, 29, und die fleiſchlichen Lüſte ſtreiten wider die Seele, deren Heil ſie gefährden 1 Pt 2, 11; חָיְתָה נַפְשׁ Jer 38, 17. 20 heißt: du wirſt leben bleiben, dagegen חְיֵה לְבָבְכֶם Pſ 22, 27; 69, 33 bezeichnet die innere Erhebung und Förderung, die denen zu Teil wird, welche Gott ſuchen. Wo Herz und Seele mit einander verbunden werden zu gleicher Beteiligung, insbeſondere wo es das religiöſe Verhalten gilt, wie in der Forderung der Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele, liegt nicht eine bloße Häufung ſynonymer Begriffe zur Verſtärkung des Ausdrucks vor, ſondern es ſoll hervorgehoben werden, daß das, was mit dem Herzen zu leiſten iſt, — denn ſtets ſteht das Herz in dieſer Verbindung an der erſten Stelle — zugleich die ganze ungeteilte Perſönlichkeit, das geſamte Perſonleben in Anſpruch nimmt und nicht im Herzen verborgen bleiben kann, Dt 4, 9. 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2. 6. 10; Joſ 22, 5; 23, 14; 1 Kg 2, 4; 8, 48 u. a.; 1 Sa 2, 35; Jer 32, 41. Nabals Herz erſtarb 1 Sa 27, 35, d. h. er verlor das Bewußtſein, aber die Seele ging erſt von ihm (Gen 35, 18) nach 10 Tagen, als er ſtarb. Man kann wohl von einer *καρδία τῆς ψυχῆς*, aber nicht von einer *ψυχὴ τῆς καρδίας* reden, denn ſobald es auf den genauen Ausdruck ankommt, iſt *ψυχή* das Subjekt des Lebens, welches ein Herz hat, mit dem Herzen lebt, ſinnt, denkt, *καρδία* aber iſt nie dieſes Subjekt ſelbſt, ſondern nur ſein Organ.

Anders verhält es ſich mit der Verbindung bezw. Unterſcheidung von Geiſt und Herz, wobei an das Verhältnis von Geiſt und Seele zu erinnern iſt. Die Seele iſt was ſie iſt durch den Geiſt, den ſie als Lebensprinzip in ſich trägt. Wenn darum Geiſt und Seele auch im Sprachgebrauch für einander eintreten können, ſo giebt es doch eine Grenze, über die hinaus das nicht mehr möglich iſt (ſ. d. A. Geiſt d. M. Bd VI S. 450). Da nun das Perſonleben der Seele durch den Geiſt bedingt iſt und ſich durch das Herz vermittelt und bethätigt und ſo die Wirkſamkeit des Geiſtes — das eigentlich menſchliche — im Herzen geſucht werden muß, ſo kann dem Herzen beigelegt werden, was des Geiſtes iſt. Da weiter der Geiſt das göttliche Lebensprinzip der Seele iſt, der demgemäß auch in Anſpruch genommen wird in allen Erſcheinungen, Äußerungen und Zuſtänden des religiöſen, auf Gott bezogenen Lebens, ſo wird begreiflich, daß und weshalb gerade das religiöſe Leben und Verhalten dem Herzen beigelegt wird. So erſcheinen zunächſt Geiſt und Herz ganz parallel Pſ 34, 19; 51, 19; 78, 8. Während Akt 19, 21 den Vorſatz des Paulus, durch Macedonien und Achaja zu reiſen, ſeinem Geiſte zuſchreibt (*ἔθετο ἐν τῷ*

πνεύματι), redet Akt 11, 23 von einer προθεσις τῆς καρδίας, 2 Ko 9, 7 von einem προαιρεῖσθαι τῇ καρδίᾳ. Der Gegenſatz von σάρξ und πνεῦμα ohne ſittliche Nebenbeziehung erſcheint anderwärts als ein Gegenſatz von πρόσωπον und καρδία, vgl. Kol 2, 5 mit 1 Th 2, 17. Dagegen iſt λατρεύειν τῷ θεῷ ἐν τῷ πνεύματι Rö 1, 9 oder bloß πν. Phi 4, 3 nicht völlig gleich dem λατρεύειν τῷ θεῷ ἐκ καρδίας geſchweige denn ἐν καρδίᾳ, indem letzteres nicht wie πν. die Beteiligung des Lebensprinzips, ſondern nur die Innerlichkeit dieſes Gottesdienſtes hervorhebt. Die Vertauſchung aber von Geiſt und Herz iſt ganz ausgeſchloſſen, wo das Herz als die Stätte jener Wirkſamkeit des Geiſtes erſcheint, deren Ergebnis das Gewiſſen iſt, Rö 2, 15; Hbr 10, 22; vgl. 1 Pt 3, 4. Darum erſcheint im AT, welches kein beſonderes Wort für Gewiſſen hat, das Herz als das die Funktionen des Gewiſſens ausübende Organ 1 Sa 24, 6; 25, 31; 2 Sa 24, 10; 1 Kg 2, 44; Hi 27, 6; Kohel 7, 23; Jer 17, 3, welchen Stellen im NT nur 2 Ko 3, 2. 3; 1 Jo 3, 19—21 zur Seite ſtehen, da dort das Gewiſſen eintritt, Hbr 10, 22: ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς Rö 2, 15. (Es liegt auf der Hand, daß auch לֹא־אֵדַע נַפְשִׁי Hi 9, 21 geſagt werden kann, wenn es darauf ankommt, die Unwiſſenheit der Perſon zum Ausdruck zu bringen ohne Berufung auf das Herz oder Gewiſſen.)

Dagegen werden nun Herz und Fleiſch, letzteres ſowohl als Bezeichnung des Menſchen wie als Benennung ſeiner ſündigen und hinfälligen Eigenart nie mit einander vertauſcht, ſo entſchieden auch dem Herzen die Sünde zugeſchrieben wird. Verbunden erſcheinen beide nur Ez 44, 7. 9: „Leute unbeſchnittenen Herzens und unbeſchnittenen Fleiſches“, ſowie Pſ 84, 3: „meine Seele ſehnt ſich nach den Vorhöfen Jhvhs, mein Fleiſch und Herz freuen ſich in dem lebendigen Gott“; ferner Pſ. 73, 26: „verſchmachtet iſt mein Fleiſch (שְׁאֵרִי) und mein Herz“, und endlich Pſ 16, 9: „mein Herz freuet ſich und meine Ehre (Seele) jubelt; auch mein Fleiſch wird wohnen mit Vertrauen“. Aber höchſtens in der letzteren Stelle könnte man mit Delitzſch „die altteſtamentliche Trichotomie“ finden, wenn man das Herz = πνεῦμα faßte und die Stelle mit 1 Th. 5, 23 in Parallele ſetzte. Aber im erſten Hemiſtich werden Herz und Seele nur verbunden, um das innerliche Frohlocken möglichſt ſtark auszudrücken. (Pſ 21, 7 erſetzen die LXX das לִבּוֹ im 2. Hemiſtich durch ἡ σάρξ μου, um das zweimalige לִבּוֹ zu vermeiden).

So iſt nun das Herz im Unterſchiede von der Seele die Stätte, an der ſich das geſamte Perſonleben ſowohl nach ſeinen Zuſtänden wie nach ſeinen Äußerungen konzentriert. In ihm verbirgt ſich das eigentliche Weſen, die eigentliche Beſchaffenheit eines Menſchen, worauf die mögliche Entgegenſetzung des inneren Charakters im Guten wie im Böſen beruht 1 Sa 16, 17; Lc 16, 15; 2 Ko 5, 12; Mt 15, 8; Thren 3, 41; Joel 2, 13; Rö 2, 29; 1 Th 2, 17. Gott iſt es, der die Herzen prüft 1 Th 2, 4; Rö 8, 27; Apk 2, 23; 1 Ko 14, 25; Jer 11, 20; 17, 9. 10; Pſ 26, 9; 73, 21; Petrus redet von dem verborgenen Menſchen des Herzens im ſanften und ſtillen Geiſt 1 Pt 3, 4, denn er iſt es, der der Perſon Wert giebt. Darum iſt es ein köſtliches Ding, daß das Herz durch Gnade feſt werde und ſich nicht mehr bewegen laſſe, anderswo ſein Heil zu ſuchen Hbr 13, 9; vgl. 1 Th 3, 13; Ja 5, 8. Mit dem Herzen hält man ſich an Gott und Chriſtus, ruht in ihm, hat ihn, ſo daß er in uns wohnt und lebt Eph 3, 17; Ga 2, 20; Phil 4, 7. Ebenſo aber nimmt die Gottentfremdung das Herz hin, wie denn Eph 4, 18 die Gottentfremdung der Heiden auf die Härte und Blindheit ihrer Herzen zurückführt, und Jeſ 1, 5 klagt über das Gott entfremdete Volk: „das ganze Haupt iſt krank, das ganze Herz todesſchwach“. So wird der eigentliche Charakter einer Perſönlichkeit durch das Verhalten ſeines Herzens beſtimmt, und deshalb wird von Reinheit, Demut, Zerſchlagenheit des Herzens Pſ 73, 1, 24, 4; Pr 22, 11; Mt 5, 8; 11, 29; Lc 4, 18; 8, 15, und ebenſo von Unbeſchnittenheit, Unaufrichtigkeit, Unbußfertigkeit u. ſ. w. desſelben geredet Ez 44, 7. 9; Akt 7, 51; 8, 21; Rö 1, 21, 2, 5. Gott ſelbſt heißt mächtig an Kraft des Herzens Hi 36, 5, und ebenſo iſt derjenige ſtark und feſt in ſeinem Herzen, der Gott ſucht, hat und hält im Glauben Pſ 112, 7; 21, 25; 10, 8; Hi 11, 13; Pſ 78, 8. Dagegen iſt das Herz des Ungläubigen ſchlaff, erſchrocken und verzagt Nu 26, 36; Dt 1, 28; 28, 65; Joſ 2, 11; 7, 5. Nah 2, 11; Jeſ 7, 2. 4; Jer 51, 46; Ez 22, 14; vgl. Pſ 38, 11; Kohel 2, 22 f.; 3, 11.

Denn nicht bloß die Zuſtändlichkeit des Perſonlebens wird durch das Herz geſtaltet, das Herz, iſt auch der eigentliche Ausgangspunkt für alle Bethätigungen und Erſcheinungen des Perſonlebens, weshalb Pr 4, 23 die Bewahrung desſelben fordert. Sein Verhalten richtet ſich nach dem Schatze von Gutem oder Böſem, den es ſich geſammelt hat Lc 6, 45; Mt 12, 34 f. 15, 18 f. Es iſt das Organ für die Aufnahme des göttlichen Wortes und für die Gabe des heiligen Geiſtes, durch welchen die Liebe Gottes darin ausgegoſſen wird Mt 13, 19; Mc

4, 15; 7, 9; Lc 8, 12. 15; 24, 32; vgl. Akt 2, 27; 7, 54; 16, 14; Rö 2, 15; 5, 5; 8, 15f.; Ga 4, 6; 1 Ko 2, 9; 2 Ko 1, 22; 3, 15; 4, 6; 2 Pt 1, 19; Lc 21, 14; Hbr 8, 10; 10, 16; Eph 6, 22; Kol 2, 2; 4, 8; 2 Th 2, 17. Wie es aber die Stätte für die Wirksamkeit Gottes, seines Wortes und Geistes ist, so macht es sich auch zum Organ des Satans Jo 13, 2; Akt 5, 3; es widerstrebt Gott und seinem Worte und wird demgemäß verhärtet oder verstockt Akt 28, 27; Mt 13, 15; Mc 6, 52; 8, 17; Jo 12, 40; Eph 4, 18; Hbr 3, 8. 15; 4, 7; vgl. Ex 4, 21; 7, 13. 22; 8, 32; 1 Sa 6, 6; Dt 2, 30; 5, 7; Jes 63, 17; Pr 28, 14; Sach 7, 12; Ps 81, 12f., und von innen aus dem Herzen heraus kommen ebenso arge Gedanken, Mord, Ehebruch u. s. w. Mc 7, 21, wie man mit dem Herzen oder von Herzen, ἐκ καρδίας, Gott und die Brüder lieben soll Mt 22, 37; Mc 12, 30. 33; Lc 10, 27; 1 Ti 1, 5; 1 Pt 1, 22. Man hat jemanden in seinem Herzen Phi 1, 7; 2 Ko 7, 3, oder ist eines Herzens mit ihm AG 4, 32. Es ist die Stätte wie das Organ des Glaubens und des Unglaubens Rö 10, 9. 10; Mc 11, 23; Eph 3, 17; Lc 24, 25; Rö 6, 17; 1 Pt 3, 4; Eph 6, 5; Kol 3, 22; Mt 18, 35; 2 Th 3, 5; Hbr 10, 22; 1 Pt 3, 15; Akt 7, 39; 15, 9 (s. u.). Überhaupt ist es das Organ der Entschließungen Akt 5, 4; 7, 23; 11, 23; 1 Ko 4, 5; 2 Ko 7, 9; 8, 16; 1 Ko 7, 37; Rö 10, 1; 1, 28; Apk 17, 16; Lc 24, 38; 1 Ko 2, 9; Akt 7, 39, wie es die Stätte und das Organ für alle das Personleben in Anspruch nehmenden Empfindungen ist Jo 14, 1. 27; 16, 6. 22; AG 2, 26; 14, 17; 21, 13; Rö 9, 2; 2 Ko 2, 4; Ja 5, 5; Hi 37, 1; 23, 15f.; Ps 55, 5; 102, 5; 109, 22; 143, 4; Je 23, 9. Endlich aber ist es das Organ des Denkens, Jes 10, 7; Ps 140, 3; Sach 7, 10; Pr 6, 14. 18; 19, 21; Ps 73, 7; Mt 9, 4; 13, 15; Lc 1, 51; Jo 12, 40; Hbr 4, 12; AG 8, 22; 28, 27; Rö 1, 21 Eph 1, 18. Hierfür wird im johanneischen und namentlich im paulinischen Sprachgebrauch νοῦς, διάνοια vorgezogen, denn der νοῦς als Organ des Geistes ist zugleich eine Funktion des Herzens, und es ist begreiflich, daß der Apostel Rö 7, 23. 25 νοῦς und σάρξ entgegensetzt, weil im Zusammenhange seiner bisherigen Ausführungen der Gegensatz von σάρξ und καρδία zu weit gegriffen gewesen wäre. „Das Herz — sagt Delitzsch — denkt, bedenkt, erkennt, weiß, versteht; dort ist die Geburtsstätte der Gedanken oder, was dasselbe, der inneren Worte, die dann zu verlautbarenden werden; אמר בלב, λέγειν ἐν τῇ καρδίᾳ ist s. v. a. denken . . . der Weise heißt חכם לב Ex 28, 3 und לב im prägnanten Sinne ist Verstand Hi 12, 3; Pr 15, 22; Ho 4, 11; daher אישׁ לבב der Verständige Hi 34, 10. 34, und חסר לב Pr 6, 32 u. ö. oder אין לב Ho 7, 11; Jer 5, 21 der Verstandlose."

Die Art des Herzens bestimmt die Art des Menschen überhaupt Mt 12, 31; Lc 6, 41. Im Herzen ist dem Menschen durch das Gewissen, durch welches er für oder wider sich selbst zu zeugen genötigt ist, des Gesetzes Werk vorgeschrieben Rö 2, 15 und Gott hat dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt Kohel. 3, 11. Daneben aber sind die Gedanken, das Dichten des menschlichen Herzens böse von Jugend auf Gen 8, 21; 6, 5, und die Dinge, die den Menschen verunreinigen, kommen aus seinem Herzen Mc 7, 21. Dadurch ist das Herz die Werkstätte für das zwiespältige Ich, in dessen Kampf und Not uns Rö 7 einen Blick thun läßt. Bei den einen ist das Herz ἀσύνετος Rö 1, 21; ἀμετανόητος Rö 2, 5, und der Mensch ein ἀπερίτμητος τῇ κ. AG 7, 51; vgl. Eph 4, 18; Ps 73, 7; 140, 3; Pr 6, 14. 18; Lc 1, 51, während auf der anderen Seite bei denen, die Jehovah suchen, alles weise ist 1 Chr 28, 9; vgl. Lc 8, 15; AG 8, 21, aber eben nicht ohne Kampf. Denn das Herz, welches des Gesetzes Forderung kennt und zu bejahen, anzuerkennen sich genötigt sieht, entscheidet auch über ihre Verwirklichung bezw. über die Stellung zu Gottes Gesetz und Gnade, und darum ist das Herz, wie schon oben gesagt wurde, das Organ des Glaubens und des Unglaubens, wobei zu beachten ist, wie vollständig Paulus, ganz unbeeinflußt durch griechische oder alexandrinische Gedanken oder Sprechweise, hier in alttestamentlichen Ausdrücken denkt und redet. Denn wenngleich das AT sehr selten vom Glauben und dann nicht von der Beteiligung des Herzens daran redet, so liegt doch die Art, wie im NT und speziell von Paulus Herz und Glauben zusammengebracht werden, durchaus in der Linie des AT; vgl. übrigens auch Ps 28, 7; 31, 25; 73, 26.

Die Art der Schrift, vom Herzen zu reden, beruht auf der Anschauung von der Einheit und Zusammengehörigkeit der physiologischen und psychologischen Lebensvorgänge, auf der Beteiligung des Herzens an Empfindungen und Entschlüssen, sowie darauf, daß für das natürliche gesunde Empfinden kein Grund vorliegt, das Denken und Erkennen von der Stätte des Empfindens und Wollens auszuschließen. **Cremer.**

Herz-Jesu-Kultus. — Historische Nachrichten von der sogenanten Andacht zum Herzen Jesu. Wielands Teutscher Merkur, 1789, 1. Bd S. 173 ff.; Wachler, Die Andacht zum hl. Herzen Jesu, ZhTh 1834, S. 221 ff.; F. S. Hattler, S.J., Geschichte des Festes und der Andacht zum Herzen Jesu und die Denkschrift der polnischen Bischöfe vom Jahre 1765 2. A., Wien 1875; derſ., Die bildliche Darstellung des göttlichen Herzens und der Herz-Jesu-Idee, 2. Aufl. Innsbruck 1894; J. de Galliſet, S.J. Ueber die Andacht zum hochheiligen Herzen unseres Herrn u. Gottes Jesu Christi. In deutscher Ueberſ. von F. Hattler, S.J., Innsbruck 1884; Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht, Katholik, 65. Jahrg., 1885, S. 523 ff. 638 ff.; H. E. Manning, Die Andacht zum hlgſt. Herzen Jesu und ihre Bedeutung und ihre dogmatische Grundlage. Aut. Ueberſ., Köln 1875; K. Martin, Bischof von Paderborn, Die Lehre und Uebung der Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. 3. Aufl. Köln 1876; N. Nilles, S.J., de rationibus Festorum sacratissimi cordis Jesu et purissimi cordis Mariae, libri IV. ed. V., 2. tomi Oeniponte 1885 (ein allerdings nicht sehr genaues, natürlich zumeist Schriften von asketischem Interesse aufzählendes Verzeichnis der einschlägigen Litteratur, vol. II, S. 521–642!); Hermannus Jos. Nix, S. J., Cultus SS. Cordis Jesu sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus. Cum additamento de cultu purissimi cordis B. V. Mariae. Ed. altera. Friburgi 1891; derſ. im katholischen Kirchenlexikon Bd V; H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Bonn 1885. II Bd S. 983 ff.; derſ., Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube, Bonn 1879, S. 81 ff.; Max Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche, Paderborn 1897; F. Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 11. A. Paderborn 1895.

1. **Geschichte der Andacht.** Der Kultus des heiligsten Herzens Jesu ist, obwohl man behauptet hat (Teutscher Merkur a. a. O. S. 175), daß schon der englische Theologe Thomas Goodwin (eine Zeit lang Kaplan Cromwells, dann Präsident des Madleyn College in Oxford) in seinem (mir nicht zugänglichen) Buche Cor Christi in coelis erga peccatores in terris 1649 das ganze System dieser Andacht enthalte (vgl. darüber Edinburgh Review Jan. 1874 S. 256 ff.), eine Erfindung der Jesuiten. Unter dem Einfluß des Jesuiten La Colombière, der seiner Heiligsprechung entgegensieht (Nix a. a. O. S. 13), ihres Seelenführers, pflegte Maria Margareta Alacoque (gest. 1690), Nonne im Kloster der Salesianerinnen in Paray-le-Monial in der Bourgogne einen derartigen mystischen Verkehr mit Jesu, daß sie darüber in Verzückungen geriet, und ihr schließlich nach ihrer Angabe am 16. Juni 1675, als sie in Andacht versunken vor dem Allerheiligsten betete und nichts sehnlicher wünschte, als die Liebe Jesu durch irgend eine Genugthuung vergelten zu können, Jesus selbst erschien, ihr „sein heiligstes Herz auf einem Flammenthrone, umflochten von Dornen und über ihm ein Kreuz, zu schauen gab und ihr offenbarte, er wolle, daß zur Sühnung der ihm im heiligsten Sakrament zugefügten Unbilden sein Herz besonders geehrt würde und daß der Freitag, der auf die Frohnleichnamsoktave folge, dieser Verehrung eigens gewidmet sein solle". Weitere Offenbarungen bestätigten dies. Das Kloster von Paray-le-Monial wurde alsbald für die neue Andacht gewonnen, und Colombière und seine Nachfolger in Paray-le-Monial, P. Croiset und P. Rolin, beeilten sich, dafür Propaganda zu machen, besonders Croiset, der auch die erste Schrift darüber veröffentlichte: La dévotion au S. Coeur de N. S. Jésus Christ. par un Père de la Comp. de Jésus, Lyon 1691 (in deutscher Überſ. von J. Stark schon 1876 in 15. Aufl. in Straßburg erschienen), und damit in den Kreisen der Gläubigen Frankreichs und bald darüber hinaus vielen Anklang fand. Allerdings wollte man in Rom von der neuen Andacht nichts wissen. Das Buch des Pater Croiset wurde 1704 verboten (Reusch, Index II, 184) und schon vorher im Jahre 1697 war die Bitte der Salesianerinnen um Einführung des Herz-Jesu-Tages mit einem eigenen Offizium von der Ritenkongregation abgelehnt und ihnen nur gestattet worden, in ihren Ordenskirchen an dem erwählten Tage zu Ehren des heiligsten Herzens die Messe von den fünf Wunden lesen zu lassen (Nilles I, 24). Nicht mehr wurde bewilligt, als die Bitte 1707 erneuert wurde, und ebenso 1727, indem der Promotor fidei, Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV. auf die Konsequenzen hinwies: daß man dazu kommen könnte, mit gleichem Rechte die Augen, die Zunge Jesu u. s. w. zum Gegenstande einer besonderen Andacht zu machen; auch setze der Antrag voraus, daß das Herz der Sitz der Affekte sei, über welche philosophische Frage die Kirche eine Entscheidung bisher vermieden habe und vermeiden wolle (Nilles I, 39 f.). Inzwischen hatte die fragliche Verehrung namentlich durch Bruderschaften (s. u.), die man alsbald zu diesem Zwecke errichtete, bedeutend an Ausdehnung gewonnen. Von der deutschen Schweiz aus, wo schon 1702 das erste den Gegenstand in deutscher Sprache behandelnde Buch erschien („Von der ewigen Weisheit Gottes Neu-erfundenes, in dem Hertz Jesu Christi angezündetes und in die Eyß-kalte und finstere Welt geworffenes Feuerwerk . . . oder das Göttliche Hertz Jesu . . . lebendig vorgestellt einer andächtigen Bruderschaft, unter dem Titul der ewigen Anbetung

des liebreichsten Hertzens Jesu . . . bei den Frauen Fr. Ursulinern in Lucern") verbreitete sich die Andacht schon nach Deutschland, vor allem nach Augsburg, wo bald eine Reihe von Schriften dafür eintraten. Allgemeines Aufsehen machte es, als Languet, damals Bischof von Soissons, später Erzbischof von Sens in einer Biographie der Margarete Alacoque dafür eintrat, aber auch vielen Widerspruch fand. Indessen war von nachhaltigerer Bedeutung die erste Schrift desselben Jesuiten, der die Sache als Postulator causae im Jahre 1726 in Rom betrieben hatte, Gallifet, De Cultu sacrosancti Cordis Dei (Romae 1726), die in viele Sprachen übersetzt noch heute den sogenannten „wissenschaftlichen" Verteidigern des Herz-Jesu-Kultus als Arsenal dient. Obwohl er u. a. namentlich von den Jansenisten bekämpft wurde, oder vielleicht gerade deshalb, fand er jetzt immer mehr Anhänger, besonders in den Kreisen der Vornehmen und Großen und wurde da geradezu Modesache. Es fehlte auch nicht an Mirakeln, Bewahrung vor der Pest, plötzliches Erlöschen derselben, plötzliche Bekehrungen u. s. w., die seine Gottgefälligkeit den Gläubigen bestätigten. Könige und Königinnen bestürmten den Papst mit der immer wiederholten Bitte, ein eigenes Offizium und eine eigene Messe zu gestatten, und nirgends, abgesehen von Frankreich wurde die neue Andacht allgemeiner als in Polen, dessen Bischöfe in einem Memoriale vom Jahre 1765 (bei Nilles I, 100—144 deutsch bei Hattler, Geschichte ꝛc. S. 165 ff.), das sich wesentlich auf Gallifet stützt und auf die schier auf den ganzen Erdkreis sich erstreckende Verbreitung verweist, gemeinsam mit der römischen Erzbruderschaft vom Herzen Jesu die bekannte Bitte erneuerten. Sie hatten den Erfolg, daß ihnen und der Erzbruderschaft jetzt wirklich ein Offizium und eine eigene Messe gewährt wurde, übrigens unter der ausdrücklich ausgesprochenen Voraussetzung, daß der fragliche Kultus sich nur auf das Herz Jesu als Symbol seiner Güte und Liebe beziehe (intelligens huius missae et officii celebratione non aliud agi, quam ampliari cultum iam institutum et symbolice renovari memoriam illius divini amoris, quo Unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam, et factus obediens usque ad mortem, praebere se dixit exemplum hominibus, quod esset mitis et humilis corde, Nilles I, 152; Nix a. a. O. S. 19). Aber dieser Versuch, die Anbetung des materiellen Herzens auszuschließen, war vergeblich. Wie immer erwiesen sich die Jesuiten und der von ihnen in der Devotion gepflegte Sinn für das Stoffliche stärker als die Päpste. Als jetzt gerade dafür in verschiedenen Schriften eingetreten wurde, und darüber ein litterarischer Kampf entstand, griff die Kurie nicht ein. Dagegen zeigte sich sehr bald, wie gefährlich es schon war, an der Richtigkeit des neuen Kultus zu zweifeln oder sich gar dagegen zu erklären. Als der bekannte Bischof von Pistoja, Scipione Ricci (s. d. A.), den man durch List hatte verleiten wollen, eine Kirchenglocke in honorem SS. Cordis Jesu zu weihen, in einem Hirtenbriefe vom 3. Juni 1781 (wieder abgedruckt Rivista Christiana 1875, S. 332 ff.) sehr entschieden vor der Cordiolatrie warnte, erhob sich gegen ihn der Haß der Jesuiten und ihrer Freunde, und schon am 19. Mai wurde er durch ein päpstliches Breve zurechtgewiesen, worin aber wiederum bemerkt wurde, die Andacht bezwecke nur, ut in symbolica cordis imagine caritas Salvatoris recolatur (Reusch II, 985). Gleichwohl erhob sich auch sonst unter dem Einflusse der Josephinischen Richtung, die damals von Toskana aus weite Kreise Italiens ergriff, scharfe Opposition, selbst der Prokurator des Augustinerordens, Augustinus Georgi († 1797) schrieb, wenn auch pseudonym, dagegen (schon 1772) Nilles I, 220. In Neapel und Genua wurden die vom Herz-Jesu-Kultus handelnden Schriften verboten, in Wien kam es zu Bestrafungen wegen ihrer Verbreitung. In Verona wurden sogar die Herz-Jesu-Bruderschaften durch den Bischof aufgehoben. Dagegen sorgten die Gegner der Jesuiten für die Verbreitung der zu diesem Zweck in Nürnberg neu gedruckten scharfen Schrift des römischen Advokaten Camillus Blasius Disputatio commonitoria (Nilles 228) und der infulierte Probst von Bienco, M. A. Wittola durfte in seiner „Wiener Kirchenzeitung" (1784—1789) ungehindert gegen die „Eingeweide-Andacht" eifern. Aber bald mit den Regierungsantritt des Papstes Pius VI. erfolgte der Umschwung. Unter die Verdammung der Sätze der Synode von Pistoja vom Jahre 1786 durch die Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 fielen auch deren Auslassungen gegen die Andacht zum hlst. Herzen Jesu (Denzinger, Enchiridion, Nr. 1425. 1426). Wie sehr sie schon ins Volk eingedrungen, zeigt, daß im Jahre 1796 Stände und Geistlichkeit in Tirol zum Schutz vor der drohenden Kriegsgefahr das ganze Land dem Herzen Jesu weihten und sich zur Feier des Herz-Jesu-Festes für alle Zeiten verpflichteten. Das lag nicht am wenigsten daran, daß die Förderung der Herz-Jesu-Andacht längst zur Ordenssache der Jesuiten geworden war, und sie mußte es um so mehr werden, als nicht wenige Exjesuiten in der 1794 von Tournely gestifteten „Gesellschaft des heil.

Herzens Jesu", die sich 1797 mit der von Paccani gestifteten „Genossenschaft vom Glauben Jesu" verband (vgl. F. Speil, L. F. von Tournely und die Gesellschaften des Herzens Jesu, Breslau 1874) den Orden nach seiner Aufhebung fortsetzten (über die Verdienste der Jesuiten um die Verbreitung des Herz-Jesu-Kultus ausführlich Nilles I, 170 ff.). Unter ihrem Einfluß erbat immer eine Diöcese nach der andern die Erlaubnis, das Herz-Jesu-Fest feiern zu dürfen und die Päpste bewilligten immer reichlichere Ablässe für seine Verehrer. Längst weihte man sogar schon (vgl. Mühe, Der Monat Junius dem hl. Herzen Jesu geweiht, Straßburg 1843 bei Nilles II, 543) den ganzen Monat Juni der Herz-Jesu-Andacht (Genehmigt und mit Abläſſen versehen durch Dekret der Ablaßkongregation vom 8. Mai 1873; Beringer, Die Abläſſe S. 408). So war denn in der That Andacht und Fest schon beinahe allgemein geworden, als Pius IX. am 23. August 1856 auf den Wunsch der französischen Bischöfe das Fest für die ganze Kirche zu einem festum duplex majus erhob, welches am Freitag nach der Fronleichnamsoktave zu feiern sei (Nilles I, 167). Dabei blieb die schon durch Pius VII. bestätigte Erlaubnis bestehen, es mit Zustimmung des betreffenden Diöcesanbischofs auch am folgenden Sonntag oder an einem anderen Tage zu feiern. Die endlich durchgesetzte Seligsprechung der Maria Marg. Alacoque am 19. August 1864 diente natürlich auch von neuem der Verbreitung der Andacht. Und während die deutschen Bischöfe sich bis dahin sehr zurückgehalten hatten, läßt sich seitdem unter dem wachsenden Einfluß des Jesuitismus auch bei ihnen ein immer steigender Eifer für den Herz-Jesu-Kultus beobachten. Schon auf einer Versammlung zu Bamberg am 20. Juli 1864 dekretierten die baierischen Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenbriefe eine neuntägige Andacht zum hl. Herzen Jesu, und als die deutschen Bischöfe sich zur Reise zum Vatikanischen Konzil anschickten, verordneten sie in dem von Fulda am 6. September 1869 datierten Hirtenbriefe eine dreitägige Andacht zu demselben Gegenstande (Katholik 1885, S. 523). Und der Eifer wuchs auf dem Konzil. Die Mehrzahl der versammelten Prälaten richtete an den Papst die Bitte, das Herz-Jesu-Fest zu einem festum primae classis zu erheben, aber nur die Jesuiten wurden für ihre unbestreitbaren Verdienste um das Vaticanum damit belohnt, daß sie das Indult erhielten, das Fest in ihren Kirchen als festum duplex primae classis cum octava begehen zu dürfen (Nilles I, 189). — Gleichwohl richteten die deutschen Bischöfe am 16. Juli 1871 an den Papst von neuem die Bitte, jenen allgemeinen Wunsch der Kirche zur Erinnerung an seinen fünfundzwanzigjährigen Pontifikat zu erfüllen. Das ist nicht geschehen, vielleicht deshalb nicht, weil die damit wohl gegebene Forderung, den Tag auch bürgerlich zu feiern, schwerlich durchzusetzen sein würde. Schon erfolgreicher war eine vom Erzbischof von Toulouse angeregte, von 525 Bischöfen unterschriebene Petition vom April 1875, die darum bat, der Papst möge zur zweihundertjährigen Säkularfeier der Herz-Jesu-Andacht urbem et orbem dem Herzen Jesu weihen und zugleich den Prälaten befehlen, sie sollten an demselben Tage, der zugleich der Jahrestag der Erwählung des Papstes war, einzeln alle Diöcesen und Missionen solemniter eidem Sacratissimo Cordi una cum Sanctitate Vestra, dedicare et curare, ut illo eodem die parochi omnes et missionarii, superiores omnes regulares, domorum praefecti, monasteriorum moderatores, collegiorum, seminariorum, scholarum etc. sese suaque omnia paroecias, missiones, congregationes, domos cum maxima celebritate, Sacratissimo Cordi consecrent et devoveant (Nilles I, 206). Soweit ist der Papst zwar noch nicht gegangen, wahrscheinlich deshalb nicht, weil er erst wenige Jahre früher dem hl. Joseph die ganze Welt geweiht hatte, aber er hat doch gestattet, daß unter Benutzung eines festgestellten Weiheformulars (deutsch u. a. Katholik 1865 Bd 55, 1, 559), das zu diesem Zweck an alle Ordinariate verschickt wurde, diese ihre Gläubigen oder auch die Gläubigen sich selbst an jenem 16. Juli dem hlgst. Herzen weihen durften, und hat dafür einen vollkommenen Ablaß verliehen (Nilles 202 f.; Hattler, Geschichte ꝛc. S. 155 ff.). Diese Weihe ist denn auch unter sehr verschiedener Teilnahme, unter großem Enthusiasmus in Frankreich, vorgenommen worden. Aber die Wünsche der Jesuiten waren damit natürlich längst nicht befriedigt, und haben sie auch nicht alles erreicht, so sind sie doch seitdem einen großen Schritt vorwärts gekommen, denn Leo XIII. hat in der Erwägung, daß die saluberrima cordis religio . . adeo iam aucta et confirmata sit, ut in ea praesidium et columen christianae reipublicae non immerito collocetur, durch Breve vom 28. Juni 1889 das Herz-Jesu-Fest zum ritus duplicis primae classis freilich noch sine octava erhoben (Nix S. 31 ff.), und seit 1876 hat die fragliche Andacht, der mehr als 1000 Schriften und mehr als 25 periodische Zeitschriften dienen, in geradezu erstaunlicher Weise zugenommen, auch tritt sie immermehr in die Öffentlichkeit.

Denn während man noch vor zwei Jahrzehnten wenigſtens in Deutſchland nur ganz vereinzelt ihr gewidmete Bildwerke fand, muß jetzt ſchon das Fehlen derſelben in einer Kirche auffallen und würde den betreffenden Pfarrer in ſeiner Rechtgläubigkeit diskreditieren. Und nachdem man auf dem Montmartre in Paris mit der von der Nationalverſammlung votierten großen Sühnungskirche zum Herzen Jeſu, zu der an jener Jubelfeier vom 16. Juni 1875 der Grundſtein gelegt wurde, den Anfang gemacht hat, wetteifert man jetzt auch in Deutſchland, namentlich in überwiegend proteſtantiſchen oder durch das Eindringen des Proteſtantismus gefährdeten Gebieten Herz-Jeſu-Kapellen oder -Kirchen zu errichten, und nachgerade findet ſich ſo ziemlich in jeder römiſch-katholiſchen Kirche eine naturgemäß immer unſchön wirkende plaſtiſche Darſtellung Jeſu, auf der ein blutigrotes Herz aus der Bruſt herausquillt, und alle Verſuche, dieſe grobſinnliche Auffaſſung in einer für das äſthetiſche Empfinden weniger verletzenden Weiſe darzuſtellen (vgl. Hattler, Die bildliche Darſtellung des göttlichen Herzens ꝛc., Innsbruck 1884) ſind bisher immer geſcheitert und ſie müſſen ſcheitern, weil ſie ſonſt den Gegenſtand nicht zum richtigen Ausdruck bringen würden.

2. Der Gegenſtand der Andacht. Anfangs hatte die römiſche Kurie, wie bemerkt, das Herz Jeſu nur als Symbol der Liebe Chriſti bezeichnet, und auch im römiſchen Brevier heißt es: „unter dem Symbol des hl. Herzens werde die Liebe Chriſti verehrt, der für die Erlöſung des Menſchengeſchlechtes gelitten und geſtorben“ (Reuſch, Die deutſchen Biſchöfe S. 31 f.), aber die Doktrin der Jeſuiten, deren Anführer Gallifet ſchon entdeckt und, wie behauptet wird, bewieſen hatte, daß das Herz Jeſu von der Lanze durchbohrt ſei und daß es ſich um das materielle Herz handle, hat ſich durchgerungen. Eine erſte offizielle Anerkennung des Gliederkultus findet man ſchon im Breve Pius IX. über die Seligſprechung der M. Alacoque, indem der Papſt ſagt: „Wer könnte auch ein ſo hartes und ehernes Herz haben, daß er ſich nicht zur Gegenliebe bewogen fühlte gegen jenes ſüßeſte Herz, das darum von der Lanze ſich durchbohren und verwunden ließ, damit unſere Seele gleichſam einen Ruheplatz und eine Zufluchtsſtätte finde, wohin ſie von den Angriffen und den Nachſtellungen der Feinde ſich zurückziehen und Schutz finden könne“ (vgl. Katholik 1875 I, 388). Und immer ungeſcheuter ſprach man ſeitdem davon, daß die Andacht ſich auf das wirkliche Herz Jeſu richte. Dieſes hatte Jeſus der M. Alacoque gezeigt, und die Wiedergabe dieſer Geſchichte in dem genannten Breve durch Pius IX. bietet den gläubigen Katholiken „einen vollgiltigen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Privatoffenbarung, welche der demütigen Kloſterjungfrau von Paray-le-Monial zu teil wurde“ (ebenda S. 383). Offener und klarer kann man das nicht ausſprechen, als z. B. u. a. der bekannte Biſchof Martin von Paderborn († 1878) gethan hat: „der wahre Gegenſtand der Andacht zum heiligſten Jeſu iſt, wie es dieſer Name ſelbſt bezeichnet, das wirkliche Herz Jeſu; das wirkliche Herz Jeſu, und nicht etwa nur die durch dieſes Herz verſinnbildete Liebe . . . Man frage doch das chriſtliche Volk, wie es dieſen Namen verſteht, und ob es ſeine Andacht nicht dem wirklichen Herzen Jeſu ſelbſt ſondern nur der Liebe Jeſu als eigentlichem Gegenſtande widme. Das wirkliche körperliche Herz Jeſu iſt es, das mir durch die übliche, körperliche Abbildung desſelben als Gegenſtand meiner Verehrung vor Augen geſtellt wird“ (a. a. O. S. 1 f.). Und daß es ſich da nicht etwa um eine Privatmeinung des Biſchofs handelt (vgl. übrigens die gleichen Ausführungen bei F. X. Leiter, Ein Wort über den Gegenſtand der Andacht vom hl. Herzen Jeſu, Freiburg 1874, ferner Katholik 1875, I, 392 f.) geht daraus hervor, daß die Ablaßkongregation mit Genehmigung Pius IX. im Jahre 1878 erklärt hat, die Abläſſe, welche für Gebete bewilligt ſeien, die man vor dem Bilde des Herzens Jeſu verrichte, könnten nur genommen werden, wenn das Bild das Herz Jeſu ſo darſtelle, daß man dasſelbe wirklich ſehen könne, und es genüge nicht, daß das Bild den Heiland darſtelle, wie er ſeine Seitenwunde zeigt, indem er die eine Hand an die Seite legt, ohne daß ein Bild des Herzens Jeſu ſichtbar wäre (Reuſch, Die deutſchen Biſchöfe S. 84). Und wie in der Meſſe der ganze Leib Chriſti Gott geopfert wird, ſo werden die Gläubigen aufgefordert, das „Herz Jeſu, das zum Sühnopfer für uns geworden iſt, dem himmliſchen Vater aufzuopfern, zum Erſatz für die Beleidigungen, die wir dir zugefügt haben“.

3. Geſellſchaften unter dem Titel des hl. Herzens Jeſu. Wie immer, wenn es ſich um die Verbreitung einer neuen Andacht handelte, griff man alsbald zur Gründung von Bruderſchaften, welche ſich die Verbreitung des neuen Kultus zur Aufgabe machten. Eine ſolche unter dem Titel des hl. Herzens wurde zuerſt 1693 in Paray-le-Monial errichtet. Im Jahre 1727 zählte man ſchon gegen 400, darunter 83 in Deutſchland (Katholik 1885 S. 385). 1729 errichtete P. Gallifet in Rom in der Kirche des hl. Theodor auf dem Campo Vaccino eine ſolche Bruderſchaft, die 1732 zur Erzbruder-

schaft erhoben wurde, und da die Päpste reichlichen Ablaß verliehen und die Jesuiten aller Orten dafür arbeiteten, war ihre Zahl in der ganzen Welt im Jahre 1765 schon auf 1089 gestiegen (ihre Aufzählung auf Grund der römischen Archive bei Nilles I, 206 ff.). Dazu kam eine zweite römische Erzbruderschaft ursprünglich in der Marienkirche ad Pineam, jetzt in S. Maria della Pace, und im Jahre 1865 betrug die Zahl der mit dieser römischen Erzbruderschaft in Verbindung stehenden Bruderschaften bereits 6676, und wurde 1895 auf über 10000 geschätzt. Für die nicht sehr bedeutenden Gebetsleistungen werden sehr bedeutende Ablässe zugesichert (über Statuten, Ablässe ꝛc. Nilles I, 512 ff.; Beringer S. 611 ff.). Schon M. Alacoque ließ kleine „Herz-Jesubildchen" anfertigen, da der göttliche Heiland wünsche, daß man solche bei sich trüge. Eine bestimmte Form — ein Stückchen weißen Wollenstoffs, darauf in roter Farbe das Herz-Jesusbild gestickt mit der Umschrift: Halt, das Herz Jesu ist hier — erhielten sie durch Anna Magdalena von Remusat, und als sie sich bei der im Jahre 1720 in Marseille wütenden Pest als Schutzmittel bewährten, kamen diese Herz-Jesu-Amulette hier immer mehr in Aufnahme und wurden unter dem Namen sauvegarde ganz besonders in der Revolutionszeit von den Gläubigen getragen. Dadurch erlangte das Amulett beinahe das Ansehen eines Skapuliers, gilt aber offiziell nur als Abzeichen (signum). Immerhin hat Pius IX. auf den Wunsch des Erzbischofs von Dublin, Kardinal Cullen, unter dem 28. Oktober 1872 den Brauch bestätigt und den Trägern Ablässe zugesichert, und auf die Bitte des Bischofs Senestrey von Regensburg, dem eifrigen Verbreiter der Herz-Jesu-Andacht in Deutschland durch Breve vom 28. März 1873 gestattet, diese Ablässe den armen Seelen im Fegefeuer zuzuwenden (Beringer, Die Ablässe S. 408 f.). — Eine weitere Gesellschaft zur Verehrung des Herzens Jesu mit besonderer Form ist die 1863 zu Bourg in Frankreich gestiftete Bruderschaft „die Ehrenwache des göttlichen Herzens Jesu", wobei bemerkt zu werden verdient, daß Leo XIII. durch Breve vom 4. Juli 1894 die in der öffentlichen Kapelle des Klosters der Heimsuchung (Salesianerinnen) zu Metz bestehende Bruderschaft zur Erzbruderschaft für Deutschland, erhoben hat. „Jedes Mitglied wählt sich täglich eine Stunde, welche samt dem Namen auf das Vereinsbild (ein Zifferblatt, in dessen Mitte das Bild des Herzens Jesu zu sehen ist) eingeschrieben wird. Bei Beginn seiner Stunde, während welcher man seine Berufsarbeiten gar nicht unterbricht, begiebt sich jedes Mitglied im Geiste vor den Tabernakel, betet Jesum im heiligsten Sakrament an, opfert ihm alle Gedanken, Worte, Werke und Leiden, vorzüglich aber das Verlangen auf, sein zärtlich liebendes Herz mit seiner Liebe zu trösten. Insbesondere opfern die Mitglieder dem himmlischen Vater während der Ehrenwachestunde öfters das kostbare Blut und Wasser auf, welches aus der Wunde des göttlichen Herzens geflossen ist, als Opfer der Versöhnung und Genugthuung für die Sünden der Menschen und für die Bedürfnisse der heiligen Kirche" (Beringer 618). — Gleichfalls dem Herzen Jesu dient, obwohl er auch andere Devotionszwecke verfolgt, der von dem Jesuiten P. Gautrelet in Vals in Frankreich im Jahre 1844 gestiftete, von Leo XIII. im Jahre 1879 mit neuen Satzungen versehene (abgedr. bei Nix S. 190) „Gebetsapostolat in Vereinigung mit dem hl. Herzen Jesu" (vgl. Ramière, soc. Jes. Der Apostolat des allerheiligsten Herzens Jesu, Trier 1868). Im Jahre 1895 zählte man 50000 Zweigvereine mit über 20 Millionen Mitgliedern, darunter in Ländern deutscher Zunge 6133 Lokalvereine. Das Vereinsorgan, „der Sendbote des göttlichen Herzens Jesu" erscheint monatlich in 20 verschiedenen Ausgaben und in 14 Sprachen für die deutschen Mitglieder in Innsbruck (Beringer S. 610 ff.). Schon mehr in den Marienkult gehört die in Issoudun (Diöcese Bourges) gegründete und 1864 kanonisch errichtete „Erzbruderschaft Unserer lieben Frau vom heiligsten Herzen Jesu", als deren Zweck bezeichnet wird „die Verehrung der allerseeligsten Jungfrau in ihrer Beziehung zum göttlichen Herzen Jesu" (Beringer S. 628 ff.).

Die wichtigste Gesellschaft sind aber wohl die „Damen vom heiligsten Herzen Jesu" Les dames du sacré coeur, oder „die Gesellschaft des hl. Herzens Jesu", eine Vereinigung, die unter dem Einfluß des Jesuiten Varin von Magdalena Sophia Barat († 1865), der Leo XIII. nach Einleitung des Kanonisationsprozesses vom 18. Juli 1879 den Titel „ehrwürdig" zuerkannt hat, im Jahre 1800 in Paris gegründet worden ist (vgl. L. Baunard, Histoire de Madame Barat 2 vols., Paris 1876, deutsch u. d. T. Leben der ... M. S. Barat und Gründung der Gesellschaft des hl. Herzens Jesu mit Vorwort von O. Zardetti, 2. Aufl., Regensburg 1887). Sie verfolgt den doppelten Zweck der Anbetung des hl. Herzens Jesu und der Erziehung der Jugend. Die Statuten, von Varin verfaßt, sind dem Jesuitenorden nachgebildet, so daß man nicht ohne Grund (so auch Heimbucher) diese Genossenschaft gewissermaßen als eine Fortsetzung oder ein Wiederaufleben

der von Urban VIII. aufgehobenen Jesuitinnen (s. d. A.) ansehen kann. Die angehende Ordensperson verbringt zunächst 3—6 Monate im Kloster als sogenannte Postulantin in weltlicher Kleidung, dann folgt ein zweijähriges Noviziat, hierauf (seit 1826) Ablegung der einfachen Gelübde mit dem Gelübde der Stabilität, d. h. lebenslänglich in der Kongregation bleiben zu wollen, was nur der Papst wieder aufheben kann. Nach mehrjähriger Probezeit geloben die Schwestern dann noch speziell, sich der Erziehung der Jugend widmen zu wollen. Neben diesen Professen oder Chorschwestern giebt es noch Hilfs- oder Laienschwestern (Soeurs coadjutrices für die häuslichen Geschäfte, und Soeurs commissionaires, die den notwendigen Verkehr mit der Außenwelt besorgen). Die auf Lebenszeit gewählte Oberin, die ihren Sitz in Paris in der Straße Varennes im ehemaligen Hotel Biron hat und der einige Konsultorinnen zur Seite stehen, ernennt die Lokaloberinnen und die Vorsteherinnen der „Vikarien", wie die Ordensprovinzen seit 1851 heißen. Ein alle sechs Jahre von der Oberin zu berufender Generalrat hat über die genaue Beobachtung der Konstitutionen zu wachen. Eine Eigentümlichkeit ist auch, daß die Mitglieder ihren Familiennamen, Madame X., beibehalten. Ihre Ordenstracht ist schwarzes Kleid, Haube mit weißer Krause und schwarzem Schleier. Ihre Zahl ist fortwährend gewachsen. Nach Nix (Kirchenlexikon V, 1920) zählte die Genossenschaft 1839 schon 40 Ordenshäuser, 1851 bereits 65, welche in 10 Vikarien eingeteilt waren; 1864 bestanden 86 Klöster mit 3500 Mitgliedern, 1880 zählte man 105 Häuser in 18 Vikarien mit 4700 Mitgliedern. Sie unterhalten Mädchenerziehungsanstalten, Freischulen und namentlich Pensionate für Damen höherer Stände, die seit langem in den Kreisen des ultramontanen Adels und sonstiger Vornehmen als die Normalerziehungsanstalten angesehen werden. Durch diese in jesuitischem Geiste geleitete, bigotte und antinational gerichtete erziehliche Thätigkeit sind die Damen vom hl. Herzen von nicht geringer Bedeutung für die Restauration des Katholicismus und die Jesuitisierung desselben geworden. Nicht ohne Grund wird ihnen nachgesagt, daß sie bestrebt sind, ihre Zöglinge und durch sie die Männer in neuester Zeit namentlich für den Gedanken der Wiederaufrichtung der weltlichen Herrschaft des Papstes (vgl. De Segur d. h. Herz Jesu, Mainz 1875) zu fanatisieren. Und daß jeder Versuch, auch nur durch eine andere Methode das bisherige System zu durchbrechen, im Keime erstickt wird, zeigt die von „Spectator" (Beil. z. Allg. Ztg. 1899, Nr. 124, S. 4f.) berichtete Thatsache, daß Mme. Marie du Sacré-Coeur, die in mehreren Schriften (Les Religieuses enseignantes et les Nécessités de l'Apostolat 5. ed. Paris 1899 und La Formation catholique de la femme contemporaine, ebend. 1899) unter Hinweis auf den manque de charactère de fermeté et de personalité in dem jetzigen System eine Verbesserung der in den französischen Frauenklöstern erteilten Erziehung gefordert hat, trotz der Zustimmung von 22 französischen Bischöfen von Rom aus zensuriert und aus ihrem Orden ausgestoßen wurde. In Deutschland sind sie zur Zeit noch als dem Jesuitenorden affiliiert auf Grund des Jesuitengesetzes (Bekanntmachung vom 20. Mai 1873) ausgeschlossen. **Theodor Kolde.**

Herzog, Johann Jakob, gest. 1882.

J. J. Herzog, der Begründer dieser Encyklopädie, wurde am 12. September 1805 in Basel geboren. Seine dem angesehenen Kaufmannsstande angehörigen Eltern wurden ihm schon in seiner Kindheit entrissen. Aber seine Verwandten sorgten ausreichend für die Erziehung des Knaben, welche derselbe zuerst in einem Institut in Neustadt am Bieler See, später im Hause des auch als Pädagoge bekannten Naturforschers Christoph Vernouilli, zuletzt im Baseler Pädagogium erhielt. Zur Wahl des theologischen Studiums wirkte wohl besonders der Einfluß eines in Basel im geistlichen Amte stehenden Oheims mit, der ihn konfirmiert hatte und ihn nach seinem Abgang zur Universität in sein Haus aufnahm. Gerade damals wurde an die theologische Fakultät in Basel, an der zuletzt nur zwei Professoren gewirkt hatten, de Wette berufen, welcher trotz heftiger Befeindung von pietistischer Seite bald einen großen wissenschaftlichen und persönlichen Einfluß auf die Studenten gewann. Auch der junge Herzog fühlte sich zu ihm während seiner Basler Studienzeit am meisten hingezogen. Vielleicht trug dies dazu bei, daß derselbe im Sommer 1823 sich dem von de Wette begünstigten Zofingerverein anschloß, dem er „im Umgange mit strebenden, für Vaterland, Freundschaft und Wissenschaft begeisterten Altersgenossen" eine kräftige, wohlthätige Anregung zu verdanken später bekannt hat. Nach dreijährigem Studium in Basel ging Herzog zugleich mit seinem vertrautesten Freunde Abel Burkhardt zur Vollendung seiner Studien nach Berlin, wo damals Schleiermacher und Neander auf dem Höhepunkte ihrer Wirksamkeit standen. Von ersterem erhielt Herzog eine mächtige Anregung, ohne doch dabei für seine Grundanschauung gefangen genommen zu werden

(vgl. wie er selbst in späterem Rückblick die Einwirkung des großen Mannes auf seine Entwickelung beschreibt ThStK 1846 S. 778f. u. S. 790f.). Je mehr aber die Erstarkung des christlichen kirchlichen Bewußtseins Herzog von Schleiermachers Theologie abzog, desto mehr überließ er sich dem Einfluß Neanders, durch den auch das Interesse für kirchengeschichtliche Studien in ihm erweckt wurde. So kehrte er mannigfach gefördert mit seinem Freunde Burkhardt nach Basel zurück. Nach wohlbestandenem theologischen Examen entschied er sich hier für die akademische Laufbahn und veröffentlichte daher, um sich den Grad eines Licentiaten der Theologie zu erwerben, eine Abhandlung über ein exegetisches Thema (dissertatio exegetica de loco Paulino Rom. 3, 21—31, Basel 1830, worin er die gewiß sehr anfechtbare, aber jüngst wieder mehrfach geltend gemachte Anschauung zu begründen suchte, daß an jener Stelle *δικαιοσύνη θεοῦ* eine von Gott hergestellte sittliche Beschaffenheit bezeichne im Unterschiede von der durch *δικαιοῦσθαι* ausgedrückten göttlichen Vergebung der Schuld). Der Promotion folgte bald die Habilitation in der theologischen Fakultät der Universität Basel. Einer Beförderung an diesem Orte erwiesen sich aber die Verhältnisse wenig günstig. Und so folgte Herzog, nachdem er 1834 eine ihn bis zu seinem Lebensende reich beglückende Ehe mit Rosine Socin geschlossen hatte, um so lieber das Jahr darauf einem Rufe an die Akademie von Lausanne. Seine in dem Neustädter Erziehungsinstitut erworbene Fertigkeit in der französischen Sprache konnte ihm jetzt zu statten kommen. Zunächst 1835 provisorisch angestellt, wurde er nach der 1837 erfolgten Reorganisation der Akademie 1838 definitiv zum Professor der historischen Theologie ernannt.

Es waren die schönen Frühlingstage seiner Gelehrtenlaufbahn, die Herzog zu Lausanne verlebte. Für die Reize der wundervollen Natur, welche die Ufer des schönen Lemansees boten, hatte er gleich seiner mit warmem Gemüte begabten Gattin vollen Sinn. Freundschaftliche Beziehungen der angenehmsten Art knüpften sich bald nach allen Seiten. Und er selbst wußte auch neben einem so bedeutenden Manne, wie es sein Amtsgenosse Alexander Vinet war, schnell einen nicht geringen Einfluß auf die Studierenden zu gewinnen. Es war ein neues Element, das ihnen in dem deutschen Professor entgegentrat im Verhältnis zu den rednerisch begabteren französischen Lehrern. Während sie seine gründliche Gelehrsamkeit wahrhaft in Erstaunen setzte, erfreuten sie sich doch zugleich seines mehr entgegenkommenden gemütlichen Wesens. So entstand ein reger Verkehr zwischen ihm und seinen Schülern, wie er in den bisherigen Traditionen der waadtländischen Universität nicht gelegen hatte. Daher wurden neben seinen Vorlesungen, die sich über Kirchengeschichte, Dogmengeschichte, Symbolik, Missionsgeschichte, das Leben der Reformatoren und die bisher noch gar nicht in Lausanne vertretene biblische Theologie erstreckten, ganz besonders die von ihm in seinem Hause mit freiwilligen Teilnehmern angestellten theologischen Übungen beliebt, die zu lebhaftem Austausch der wissenschaftlichen und kirchlichen Interessen Anlaß gaben. Zugleich entfaltete er auch eine emsige litterarische Thätigkeit, die doch auch ganz mit seinen persönlichen Interessen in Zusammenhang stand. Zunächst richtete sie sich besonders auf die Ursprünge des reformierten Kirchenwesens, das von Anfang seine volle Zuneigung gewonnen hatte, und jetzt im Waadtland ihm in scharf ausgeprägter Gestalt entgegentrat. Eine gegen Zwinglis theologische Grundlehren gerichtete Anklage auf pantheistischen Dualismus bewog ihn den Nachweis zu versuchen, daß es mit der ganzen Lehre Zwinglis von der Vorsehung sowie mit seinen metaphysischen Bestimmungen über Gottes Wesen im Verhältnis zu den Geschöpfen auf nichts Anderes abgesehen sei als darauf, „die freie Gnade Gottes im Gegensatz gegen die menschliche Sünde zu preisen" (ThStK 1839, S. 778 ff.). Und in einem kleinen populären Schriftchen zeichnete er das Lebensbild des gewaltigen Reformators, welcher der französisch-schweizerischen Kirche dauernd das Gepräge seines Geistes aufgedrückt und von dort aus in die Kirchen der europäischen Länder weit hineingewirkt hat, mit ebensoviel Liebe als Unparteilichkeit (Johannes Calvin, Eine biographische Skizze, Basel 1843). Mit noch größerer Hingebung studierte er die Reformation seiner Vaterstadt Basel und die Wirksamkeit ihres Hauptbegründers Ökolampadius, der in seiner ebenso entschiedenen als milden Weise ihm einigermaßen kongenial war. Die bis in die Basler Zeit zurückreichenden sorgfältigen Vorarbeiten wurden zunächst für eine kleinere Veröffentlichung verwendet („Ökolampads Entwickelung zum Reformator" in den ThStK 1840, S. 315 ff.), fanden dann aber ihren Abschluß in einem den Gegenstand nach allen Seiten hin behandelnden Werke: Das Leben Ökolampadius' und die Reformation der Kirche zu Basel, 1843, 3 Bde. Mit Recht glaubte Herzog, daß dieser Reformator eingehender bekannt zu werden verdiene, als es durch die bisherigen Arbeiten über denselben (von Heß, Falkeisen, Haller, Ochs) geschehen

ſei. Und ſeine eigene Leiſtung darf man als ein Muſter einer kirchengeſchichtlichen Biographie bezeichnen. Wie vielſeitig übrigens neben dieſen Spezialforſchungen Herzogs Mitarbeit auf kirchengeſchichtlichem, namentlich reformationsgeſchichtlichem Gebiete war, beweiſen ſeine zahlreichen aus der Lauſanner Zeit herrührenden, ſämtlich ſehr ſorgfältigen und die Sache fördernden Rezenſionen (ſo von Baum, Theodor Beza, im hiſt. Anzeiger für chriſtl. Theol. und Wiſſ. 1844, Nr. 79, von Trechſel, die proteſt. Antitrinitarier, ebend. 1845, Nr. 47 und 48, von St. Beuve, Port Royal und H. Reuchlin, Geſchichte von Port Royal in der Evang. Kirchenzeitung 1845, Nr. 88 und 89, von Ch. Coquerel, Histoire des églises du desert im hiſt. Anzeiger f. chriſtl. Th. u. Wiſſ. 1845 Nr. 78 und 79 von Merle d'Aubigné, Histoire de la réform. au XVI siècle ebend. 1846, Nr. 73, von Reber, Felix Hemmerlin, ebend. 1847, S. 802), ſowie ſein Aufſatz über Boſſuets Korreſpondenz (in der Zeitſchrift La réformation au XIX siècle Genève, Tome II, 1846, Nr. 29. 34. 36. 39. 41. 45). Gleichzeitig verfolgte aber Herzog auch die kirchlichen Verhältniſſe der Gegenwart mit dem lebhafteſten Intereſſe. Als in Genf 1837 eine irvingianiſche Bewegung Platz griff, ſuchte er dieſelbe ſofort an Ort und Stelle kennen zu lernen und gab ſeinem Freunde Burkhardt darüber einen ausführlichen ſchriftlichen Bericht. Die in Zürich durch die Berufung von David Strauß hervorgerufenen Kämpfe veranlaßten Herzog zu einer kritiſchen Darlegung der pantheiſtiſchen Vorausſetzungen, von denen das Leben Jeſu des Genannten ausgeht (Revue suisse, II, 9. 1839).

Ganz beſondere Aufmerkſamkeit richtete er auf die Entwickelung des gegenwärtigen kirchlichen Lebens ſeiner damaligen engeren Heimat. Eine Reihe von Aufſätzen für die Evangeliſche Kirchenzeitung analyſieren die Bewegungen und Zuſtände nicht nur der waadtländiſchen Nationalkirche, ſondern auch der freien Gemeinden und ſektieriſchen Bildungen des Landes (Briefe aus dem Waadtlande, Ev. KZ 1840, S. 606. 636. 677. 719. 793. 812; 1841, S. 728). Speziell beſchäftigte ihn der von England dorthin verpflanzte Darbyismus, jene wunderliche extrem individualiſtiſche, ſektieriſche Erſcheinung, die von fanatiſchem Abſcheu gegen alles Weltliche ausgehend, auch jede Art von kirchlicher Organiſation als etwas Weltförmiges bekämpfte. Die ſorgfältige geſchichtliche und prinzipielle Unterſuchung iſt rein ſachlich. Aber ſie mündet in ernſtliche Mahnungen und Warnungen für die nationale Kirche des Waadtlandes aus, wie denn alle jene zeitgeſchichtlichen Berichte Herzogs mit dem ruhigen unparteiiſchen Urteil des Hiſtorikers die lebhafteſte perſönliche Teilnahme verbinden. Und bald hatte er von Vorgängen zu berichten, die ihn ſelbſt auf das unmittelbarſte berührten (Ev. KZ 1817, S. 161. 169. 409. 417. 438. 627. 651. 687. 689. 792. 793. 804). Ein ſchwerer Konflikt zwiſchen Staat und Kirche war im Waadtlande ausgebrochen, der eigentlich bereits dadurch begründet war, daß die evangeliſche Kirche dieſes Landes von Anfang an einen Geiſt der Freiheit eingeſogen und doch trotz der Proteſte von Viret und Beza in eine weitgehende Abhängigkeit von der politiſchen Gewalt geraten war. Vgl. d. A. Freikirchen Bd VI S. 254, 16 ff. Den Verlauf des Kampfes konnte Herzog zunächſt, wenn auch mit der wärmſten Teilnahme, doch als ruhiger Zuſchauer verfolgen, da die Freiheit ſeiner eigenen Lehrthätigkeit dadurch in keiner Weiſe bedroht war. Die Lage änderte ſich aber für ihn, als er durch ein Reſkript des Staatsrates vom 17. Februar 1846 in eine neu umgebildete Kommiſſion berufen wurde, welche für die Prüfung, Ordination und Anſtellung der Geiſtlichen zu ſorgen hatte. Denn der Eintritt in die Kommiſſion hatte die Anerkennung der kirchlichen Befugniſſe der gegenwärtigen politiſchen Gewalt und ſomit auch ihrer letzten willkürlich in das eigenſte Gebiet der Kirche eingreifenden, die Freiheit des geiſtlichen Amtes verletzenden, Maßregeln zur Vorausſetzung. So lehnte Herzog in einem Schreiben an den Staatsrat vom 21. Februar 1846, das er den Geiſtlichen der Nationalkirche mitteilte (abgedruckt in Précis des faits etc. par Baup. Lausanne 1846, p. 229 sq.), den ihm erteilten Auftrag mit freimütiger Darlegung ſeiner Überzeugung von dem Recht der Kirche auf Unabhängigkeit für ihre innerſten Angelegenheiten ab und legte zugleich, indem er dies als eine notwendige Folge ſeiner Ablehnung erkannte, ſeine ſtaatliche Profeſſur nieder. Die Demiſſion wurde denn auch angenommen, übrigens in durchaus ehrenvoller Form (le conseil d'Etat — vous accorde votre démission dans un sens fort honorable vu la manière dont vous avez rempli vos fonctions). Die Anhänglichkeit der Studenten an ihn zeigte ſich bei dieſer Gelegenheit darin, daß ſie ihm ein Ständchen brachten, das freilich vom Pöbel lärmend unterbrochen wurde. Seitdem wirkte Herzog ein und ein halbes Jahr lang mit Amtsgenoſſen, die den gleichen Schritt thaten, in privater Lehrthätigkeit. Aber je länger dieſer Zuſtand dauerte, deſto unbefriedigender wurde er für ihn. Sein Einkommen genügte nun nicht zu ſeinem und ſeiner Familie Unterhalt. Seine Wirkſamkeit

hatte keine hinreichend feste Gestalt. Auch den Notstand der kirchlichen Separation fühlte er schmerzlich als prinzipieller Gegner einer gänzlichen Trennung von Kirche und Staat. Gerade in seinem Schreiben an den Staatsrat, das sein Entlassungsgesuch enthielt, hatte er seine „Anhänglichkeit an das Prinzip einer mit dem Staate geeinten nationalen Kirche" geltend gemacht. Wenige Jahre zuvor hatte er den kirchlichen Individualismus seines Amtsgenossen Vinet samt der daraus sich ergebenden prinzipiellen Forderung einer Trennung von Staat und Kirche aufs schärfste verurteilt und auf eine falsche Ausdehnung der Wahlfreiheit in der christlichen Entwickelung, auf eine Verkennung der religiösen Erziehung zurückgeführt (Rezension von Vinet, essai sur la manifestation des convictions religieuses, ThStK 1844, S. 499 ff.). Und gerade in dieser Zeit seiner eigenen kirchlichen Separation veröffentlichte er eine recht feinsinnige Abhandlung über die Anwendung des ethischen Prinzips der Individualität in Schleiermachers Theologie (ThStK 1846, S. 777), worin er den einseitigen religiösen und kirchlichen Individualismus des berühmten Theologen als die Wurzel aller zum Teil sehr belangreichen Mängel seines Systems nachzuweisen suchte und eben daraus auch dessen Vorliebe für die kleineren religiösen Gesellschaften ableitete (S. 805). So war es für ihn denn doch höchst erfreulich, als sich ihm neue Wege eröffneten. Schon im Herbst 1845 hatte Tholuck bei einem wiederholten Aufenthalt in Lausanne, in Herzogs Hause den Wunsch ausgesprochen, denselben den schwierigen Verhältnissen des Waadtlandes durch eine Berufung in seine eigene Nähe entzogen zu sehen. Nach der bald darauf erfolgten Entlassung Herzogs betrieb Tholuck Herzogs Berufung nach Preußen eifriger und bald mit Aussicht auf Erfolg. Dann kam die Sache doch ins Stocken und schien sogar aussichtslos zu werden, so daß Tholuck seinen Freund herzlich zu trösten hatte. Dann langte fast gleichzeitig mit einer Anfrage, ob Herzog eine Professur an der theologischen Fakultät in Wien annehmen wolle, die Berufung nach Halle an. Die Wahl war nicht leicht. Denn gewichtige Gründe sprachen für Wien. Doch entschied sich Herzog für Halle. Im Herbst 1847 ging er dorthin mit dem Auftrag, Kirchengeschichte und neutestamentliche Exegese zu vertreten.

Von seinem trotz aller Schwierigkeiten ihm lieb gewordenen Lausanne nahm er wenigstens einen Impuls zu neuen litterarischen Arbeiten nach Deutschland mit. Zwei der Religionsgenossenschaft der piemontesischen Waldenser angehörige Studenten waren dort ihm besonders nahe getreten und hatten für dieses christliche Heldenvölkchen in ihm ein Interesse geweckt, das ihn auch zur historischen Erforschung seiner Ursprünge führte. Bald gewann er die Überzeugung, daß die damals bei Waldensern und Protestanten noch herrschende Auffassung der Sache unrichtig sei. Und so verdoppelte sich sein Eifer, sich eine begründete Erkenntnis derselben zu verschaffen. Die ersten Ergebnisse dieser Untersuchung veröffentlichte er bald nach seiner Übersiedelung in einer akademischen Gelegenheitsschrift (de origine et pristino statu Waldensium, Hal. 1848). Hier sucht Herzog den Ursprung und den ältesten Zustand der Waldenser besonders durch Vergleichung der ältesten waldensischen Litteratur mit Angaben der katholischen Schriftsteller aus dem Ende des 12. Jahrhunderts zu gewinnen. Dabei ließ er es schon da nicht an einer Kritik der Quellen fehlen. Als wichtigen Anhaltspunkt dafür machte er die Korrespondenz zwischen dem Waldenser Morel und dem Basler Reformator Ökolampadius geltend. Und sein wohlbegründetes Resultat war, daß die von Leger in den Anfang des 12. Jahrhunderts gesetzten waldensischen Schriften vom Antichrist, vom Fegfeuer, von Anrufen der Heiligen, der Katechismus und das Glaubensbekenntnis erst nach der Reformation des 16. Jahrhunderts entstanden sein könnten. Dann aber trat er größere wissenschaftliche Reisen an, um die in europäischen Archiven zerstreuten waldensischen Manuskripte, von denen nur ein kleiner Teil und auch dieser noch gar nicht genügend durchforscht war, gründlich zu studieren, namentlich die wohl lange bekannten, aber nicht genügend ausgebeuteten Genfer Handschriften und die von dem Erzbischof Usher herrührende Sammlung des Trinity College zu Dublin, die erst vor wenigen Jahren bekannt geworden war. Die Frucht dieser Arbeit, neben der kleinere Publikationen hergingen (Anzeige von the roman version of the gospel according to St. John, by Gilly 1848 in der deutschen Zeitschrift für chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1851. Nr. 24 und Kritik der Geschichte der Waldenser in dem Werke von Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, in ThStK 1851 S. 942), war das umfangreiche und bedeutsame Werk: Die romanischen Waldenser, Halle 1853. Freilich hatte inzwischen Dieckhoffs Schrift über die Waldenser 1851 mehrere seiner Resultate vorweggenommen. Allein mit so viel Geschick dieselbe geschrieben war, sie hatte doch erhebliche Mängel. Namentlich hatte Dieckhoff in der Kritik der älteren waldensischen Litteratur weit über das Ziel hinausgeschossen, indem er aus seinem

Nachweise, daß mehreres davon nicht echt ist, ohne weiteres den Schluß auf eine Unechtheit von allem gezogen und infolgedessen den ursprünglichen Charakter der waldensischen Bewegung fast allein nach katholischen Quellen dargestellt hatte. Herzogs Schrift zeigte auch gegenüber dieser Dieckhoffschen Schrift einen bedeutenden Fortschritt. Er hat durch eine sorgfältige Untersuchung der waldensischen Schriften ihre verschiedenen Schichten klar von einander gesondert und nachgewiesen, daß mehrere davon bereits vor dem 15. Jahrhundert entstanden sind, das Meiste aber allerdings in hussitischer und dann wieder in reformatorischer Zeit überarbeitet oder auch verfaßt ist. Und auf diese Weise hat er seine Grundanschauung von der Sache sicher basiert, nach welcher die Waldenser nicht früher als im 12. Jahrhundert entstanden sind, von Anfang an eine biblische Richtung verfolgt, aber den Boden der mittelalterlich-katholischen Frömmigkeit doch erst unter dem Einfluß der hussitischen Bewegung, dann der Reformation des 16. Jahrhunderts wirklich verlassen haben. Diese Anschauung ist heutzutage von den Kennern fast allgemein angenommen. Aber „es ist noch immer nötig", bemerkt Ritschl (Gesch. des Pietismus I, S. 19) „gegen die vulgäre Tradition von der nähern Verwandtschaft dieser Erscheinung mit der Reformation des 16. Jahrhunderts auf das Zeugnis von Herzog zu verweisen, daß diese Reform auf katholischem Boden steht und in ihm wurzelt."

Inzwischen hatte Herzog nach den Schwierigkeiten der letzten Lausanner Zeit die Sicherheit der Verhältnisse Halles doch wohlthuend empfunden. Und der bald sehr freundschaftlich gewordene Verkehr mit Amts- und Gesinnungsgenossen wie Tholuck und Julius Müller mußte ihm ebenso erfreulich wie förderlich sein. Indessen so fest gewurzelt war er in Halle doch noch keineswegs, daß er nicht dem schon ein Jahr darauf 1854 an ihn ergangenen Ruf hätte folgen sollen, die Professur für reformierte Theologie in Erlangen zu übernehmen, die seiner entschieden reformierten Gesinnung wohl in höherem Grade zusagte. Auch diesmal aber blieben seine örtlich geschiedenen Lebensabschnitte durch ein litterarisches Werk miteinander verknüpft. Vor Jahren bereits war in theologischen Kreisen der Gedanke aufgetaucht, den Ertrag der reichen Arbeit, zu der die Theologie seit den ersten Dezennien des neuen Jahrhunderts durch die Vertiefung des religiösen Sinnes, wie auch durch kritische Angriffe angeregt war, in ein großes encyklopädisches Werk zusammenzufassen. Schon waren ernstliche Vorbereitungen dafür in Gang gesetzt, da kam die März-Revolution und brachte sie vorläufig gänzlich zum Stillstand. Als sie dann nach der Wiederkehr der politischen Ruhe wieder aufgenommen wurden, war inzwischen der begabte Gelehrte, der sich zuerst an die Spitze des Unternehmens gestellt hatte, Schneckenburger, aus diesem Leben geschieden. Da wandte man sich an Tholuck um Rat. Und es war ein guter Gedanke von diesem, daß er seinen Freund Herzog als Leiter des Unternehmens empfahl. Seine hohe wissenschaftliche Befähigung dafür hatte derselbe längst durch seine litterarischen Leistungen erwiesen. Sichere Auffassung und Reife des Urteils war in diesen allen zu erkennen. Und sein vielseitiges Wissen mußte an Umfang noch mehr gewinnen, seitdem er durch seine Erlanger Professur veranlaßt war, seine Vorlesungen über die verschiedensten Gebiete der Theologie auszudehnen. Auch seinem theologischen Standpunkte nach war er für jene Aufgabe sehr geeignet. Die an Schleiermacher und Neander anknüpfende, der Union der beiden protestantischen Kirchen freundliche, offenbarungsgläubige Richtung, welche damals in der evangelischen Theologie entschieden die Führung hatte, war auch die seinige, und das nahe Verhältnis zu einigen ihrer hervorragendsten Vertreter in Halle hatte ihn darin befestigen müssen. Bei seiner sicheren, mitunter wohl auch einmal seine Überzeugung und sein Recht mit einer gewissen Schroffheit geltend machenden Entschiedenheit war es zu erwarten, daß er dieselbe auch in der Encyklopädie insoweit werde zur Herrschaft kommen lassen, als es notwendig war, um dieser einen bestimmten Charakter aufzuprägen. Aber seine ebenso große, im Alter noch wachsende Milde und Humanität verbürgte zugleich die Weitherzigkeit nach beiden Seiten, in der ein Unternehmen von so allgemeiner Bedeutung geleitet werden mußte. Überhaupt war die Verbindung von Bescheidenheit und Energie, die jeder Redakteur für die Behandlung seiner Mitarbeiter braucht, ihm in besonders hohem Maße eigen. Und die mannigfaltigen persönlichen Beziehungen, die seine verschiedenartigen Wirkungskreise ihm verschafft hatten, erleichterten ihm die Aufgabe, möglichst von allen Seiten die geeigneten Kräfte heranzuziehen. In so guten Händen nahm denn das Werk den glücklichsten Fortgang. Den ersten Band konnte er 1854 in Halle erscheinen lassen, mit dem 21. Bande 1866 in Erlangen das Unternehmen zu Ende führen, das in besonders augenfälliger Weise zeigte, wie viel doch auch die neuere Theologie an Arbeit, Fortschritten und Ergebnissen neben ihren Schwesterwissenschaften aufzuweisen hatte. Herzog selbst hat während der zeitrauben-

den Redaktionsgeschäfte nicht weniger als 529 Artikel, von denen einige sehr umfangreich sind, verfaßt. Es ist daher zu bewundern, daß er daneben noch für andere Abhandlungen, für verschiedene Vorträge, Reden, Predigten Zeit hatte („Über ein neulich veröffentlichtes Dokument, betr. die Waldenser in Bern und Freiburg im Jahre 1399" in der ZkWL, 1855 Nr. 37. 38; Predigt über Lc 24, 13—35, Stuttgart 1855; Franz von Sales und Frau von Chantal, deutsche Zeitschrift 1856, Nr. 4. 5. 16. 17. 28. 29; Anzeige von Fromment, actes de Genève, und Bonnivard, advis et devis de la source et tyrannie papale, ebend. 1857, Nr. 18; Recension von Baur, KG des 18. Jahrhundert, ThStK 1865, S. 771; Das Wort Gottes ein Licht in dunkler Zeit, Predigt über Ps 119, 105, Erlangen 1866; Der kritische Geist in der Theologie, Rede, abgedruckt in den Verhandlungen der evangelischen Alliance zu Amsterdam 1867; Die Familie Calas und Voltaire, der Retter ihrer Ehre, ZhTh 1868, 2, S. 218 ff.; Fénélon, Erzbischof v. Cambray, ebend. 1869, 2, S. 239 ff.; Cantica, waldensischer Text der Auslegung des hohen Liedes, ebend. 1870, 4. S. 516 ff.; Le sacrifice de la messe, revue théolog. 1872; Blaise Pascal, ZhTh 1872, 4, S. 471 ff.; Die Rückkehr der vertriebenen Waldenser in ihre Thäler im Jahre 1689, Vortrag, Erlangen 1876). Durch alles dies war aber Herzogs Kraft noch keineswegs erschöpft. An der Schwelle des achten Jahrzehnts seines Lebens ging er noch an zwei große litterarische Unternehmungen. Im Jahre 1876 ließ er den ersten Band eines Lehrbuches der Kirchengeschichte, an dessen Vorbereitung er schon lange gearbeitet hatte, erscheinen, und nachdem er, von einem leichten Schlaganfalle gemahnt, sich von seiner Lehrthätigkeit zurückgezogen hatte, bald auch die anderen Bände folgen (Abriß der gesamten KG, Erlangen, Besold, 1876—82, 3 Bde). Daß sich an diesem Werke besonders in formeller Beziehung bereits die Spuren des hohen Alters zeigten, war begreiflich. Aber seinen hellen Sinn und sein warmes Herz bekundete es in reichem Maße. Und in weiten Kreisen hat es sich Freunde erworben (auch eine Übersetzung ins Schwedische ist erschienen). Daneben hatte er die Freude, noch die zweite umgearbeitete Ausgabe seiner Encyklopädie in Gang bringen zu können (seit 1877). Ihre Beendigung freilich sollte er nicht mehr erleben. Seitdem der letzte Band seiner Kirchengeschichte veröffentlicht war, nahmen seine Kräfte zusehends ab. Die Ausführung eines weiteren litterarischen Unternehmens, das ihn bis in die letzten Wochen hinein beschäftigte, einer Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts war ihm nicht mehr möglich. Die Arbeit seines Lebens war gethan und hatte einen harmonischen Abschluß gefunden. Bald sollte einen solchen auch sein Leben selbst erhalten. Nach einem Krankenlager von einigen Monaten, auf dem er auch in hilfloser Lage nie eine Klage hören ließ, sondern auf dem Grunde seines freudigen Glaubens an seinen in Jesus Christus ihm gnädigen Gott sich seine kindliche Heiterkeit bewahrte, ist er am 30. September 1882 friedlich zu seiner ewigen Ruhe eingegangen. Die Seinigen, seine Gattin, sein Sohn und seine Tochter, beweinten den Abschied von dem treuen Lebensgefährten und Vater. Alle aber, die ihn kannten, betrauerten in ihm einen Mann von seltener Geradheit des Charakters, Herzensgüte und Ehrenhaftigkeit. Mit der Geschichte der protestantischen Theologie bleibt sein Name unauflöslich verbunden. (Dieser Artikel ist eine Erweiterung des vom Unterzeichneten verfaßten Nekrologs in der Allgemeinen Zeitung 1883, Nr. 31 Beilage.) **F. Sieffert.**

Hesekiel s. Bd V S. 704.

Heß, Felix, V. D. M., geb. 1742, gest. 1768 in Zürich, Sohn des Amtmanns Hs. Konrad, mit seinem Bruder Heinrich einer der intimsten Freunde Lavaters. Ein sehr begabter Theologe und philosophischer Kopf, dessen früher Tod sehr beklagt wurde. Veröffentlichte 1767 „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten" Berlin. Seine Uebersetzung von „Joh. Taylors Entwurf der Schrifttheologie" wurde von seinem Freunde J. J. Heß (Antistes) herausgegeben (Zürich 1777). **P. D. Heß.**

Heß, Hans Caspar, V. D. M. von Zürich, 1772—1847, schrieb als Informator in Genf: La vie d'Ulrich Zwingli, Paris und Genf 1810; deutsche Übersetzung von L. Usteri, Zürich 1811. **P. D. Heß.**

Heß (Hesse), Johann, gest. 1547. — Kurze Biographien des Heß in Henelii (lebte 1584—1656) Silesia Togata (Manuskr. auf der Bresl. Universitätsbibliothek und städt. Biblioth.); Hankii, De Siles. alienigen erudit., 1707; Ehrhardt, Presbyterologie d. evang. Schles., I. — Weitläufiger, doch fast nur nach sekundären, teilweise trüben Quellen: Kolde, Dr. J. Heß, Der

ſchleſ. Reformator, Breslau 1846. — Vom Unterzeichneten (mit Angabe der Quellen): Joh. Heß, Der Breslauer Reformator, in der Zeitſchrift des Vereins für Geſchichte und Altert. Schleſiens, 1864, Bd 6, S. 97—131; S. 181—265, und Bd 12, S. 410 ff. — F. Küntzel, Dr. Joh. H., der Reformator Breslaus, Feſtpredigt 1890 (mit vielen biographiſchen Notizen; am Schluß Beigaben: 1. Mitteilung reichhaltigſten Quellenmaterials für H., namentlich für ſeine Korreſpondenz mit Lang, Pirkheimer, Camerarius, Spalatin u. a., — über die von ihm hinterlaſſene Bibliothek, — über die für H. beſonders wichtige Rhediger. Briefſammlung und das Ratsarchiv in Breslau; 2. Predigt von H. v. J. 1534; 3. H.s Teſtament, Teſtamentseröffnung, Pfarrhausinventar). Von demſelben: Beiträge zur Heßbiographie im Korreſpondenzbl. des Vereins f. Geſchichte d. evang. Kirche Schleſiens Bd 5 H. 1 (Heß in Neiße) und H. 2 (H.s Berufung ins Pfarramt v. St. Maria Magdal.); Bd 6 H. 2 (H.s italien. Reiſe 1518 u. 1519); Lic. Konrad ebend. Bd 6 H. 1 (H.s Berufung ins Pfarramt von St. Maria Magdal.).; G. Bauch, Beitr. zur Litteraturgeſchichte des ſchleſ. Humanismus in d. Zeitſchr. d. Vereins f. Geſch. u. Altert. Schleſiens, Bd 26 S. 213 ff.; A. Rezek, Eine Unterredung der böhm. Brüder mit J. H. 1540, ebendaſ. Bd 18 S. 287 ff. — Vgl. ferner in Fiſchers Reformgeſch. der Kirche zu St. M. Magd. in Breslau 1817; Akten des Breslauer Domkapitels in Kaſtners Archiv für die Geſchichte des Bist. Breslau I 1858; Kloſe, Reformgeſch. d. Stadt Breslau (Mſkr. im Beſitz des Vereins f. Geſch. und Altert. Schleſ.); G. Plitt, loci comm. Melanchthons S. 77 ff., 2. Aufl. von Kolde S. 88 ff. — Für das noch reichlich vorhandene und von den Biographen noch nicht erſchöpfte Briefmaterial vgl. bei Küntzel und Bauch (oben), auch Tſchackerts Urkundenbuch der Reformationsgeſch. des Herzogt. Preußen (Bd 43—45 der Publikationen d. kgl. preuß. Staatsarchive).

Johann Heß war der erſte evangeliſche Pfarrer von Breslau, und an ſeine Perſon knüpft ſich die ganze Reformationsgeſchichte dieſer Stadt. Er ſtammte aus Nürnberg, aus einem wohlhabenden bürgerlichen (nicht wie manche ſpätere meinten adeligen) Geſchlecht. Sein Geburtsjahr iſt ohne Zweifel 1490 (nicht, wie andere angeben, 1491 vgl. Ztſchr. d. Ver. f. Geſch. Schleſ. a. a. O., Bd 6 S. 99). Sein Geburtstag fiel ohne Zweifel in den September, läßt ſich aber da nicht mehr ſicher beſtimmen; wir haben darüber keine ins 16. Jahrhundert zurückreichende Angabe; die ſpäteren nehmen meiſtens den 23. September an. In einem noch vorhandenen (jetzt im Beſitze von D. Knaake befindlichen) Exemplar von Luthers **Supputatio annorum mundi Wittemb. 1541**, das nach einer eigenhändigen Eintragung des H. dieſem zugehörte, iſt beim Jahr 1490 von derſelben Hand bemerkt: „Natus Jo. Hessus in (i) Septē“ (ſollte Heß ſelbſt den Tag nicht ſicher gewußt haben?) — Die Namen Heß und Heſſe wechſeln.

Heß ſtudierte vom Winterhalbjahr 1505—6 bis zum Sommer 1510 zu Leipzig, wo er im Sommer 1508 Baccalaureus der Philoſophie wurde, und zwar beſonders Latein bei dem Humaniſten J. Rhagius Äſtikampianus, ſodann zwei Jahre in Wittenberg. Hier wurde er am 8. Nov. 1510 als Baccalaureus rezipiert, am 17. Febr. 1511 zum Magiſter promoviert. Er wurde hier namentlich mit Luthers Freunden Johann Lange (der hier am 12. März 1512 als Baccalaureus rezipiert wurde) und Spalatin bekannt und befreundet. Luther nennt er in einem Brief an jenen vom 8. Dez. 1513 „Pater meus“. Für humaniſtiſche Studien, auch im Griechiſchen, fand er hier reichſte Anregung. Er ließ nachher auch den gefeierten Humaniſten Mutian durch Spalatin als „unſern“ grüßen. Im Januar 1512 erſchien von ihm (vgl. Bauch a. a. O.) auch eine humaniſtiſche Publikation (die einzige von ihm überhaupt) bei Grüneberg in Wittenberg: ein Abdruck des Kapitels **De vitanda ebrietate** aus Plinius' Naturgeſchichte zuſammen mit einem (auch vorher ſchon gedruckten) lateiniſchen Gedicht ſeines Freundes Guolfus Cyclopius (wohl = Wolfgang Kannegießer aus Zwickau) „**contra furiosam Veneris frenesin**“ und zwei kleineren Stücken desſelben, mit einer Widmungsvorrede des Heß an ſeinen Freund Ulrich Pinder den jüngeren aus Nürnberg, ferner mit einer Elegie Spalatins an Heß. Nach noch vorhandenen ſchriftlichen Äußerungen des Heß (bei Bauch) ergötzte er ſich damals beſonders an Werken des Hieronymus und Ambroſius, ohne an den ſcholaſtiſchen „**quaestionarii theologi**“ Geſchmack zu finden, ſtudierte ferner jetzt auch Jurisprudenz mit Pinder, ohne Zweifel bei ihrem Landsmann Scheurl. Jener Cyclopius nannte ihn „**philosophiae ac rectorum studiorum professorem clarissimum**“.

Im Anfang des Jahres 1513 kehrte Heß für kurze Zeit nach Nürnberg zurück, wo Scheurl jetzt Ratskonſulent geworden war. Dann wurde er — wohl durch ſeine humaniſtiſchen Konnexionen und namentlich auch ſehr empfohlen durch einen Brief Scheurls — Sekretär und „Notar der Kanzlei“ des Breslauer Biſchofs Johann V. Turzo, eines Freundes der neu erwachten Wiſſenſchaften und Verehrers von Erasmus. Derſelbe ſchätzte ihn hoch wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung und ſeiner Tüchtigkeit für die Geſchäfte; Heß erſcheint ſo ſchon in einer kirchlichen Urkunde vom 1. Mai 1513 (incorp. Biſchof

Joh. V. fol. 110/112). Mit des Bischofs Zustimmung und ohne Zweifel auf seine Empfehlung hin nahm ihn Herzog Karl von Münsterberg-Öls 1515 zum Erzieher seines Sohnes Joachim (späteren evangelischen Bischofs von Brandenburg) an. In dieser Stellung lebte Heß in Neiße, wo er 1515 auch ein Kanonikat erhielt. Während einer dort ausgebrochenen Pest zog er 1516 mit seinem Zögling auf fürstlichen Schlössern in Böhmen und Schlesien herum. In Neiße beschäftigte er sich zuerst, wie wir aus Briefen an Lange sehen, eifrig mit dort von ihm vorgefundenen Werken alter Theologen, des Athanasius, Origenes, Beda und des von ihm hochgeschätzten und gegen Lange in Schutz genommenen Petrus Nolanus. Das wichtigste Licht wirft dann auf sein dortiges äußeres und inneres Leben ein Brief von ihm an Spalatin aus Schloß Öls vom 13. April 1517, im achten Monat jenes durch die Pest veranlaßten Herumreisens. Er ist jetzt glücklich darüber, daß er die Evangelien, die paulinischen Briefe und die Psalmen ruhig hat durchlesen dürfen, freut sich auch, daß er die Werke des Hieronymus jetzt bekommen werde. Er fürchtet, der Bischof, sein Gönner, möchte ihn aus diesem Leben herausrufen in den Tod hinein, nämlich in den Staub, Lärm, Trug, Ränke und andere Erbärmlichkeiten des Hoflebens. Dieser und sein eigener Vater wollen ihn ferner nach Rom schicken, damit er dort Prozesse führen, Pfründen verschachern, alles Heilige — nicht ohne apostolische Dispensation — profanieren lerne. Er selbst sehnt sich vielmehr nach Wittenberg. Im Spätsommer 1517 durfte er wenigstens einen Besuch in Mitteldeutschland machen, wo er jetzt namentlich auch dem Eoban Heß in Erfurt befreundet erscheint. Dann reiste er 1518 nach Italien, wohin Turzo ihn also zu seiner weiteren Ausbildung für die kirchlichen Geschäfte zu schicken beabsichtigt hatte. Er verfolgte dort ohne Zweifel vornehmlich humanistisch-wissenschaftliche Interessen. In diesem Streben traf er dort zusammen mit dem bekannten Crotus Rubeanus; beide waren auch miteinander in Rom; beide holten sich auch in Italien die theologische Doktorwürde (fraglich ist, ob in Bologna, vgl. Kolde, Analecta Luther. S. 9 ff. — oder in Ferrara, was man früher anzunehmen pflegte und wofür allerdings die dort sehr schnell und leicht im Jahre 1517 vor sich gegangene Promotion des Cochläus, vgl. Heumanni docum. literar. epist. p. 19, sich anführen läßt).

Aus Italien zurückgekehrt, trieb es ihn, der bis dahin, wie Melanchthon sagt, einen Ozean unseliger Fragen durchschifft hatte, nach Wittenberg. Unterwegs besuchte er in Augsburg Ökolampad. Von Nürnberg aus schrieb er den 19. November 1519 an Lange voll Freude über Luthers Leipziger Disputation. In Wittenberg verweilte er während des Dezembers und des folgenden Januars (1520) im Umgang mit Luther und Melanchthon. Besonders herzlich verband er sich jetzt mit diesem; dieser sah ihn nunmehr glücklich bei der heil. Schrift angelangt und von Christi Geist beseligt, im Gegensatz zur bisherigen Schulweisheit. Zugleich wollten indessen beide noch weiter die humanistischen Studien pflegen.

Heß ging zurück zu seinem Bischof, der ihm zu dem Kanonikat in Neiße auch eines in Brieg (vgl. im Korrespondenzblatt Bd 5 S. 130) und in Breslau zugeteilt hatte; er empfing jetzt auch die Priesterweihe. Mit den Wittenbergern blieb er im brieflichen Verkehr. Für die evangelische Richtung öffneten sich jetzt gerade auch in Schlesien und Breslau schöne Aussichten. Der Bischof zeigte nicht bloß gegen Heß keinen Argwohn, sondern ließ auch den Domherrn Schleupner in Wittenberg studieren, ja knüpfte selber durch diesen mit Luther und Melanchthon Beziehungen an und wurde von ihnen hochgeschätzt. In Breslau hatte schon vorher das neue wissenschaftliche Streben regsame Vertreter gefunden. Jetzt verband sich hiermit auch bei anderen, wie bei Heß, der neue religiöse Geist (zu Heß's Freunden gehörte u. a. jetzt Krautwald, der spätere Genosse Schwenkfelds). Kleine reformatorische Schriften Luthers wurden nachgedruckt. Die Stadt hatte unter den Kämpfen gegen die Hussiten den Ruhm eifriger katholischer Kirchlichkeit sich erworben. Hierzu hatte jedoch ganz besonders der nationale Gegensatz mitgewirkt. Jetzt erlaubte man sich auch umsomehr Ansprüche auf die eigenen Rechte und zugleich auf ein freies Urteil über die Schäden der Kirche. Man klagte über das unordentliche, ärgerliche Wesen bei Klerus und Mönchen; das hatte überdies auch den letzten Bischöfen, Männern tüchtigen sittlichen Charakters, manche Not bereitet. In politischer Beziehung genoß die Stadt, obgleich unter der Krone Böhmen stehend, große Selbstständigkeit. — Doch Bischof Turzo starb schon im Sommer 1520. Sein Nachfolger Jakob von Salza war zwar ein sehr gemäßigter Mann, hielt jedoch streng an der römischen Kirche fest. Dem Heß wurde schon früher von manchen aus Neid und Eifersucht, jetzt auch wegen seiner religiösen Richtung nachgestellt. Er erhielt wegen ängstlicher Zurückhaltung Vorwürfe von Melanchthon, ferner von dem jetzt schon lebhaft erregten C. Schwenkfeld von Ossig: vgl. den Brief desselben

vom 14. Oktober 1521 im Original in der Rhediger. Briefſammlung zu Breslau, abgedruckt (doch, wie mir Koffmane nachher mitgeteilt hat, noch mit bedauerlichen Fehlern) in dem erwähnten „Correſpondenzblatt" Bd 2, S. 12 ff.: die ſehr intereſſante erſte Urkunde, welche wir über dieſen Mann beſitzen. Er ſuchte eine ſichere Stätte für ſich bei ſeinem Patron, dem Herzog von Oels, einem Nachkommen Podiebrads (dorthin zweiter Brief Schwenkfelds an ihn, in der Rhed. Brieff.; abgedruckt, obwohl nicht ganz korrekt, bei A. F. G. Schneider, zur Litteratur der Schwenkfeldſchen Liederdichter, Berlin 1857, S. 33 f.); er verkündigte jetzt als Hofprediger desſelben das Evangelium und wollte mit ihm, der auch ſelbſt an Luther ſchrieb, das Abendmahl unter beider Geſtalten herſtellen; auch dieſer Fürſt übrigens ließ ſich immer wieder durch politiſche Rückſichten binden. Endlich finden wir ihn im Frühjahr 1523 zu Nürnberg wieder; was ihn dort anzog, war ohne Zweifel die Freiheit, deren auf der dortigen Kanzel bereits die evangeliſche Predigt genoß. Dort war als ſolcher Prediger ſchon auch ſein Freund Schleupner thätig. Und von ihm ſelbſt vernahm man jetzt in Breslau, daß auch er dort das Wort Gottes lauter verkündige. Da beſchloß der Breslauer Magiſtrat, ihn an eine der eigenen Kirchen zu berufen.

Die Breslauer Bürgerſchaft war ſeit Heß's Abgang mehr und mehr von den reformatoriſchen Tendenzen durchdrungen worden. Die Franziskanermönche des Kloſters zu St. Jakob nahmen an der Bewegung teil; das Volk wurde hier durch „lutheriſche" Predigten aufgeregt. Der Klerus fürchtete ein Ausbrechen von Tumulten gegen ſich und ſeine Koſtbarkeiten. Da benutzte der Magiſtrat den verwahrloſten Zuſtand der einen der beiden Stadtpfarrkirchen, nämlich der Maria-Magdalenenkirche, für welche man ſeit Jahren vergebens einen neuen ordentlichen Pfarrer vom Biſchof erbeten hatte, um Heß dorthin zu berufen. Und zwar nahm dieſer für die Reformation in Breslau entſcheidende Akt folgenden Verlauf (daß er uns nicht ganz offen und klar vorliegt, brachte die Sache mit ſich). Die Beſetzung der Pfarrſtelle erfolgte von Rechts wegen durch den päpſtlichen Stuhl unter Vermittelung des Biſchofs und Domkapitels. Der Magiſtrat erſuchte den Heß in ſeinem Schreiben vom 20. Mai 1523 nur, „einen Predigtſtuhl allhie" anzunehmen, ohne von der Pferrſtelle zu reden. Am 21. Auguſt ſchrieb dann der Biſchof an Heß, der jetzt wieder nach Schleſien gekommen und auch mit ihm zuſammengetroffen war: „hortamur ut munus praedicandi ad quod vocati estis in civitate Wratislav. suscipiatis" — alſo auch ohne Nennung der Pfarrſtelle. Der Biſchof gedachte ohne Zweifel ſo dem Andringen der Bürgerſchaft gegenüber wenigſtens einen möglichſt gemäßigten und beſonnenen Mann, durch welchen Schlimmerem vorgebeugt wäre, nach Breslau zu bekommen. Weiter hoffte er wohl, dem Wunſch des Magiſtrats entſprechend, auch eine Verſtändigung mit dem Domkapitel und päpſtlichen Stuhl über die Übertragung der Pfarrſtelle an Heß herbeiführen zu können. Inzwiſchen lief im September ein ſcharfes päpſtliches Breve (vom 23. Juli) gegen die ſich verbreitende Ketzerei ein, während dieſe dort fortſchritt und z. B. ein Prieſter auch ehelich zu werden begehrte. Der Biſchof beantragte jetzt am 13. Oktober wirklich beim Domkapitel die Inveſtitur des Heß, damit dieſer nicht dennoch vom Magiſtrat eingeſetzt und damit den andern Städten ein ſehr gefährliches Beiſpiel gegeben werde. Das Kapitel lehnte dies einſtimmig ab. Der Magiſtrat aber präſentierte ihn am 19. Oktober förmlich dem Biſchof und ſetzte ihn, hier abgewieſen, am 21. Oktober feierlich zum Pfarrer ein. Es erſchien dann eine „Schutzrede des ehrb. Rats und der ganzen Gemeind", worin es hieß: nachdem ihr Biſchof ſelbſt ihnen dieſen jetzigen Pfarrer als Verkündiger des Evangeliums empfohlen und zum Prediger gegeben und ihm hiermit das vornehmſte Amt, nämlich das Amt des Wortes Gottes übertragen habe, haben ſie ihm jetzt, damit beides nicht getrennt werde, auch die andere geringere Würde der Kirche, die der Pfarrer Recht genannt werde, auferlegt. — Es iſt das ein Hergang, der wohl einzig daſteht in der deutſchen Reformationsgeſchichte, — und ebenſo das Verhältnis, in welchem (vgl. unten) auch nachher noch die evangeliſchen Kirchen Breslaus zu ihrem Biſchof verblieben.

Gegenüber den Erlaſſen ihres Landesherrn wider das Luthertum erklärten die Ratsherren: mit Luthers Perſon oder ſeinen Schriften als ſolchen haben ſie nichts zu thun; ſie wollen nur eine Abhilfe jenes Notſtandes und die Predigt des göttlichen Wortes. Heß aber zeugte in einer von ihm veranſtalteten Disputation (20. April 1524) offen für das freie, reine Gotteswort entgegen den Menſchenſatzungen, für Chriſti Prieſtertum entgegen dem Meßopfer, für die göttliche Einſetzung des Eheſtandes entgegen dem Cölibat. Und der Rat gebot allen Predigern der Stadt, dem Beiſpiele des Heß in der Verkündigung des Wortes zu folgen. Die Änderung des Meßkanons und die Zulaſſung der Laien zum Kelche ſcheint ſofort von Heß ganz in der Stille vollzogen worden zu ſein. Die Prozeſſionen mit der Hoſtie, die Weihungen des Waſſers u. ſ. w. wurden an Quaſimodogen.

1525 abgethan. Zugleich wurde jetzt für beſſere Einrichtung der Schulen geſorgt. Heß machte ferner ſogleich ganz beſonders ums Armenweſen ſich verdient; im Jahre 1525 wurde, weil Heß ſich weigerte, fernerhin „über den vor der Kirchenthüre liegenden Herrn Chriſtum hinüberzuſchreiten", von der Stadt eine wohlgeordnete Armenpflege eingeführt und das Betteln verboten.

Im Auguſt des Jahres 1525 erhielt Heß einen Genoſſen des evangeliſchen Pfarramts in ſeinem aus Breslau gebürtigen, jetzt an die Eliſabethenkirche berufenen Freunde Ambr. Moiban. An dieſer anderen ſtädtiſchen Kirche war das Patronat von einem Stifte, dem dasſelbe zuſtand, förmlich dem Magiſtrat abgetreten worden, und nach dem Wunſche des letzteren wurde für Moiban, der während der letztverfloſſenen Zeit auf der Wittenberger Univerſität geweſen und jetzt auch Doktor der Theologie geworden war, ſogar vom Biſchof eine Konfirmationsurkunde ausgeſtellt. Die Prieſterweihe jedoch wurde ihm vom Weihbiſchof verſagt: er hat ohne Zweifel überhaupt nie eine Ordination durch Handauflegung erhalten. — Jeder der beiden Pfarrer hatte vier Kaplane unter ſich. Um dieſelbe Zeit erhielt auch die Bernhardinerkirche, die Kirche der ſogenannten Neuſtadt, einen evangeliſchen Prediger. — So war die Reformation des Pfarramtes für die Stadt Breslau durchgeführt (das heißt für die Stadt diesſeits der Oder, — abgeſehen von der nicht der ſtädtiſchen Verfaſſung und dem Magiſtrat untergebenen Domvorſtadt und der Kirche der Sandinſel).

Am 8. September 1525 trat Heß in den Eheſtand, ebenſo am 30. April 1526 (nicht wie man anzugeben pflegt, ſchon 1525) auch Moiban. Heß' Frau ſtarb 1531, worauf er 1533 ſich wieder verheiratete.

Angelegentlich wurde beſonders auch fürs Schulweſen weiter geſorgt, wofür nun namentlich Moiban begabt, worin ferner vornehmlich der frühere Leipziger Profeſſor und nachmalige Breslauer Ratsherr und Landeshauptmann Metzler thätig war. In den Lokalen bei den beiden Kirchen wurden auch für ſtudierende Jünglinge und für Erwachſene Vorleſungen gehalten: ſo von Heß über altteſtamentliche Bücher.

Heß hatte eine vielſeitige Gelehrſamkeit, ſammelte ſich auch eine große Bibliothek. Noch iſt in Breslau eine von ihm gebrauchte deutſche Bibel und ein geſchriebenes lateiniſches Pſalmbuch mit einem aus der Vulgata und neueren Überſetzungen hergeſtellten Text vorhanden. Beide Bücher enthalten ſehr reiche Notizen von ihm aus alter und neuer Litteratur, — das Pſalmbuch ferner ſehr umfaſſende Excerpte aus Nachſchriften, die ſein Freund Veit Dietrich auf Coburg und vielleicht auch ſonſt noch von Vorträgen und vielleicht auch anderen Äußerungen Luthers über die Pſalmen ſich gemacht hatte: dieſelben werden bei der neuen Herausgabe von Luthers Werken zugleich mit dem, was bisher in dieſen (EA.) aus Dietrichs Nachlaß publiziert iſt, zu gebrauchen ſein (vgl. darüber: Koffmane, in „Beiträge zur Reformationsgeſchichte, zur Feier des 70. Geburtstages von D. Köſtlin 1896" S. 81 ff.). — Im Jahr 1539 dachte man in Wittenberg daran, Heß an die dortige Univerſität zu berufen (Corp. Ref. III, p. 741). — Er trieb zugleich geſchichtliche Studien und zwar namentlich für die Geſchichte Schleſiens, ſo ſchon zur Zeit ſeiner Anſtellung bei Biſchof Turzo; ein geſchichtliches Sammelwerk über Schleſien, welches er handſchriftlich hinterlaſſen hat, iſt unter dem Namen Silesia Magna von ſpäteren gebraucht worden, jetzt aber verſchwunden. Auch eine Münzſammlung legte er an.

Für die Armen wurde auf Heß's Antrieb im Jahre 1526 das große Allerheiligenhoſpital zur Pflege der Kranken erbaut. In den älteren ſtädtiſchen Spitälern waren ſchon im Jahre 1525 über 500 Arme verſorgt worden. Über 400 Arme erhielten außerhalb der Spitäler Unterſtützung.

Die Änderungen im Gottesdienſte blieben auf ſehr enge Grenzen beſchränkt. Hierin zeigte ſich namentlich Heß bei aller Entſchiedenheit des Bekenntniſſes fortwährend als ein Mann der Mäßigung und Vorſicht. Längere Zeit wurden noch tägliche Meſſen gehalten, — Gottesdienſte mit Darreichung des Sakramentes (in Moibans Kirche erſt 1538 wegen Mangels an Kommunikanten abbeſtellt). Auch die Veſpern und Horen beſtanden fort. In betreff einträglicher Meßſtiftungen für Altäre der evangeliſch gewordenen Kirchen wurde dann mit dem katholiſchen Klerus das Abkommen getroffen, daß ſolche Meſſen in katholiſchen Kirchen geleſen und die Einkünfte geteilt werden ſollten; das Abkommen beſteht noch heutzutage fort und im Zuſammenhange damit die merkwürdige Einrichtung, daß die betreffenden katholiſchen Altariſten in der evangeliſchen Eliſabethenkirche zu ſolchem Dienſte die Inſtallation erhalten. Meßgewänder blieben noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts im Gebrauche beim evangeliſchen Kultus. — Die Klöſter mit den zugehörigen

Kirchen mußte die Stadt in ihrer eigenen Mitte fortbestehen lassen, so entvölkert sie auch geworden waren.

Die Haupteigentümlichkeit der unter Heß vollzogenen Breslauer Reformation war überhaupt das Verhältnis, in welchem das neue Kirchentum zum alten formell verblieb. Heß und Moiban erkannten fortwährend die Bischöfe als ihre Vorgesetzten an; sie und der Magistrat beriefen sich darauf, daß vom Bischof selbst das Predigtamt ihnen anbefohlen worden sei. Und die Bischöfe (so auch Salzas gleichfalls sehr gemäßigter, unter dem Einflusse des Magistrats gewählter Nachfolger Promnitz seit 1539) thaten das ihrige, diesen Zustand in Frieden fortzuerhalten. Die evangelischen Ordinationen breslauischer und anderer schlesischer Prediger wurden auswärts, besonders in Wittenberg, geholt. Erst infolge des böhmischen Majestätsbriefes vom Jahre 1608 errichtete die Stadt 1615 für sich ein eigenes Konsistorium.

Eben hiermit verwahrte sich die Stadt gegen die Mandate ihrer streng katholischen Landesherrn, vor welchen namentlich gegen Heß vom katholischen Klerus geklagt worden war. Dem König Ludwig hatte ohnedies die Macht zum Einschreiten gefehlt. König Ferdinand (seit 1526) war besonders durch die stete Türkengefahr darin gehemmt.

Zugleich kam — besonders auch beim Könige — dem evangelischen Kirchentume Breslaus das sehr zu gute, daß man in ihm ein starkes Bollwerk gegen die mächtigen Umtriebe des Schwenkfeldianismus und Anabaptismus in Schlesien erkennen mußte. Schwenkfeld (vgl. über ihn oben S. 789,59) und Krautwald waren mit ihrer Abendmahlslehre (seit 1525) von Heß und Moiban sogleich ruhig und entschieden zurückgewiesen worden. Der Magistrat verbot schon 1526 das unbefugte Disputieren über Gottes Wort. Gegen die Wiedertäufer holte Heß den Rat Luthers ein, wonach man warten, bis sie sich selbst verraten, und dann sie ausweisen sollte (1528). Nur in wenigen Fällen wurde dies nötig (falsch ist die Angabe späterer über Hinrichtung von Widertäufern in Breslau).

Auch mit der Abendmahlslehre der schweizerischen Reformation wollte Heß nichts zu thun haben. Er klagt namentlich 1529 über viele Beschwerden, welche „Ökolampadianer" ihm bereiten. Doch hielt er dergleichen lieber still von sich und den seinigen ferne, als daß er am Lärm des Streites hätte teilnehmen mögen.

Unter solchen Verhältnissen und nach solchen Grundsätzen hat Heß ruhig und sicher als evangelischer Pfarrer bis an sein Ende weiter gewirkt. Breslau ist so auch für das evangelische Kirchentum die Hauptstadt Schlesiens geworden.

Mit auswärtigen bedeutenden evangelischen Persönlichkeiten hielt Heß freundschaftlichen Verkehr und wurde hoch von ihnen geschätzt: außer Joh. Lange, Melanchthon und Luther sind besonders Veit Dietrich (zahlreiche Briefe desselben in der Rhediger. Brieff. und in den Monum. piet. et liter.), Camerarius (Briefe von ihm in der Rhed. Brieff., zwei Briefe des Heß an ihn in Camer. tert. libell. epistol. Eobani Hessi), Brenz (Dedikation seines Komment. zum Galaterbrief an Heß 1546) zu nennen. Auch mit kirchlichen Persönlichkeiten in Preußen (Speratus, Poliander, Apel, auch dem Herzog von Preußen) korrespondierte er. Wir haben ferner noch einzelne Briefe an ihn aus dem Gnesenschen (von Joh. v. Lasko 1526), Posen, Mähren (Edelmann Joh. v. Zwole), Krakau. — Von den nicht zum Protestantismus übergetretenen Humanisten blieb Pirkheimer ihm freundlich verbunden.

Im April 1540 erschienen bei ihm, ähnlich wie 1538 und 1540 bei Luther, Abgesandte der Böhmischen Brüder aus Mähren, Mart. Michalec und Mathias Cerwenka, um herzliche Gemeinschaft zu schließen und über einige Punkte der christlichen Lehre (ebenso wie mit Luther, vgl. mein. „M. Luther"[3] Bd 2 S. 367 f.) sich zu besprechen. Er erkannte, wie sie nachher daheim berichteten, mit ihnen den vom Apostel Paulus der Ehelosigkeit beigelegten Wert an, wobei sie noch auf ihre dabei in Betracht kommenden besonderen bedrängten Verhältnisse sich beriefen. Die Glaubensartikel, auf die er laut ihres Berichts besonderes Gewicht legte, waren die Rechtfertigung durch den Glauben und die Totenauferstehung. Sie verwahrten sich gegen den ihnen von andern gemachten Vorwurf, als ob sie jene deswegen nicht anerkannten, weil sie Unbußfertigen nicht die Vergebung zusprechen wollten. Dabei wurde noch weiter die kirchliche Zucht und Zulassung zum Abendmahl besprochen; Heß klagte über die Schwierigkeiten, welche in dieser Hinsicht bei den Evangelischen, und zwar namentlich auch wegen des Verhältnisses zur weltlichen Macht vorlägen, erzählte auch, daß Fürst Friedrich von Liegnitz eine Zuchtordnung im Fürstentum gewünscht habe, aber auf seine Bemerkung, daß dann auch Sr. Gnaden dem Urteil sich unterwerfen müßten, davon abgestanden sei.

Nach seiner Vaterstadt Nürnberg kam Heß wieder einmal im Jahre 1540, wo Veit Dietrich sehr des Zusammenseins mit ihm sich freute (Luther. Op. exeg. EA. 18,264), und nachdem dort sein Vater am 12. März 1541 gestorben war (laut Eintragung in der oben S. 788,31 erwähnten Supputatio a. m.), auch wieder im Frühjahr dieses Jahres; hier hatte er jetzt mit günstigen Erbschaftsangelegenheiten zu thun, und von hier aus ging er nach Regensburg, wo das auch von Veit Dietrich besuchte Religionsgespräch statt hatte und von wo aus wir auch von Melanchthon und Bucer freudige Äußerungen über ihr Zusammentreffen mit Heß haben.

Heß starb, nachdem er in seinem letzten Lebensjahr wegen körperlicher Leiden wenig mehr hatte die Kanzel besteigen können, am Vorabend des Erscheinungsfestes, den 5. Januar (nicht wie manche angeben am 6. Januar) 1547. In betreff seiner Kinder ist zu bemerken, daß sein Sohn Johannes Jurist, kaiserlicher Beamter und als „Heß von Hessenstein auf Stein und Weigelsdorf" geadelt wurde, — sein Sohn Paul Professor der Medizin in Wittenberg und später Arzt eines Fürsten von Öls, — seine Tochter Sara Gattin des Mag. Joh. Aurifaber aus Breslau, Professors in Wittenberg und später Pastors in Breslau, — seine Tochter Anna unglücklich verheiratet war mit dem Königsberger Theologen Staphylus, der später, zum Katholicismus übergetreten, sie verstieß.

Fälschlich ist Heß von späteren zum Verfasser des (vom schlesischen Pfarrer Val. Triller verfaßten) Liedes „O Mensch, bedenk' zu dieser Frist" gemacht worden. Die Abfassung des Liedes „O Welt, ich muß dich lassen" (wovon ein Nürnberger Druck vom Jahre 1555 existiert) durch ihn läßt sich wenigstens nicht beweisen. Vgl. dazu Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied Bd 3 S. 952 f. **J. Köstlin.**

Heß, Johann Jakob, 1741—1828, Dr. theol., 18. Antistes der Zürcherischen Kirche.

Litteratur: Leonh. Meister, Berühmte Zürcher II, S. 146 (1782); Die Verdienste des sel. Herrn Antistes Heß um Religion, Kirche und Vaterland (Prosynodalrede von Dekan Zimmermann zu Steinmaur 1828); Schweizerische Monatschronik Sept. 1828 (von Chorherr Heinrich Heß); Blicke auf das Leben und Wesen des verewigten J. J. Heß, Antistes der Zürch. Kirche. Von seinem Amtsnachfolger G. Geßner, Zürich 1829 (125 S.); Joh. Jac. Heß, Doktor der Theologie und Antistes der Zürch. Kirche. Skizze seines Lebens und seiner Ansichten mit einem Auszuge aus seiner ungedruckten Auslegung der Apokalypse von Dr. Heinrich Escher, Prof. in Zürich, Zürich 1837 (137 S. Die ausführlichste und zuverlässigste Schrift über Heß); Neujahrsblatt des Waisenhauses 1845 (v. Diakon Fel. v. Orelli); Die Zürch. Kirche nach der Reihenfolge ihrer Antistes von G. R. Zimmermann, Zürich 1878; Die Zürch. Kirche zur Zeit der helvet. Republik (Von Antistes Dr. Finsler im Zürcher Taschenbuch 1850); A. Heß in der AdB (G. v. Wyß); Antistes Dr. J. J. Heß und Pfr. J. C. Lavater in ihren gegenseitigen Beziehungen (v. Pfr. P. D. Heß im Zürch. Taschenbuch 1895); P. D. Heß, Aus dem Briefwechsel zwischen Antist. Heß und Kaplan Ignaz Romer (Theol. Zeitschrift der Schweiz, 1899); Theol. Realencyklopädie A. Heß I. Aufl. von Diakon J. J. Heß. 2. Aufl. Just. Heer.

Joh. Jacob Heß, als biblischer Schriftsteller und Prediger hochgeschätzt und einflußreich, als einer der trefflichsten Vorsteher der Zürcherischen Kirche um die ganze evangeliche Kirche der Schweiz hochverdient, entstammte einem angesehenen alten Zürcherischen Ratsgeschlecht. Er wurde in Zürich geboren den 21. Oktober 1741. Sein Vater Salomon war Stadtuhrmacher, ein in seinem Beruf sehr geschickter, geistig regsamer, unermüdlich thätiger, stiller und frommer Mann. Die nicht minder treffliche Mutter Anna Marie geb. Goßweiler starb, als der Knabe erst 5 Jahre alt war. Aber 1748 erhielt er eine zweite Mutter gleichen Namens und gleicher frommer Gesinnung. Beide gehörten zu den ersten Freunden der Brüdergemeinde in Zürich. Wenige Monate nach seiner zweiten Verheiratung übergab der Vater den Knaben, der bereits die erste lateinische Klasse zu besuchen angefangen, aber neben erfreulichen Talenten ein sehr flüchtiges und träumerisches Wesen zeigte, einem Bruder seiner verstorbenen Mutter, Pfr. Heinrich Goßweiler in Affoltern bei Zürich, zur Erziehung. Dieser erst 31jährige Mann verband mit ungewöhnlichen Talenten einen gleichzeitig frommen und freien, für Theologie und Philosophie, Physik, Mathematik und Litteratur offenen Sinn sowie praktische Erfahrung im Lehramt. Der 1750/51 bei Prof. Bodmer in Zürich weilende junge Klopstock machte bei Pfr. Goßweiler öftere Besuche und begeisterte auch den kleinen Zögling durch Vorträge aus ungedruckten Gesängen der Messiade zu ersten poetischen Versuchen. Anfangs 1752 mußte dieser wegen langwieriger Krankheit seines Oheims nach Zürich zurückkehren, war aber durch dessen Unterricht bereits zum Lesen der leichteren lateinischen Schriftsteller befähigt und mit den Anfangsgründen des Griechischen vertraut. Bis zum Frühjahr 1755 genoß er zusammen mit Heinrich Füßli, dem nachmaligen Staatsmann, und Salomon Landolt,

dem nachmaligen originellen Landvogt und Scharfschützenoberst, erfolgreichen Privatunterricht und trat dann in das Zürcherische collegium humanitatis ein mit dem hauptsächlich durch seinen Pfarrhausaufenthalt angeregten Entschluß, Theologie zu studieren. Er arbeitete mit großem Eifer und Ehrgeiz, so daß er schon im Frühjahr 1760, ein erst 18½ Jähriger, sämtliche Examina hinter sich hatte und ins Zürcherische Ministerium aufgenommen werden konnte. Dabei jedoch hatte sich sein Herz zum Leidwesen der Eltern der Theologie stark entfremdet und vielmehr der Dichtkunst zugewendet. Der Jüngling war ein begeisterter Schüler Bodmers und Breitingers und strebte selber nach Dichterruhm, besonders seit Wieland, mit dem er während dessen Aufenthalt in Zürich öfters verkehrte, ihm 1759 auf Grund eines poetischen Probestücks geschrieben hatte: „Sie müssen nichts Geringeres als ein deutscher Thomson werden." Schon hatte er alle Vorbereitungen getroffen, um mit seinem einzigen Bruder Heinrich (zuerst Uhrenmacher, später als Professor der Schweizergeschichte Nachfolger des berühmten Bodmer) für längere Zeit nach England zu reisen, als seine Entwickelung durch Berufung zum Vikar und Hauslehrer seines väterlichen Oheims Pfr. Kaspar Heß in Neftenbach eine sehr glückliche Wendung nahm. Von diesem gründlich gebildeten Theologen, Philosophen und Aesthetiker, Freund Prof. Sulzers in Berlin, Klopstocks, Wielands, Bodmers 2c. sagt Heß selbst: „Ein tiefer Kenner der Wolfischen Philosophie, verband er mit seltener Gründlichkeit im Denken den feinsten Geschmack und die ausgesuchteste Belesenheit und, was über alles geht, das menschenfreundlichste Herz." Und J. C. Lavater nennt ihn geradezu einen Schweizerischen Spalding. In dieser trefflichen Schule reifte der junge Theologe an Charaktereigenschaften und Kenntnissen erfreulich heran, so daß er sich die Liebe seines Oheims, seiner Schüler und der Gemeinde schnell erwarb. Übrigens zeigt seine Korrespondenz, daß er während der siebenjährigen Vikariatszeit allerlei Wandlungen durchmachte. Litterarisch-philosophische, politische und theologische Interessen wechselten ab; einen tiefen Eindruck machte Rousseau. Von 1764 an ist Heß eifrig mit Vorarbeiten für ein Leben Jesu beschäftigt, wozu er schon 1762, besonders durch die Wochenpredigten seines Oheims, der in schlichter Weise die evangelische Geschichte im Zusammenhang erzählte, und das Lesen von Maddletons Leben Ciceros angeregt wurde. Jetzt kann er auch einem Freunde schreiben: „Die Ehrsucht verliert sich, wenn die Vernunft kommt, und man sucht dann lieber das zu sein, was man vorher scheinen wollte". Übrigens empfing Heß auch einen tiefen und bleibenden Eindruck (sein Leben lang beging er diesen Gedenktag), als am 5. Februar 1764 vor seinen Augen der pflichteifrige Knecht ertrank, der ihn über die Töß nach Neftenbach bringen sollte. Im Frühjahr 1767 ward Heß dort entbehrlich, und wegen mangelnder Aussicht auf Anstellung entschloß er sich, einstweilen ganz seinen Studien zu leben. Er gründete sich, da ihm der 1765 erfolgte Tod seines Vaters ein bescheidenes Vermögen in die Hände gegeben hatte, gleich einen Ehestand (1767) mit Anna Maria Schinz von Zürich, Tochter des Amtmanns in Embrach. Sie war neun Jahre älter als er, aber die Ehe ward, wenn auch kinderlos, eine ungemein glückliche. Anna Maria Schinz war eine häuslich erzogene, fromme, sehr aufgeweckte Tochter voll geistiger Interessen, einst Klopstocks bewunderte Gefährtin bei der Fahrt auf dem Zürichsee („sanft, der fühlenden Schinzin gleich" hieß es ursprünglich in der Ode auf den Zürichsee) und kürzlich von Heß selbst unter dem Titel „Charikleia" in Lavaters (dieser hätte sich auch gern um sie beworben) Zeitschrift „Erinnerer" (10. April 1766) als Muster weiblicher Tugend geschildert. Sie wurde Heß eine unschätzbare Lebensgefährtin und er durfte später von ihr schreiben: „Über alles Wesentliche des Bibelinhalts konnte ich bei ihrem männlich reifen und geübten Wahrheitssinn fruchtbarer mit ihr sprechen, als ich es vielleicht mit manchem Gelehrten nicht hätte können und doch wollte sie ganz und gar nicht für eine gelehrte Dame gelten." Gleich nach der Hochzeit schlug das junge Ehepaar seinen Wohnsitz im freundlichen Landhaus „im Keller" bei Kloten, zwei Stunden von Zürich, auf und blieb daselbst bis 1770. Von hier aus trat Heß zum erstenmal in die Öffentlichkeit mit „Der Tod Mose. Ein Gedicht. Dem Herrn J. C. Hessen, Pastor zu N — — zugeeignet" (1767. 36 S.). Nun aber ging es mit aller Macht an die Ausarbeitung des Lebens Jesu. Im November 1767 erschien bereits das 1. Bändchen im Druck (mit Jahrzahl 1768), im Januar 1769 das zweite, nachdem schon 1765 im Lindauer Journal ein Probestück veröffentlicht worden war. Bemerkenswert ist, daß Heß und seine Freunde fürchteten, das Werk sei nicht orthodox genug, um die Zürcher Zensur zu bestehen. Diese wurde daher umgangen, indem als Druckort fälschlich Leipzig (F. A. Hartwig) angegeben wurde und der Verfasser sich nicht nannte. Es ergab sich aber, daß die Befürchtung grundlos war und die folgenden Bände erschienen anstandslos in Zürich.

Vorher aber machte Heß noch eine innere Umwandlung durch, die wohl zu beachten iſt. Während ſeiner Bearbeitung des Lebens Jeſu ſtieß er auf immer mehr Rätſel und dadurch wurde er angetrieben, mit Beiſeitelaſſung aller menſchlichen Hilfsmittel die ganze hl. Schrift mehrmals möglichſt unbefangen, als geſchehe es zum erſtenmal, zu durchleſen. Dabei ging ihm nun (1769) gleich einer göttlichen Offenbarung das Licht auf, daß der ganzen Entwickelung des Reiches Gottes ein wunderbarer göttlicher Plan zu Grunde liege und alle einzelnen Begebenheiten nur als Teilſtücke der ganzen Offenbarungsgeſchichte zu betrachten ſeien. Heß hatte ſomit ohne jeden menſchlichen Einfluß den offenbarungsgeſchichtlichen Standpunkt gefunden, auf dem er künftig unerſchütterlich feſtſtand. Es war der entſcheidende Wendepunkt in ſeiner theologiſchen Entwickelung wie in ſeinem perſönlichen Leben, auf den er in Schriften und Briefen immer wieder zurückweiſt. Er ward nicht müde, ſeinen ältern und jüngern Freunden über ſeine Entdeckung zu ſchreiben und übte dadurch beſonders auf Lavater einen tiefgehenden Einfluß aus. Aber auch innerlich ward er ein anderer. So ſchreibt er 1770 ſeiner Frau u. a.: „Es fängt an, mir eine Herzensangelegenheit zu werden, was ſo lange nur Spekulieren war, ich ſpüre die Allmacht des Wortes Gottes zu meiner Bekehrung und daß, wenn ich dem Empfangenen treu bin, Mehreres folgen wird . . . Täglich werde ich gewürdigt, tiefer in mich ſelbſt und tiefer in das Evangelium hineinzuſchauen“. Am liebſten hätte Heß ſich nun ſofort an Ausarbeitung des Buches gemacht, in welchem er ſeine Entdeckung über den Plan der göttlichen Offenbarungen im einzelnen darlegen wollte (Vom Reiche Gottes); aber zunächſt mußte das Leben Jeſu beendet werden. So begnügte er ſich einſtweilen damit, nur in einer kürzern Schrift ſeine Gedanken zu entwickeln: „Gedanken eines Geiſtlichen über die beſte Art, das Chriſtentum zu verteidigen. Für ſeine geiſtlichen Brüder beſtimmt“ (mit Vorrede an Prof. Breitinger 1769).

Nach Oſtern 1770 überſiedelte Heß mit ſeiner Frau, deren Mutter und Schweſtern an den Zeltweg bei Zürich und privatiſierte daſelbſt weiter bis zum Jahr 1777, immer umſonſt auf eine Pfarrſtelle wartend, zuletzt aber ſich auch nicht mehr darum bewerbend und eine theologiſche Profeſſur in Heſſen-Kaſſel ausſchlagend. Eine Zeit lang hatte er auch einige Jünglinge in Penſion. Im Juni 1771 konnte er den dritten und im November den 4. Teil der Geſchichte der drei letzten Lebensjahre Jeſu herausgeben und zwar mit der Überzeugung, daß ſie merkliche Vorzüge vor den erſten Bänden aufweiſen. Kaum war der vierte Teil herausgegeben, ſo ſtellte ſich eine ſo große Nachfrage nach dem Werke heraus, daß ſchon 1772 eine 2. Auflage der erſten vier Teile erſcheinen mußte, bereits weſentlich vermehrt und verbeſſert. Mit doppeltem Eifer machte ſich Heß nun an den Abſchluß des Ganzen. Schon im Frühling 1773 erſchien der Schlußband (6. Teil) mit der wichtigen Vorrede: „Wie man die Evangelien leſen müſſe“. Am Schluß derſelben findet ſich zum erſtenmal der Name des Verfaſſers „Joh. Jak. Heß, V. D. M.“; aber er wurde wenig beachtet, und im Ausland wurde das Werk meiſt Lavater, bisweilen auch Felix Heß, zugeſchrieben. Der wirkliche Verfaſſer erntete daher zunächſt wenig Autorruhm. Dafür konnte er ſich überzeugen, daß er einem wirklichen Bedürfnis des gebildeten Publikums nach einer auf wiſſenſchaftlichem Boden ruhenden und doch leicht verſtändlichen, zuſammenhängenden Darſtellung des Lebens Jeſu nach ſeiner menſchlichen Seite und Entwickelung hin in richtiger Weiſe entgegenkommen war; denn nicht nur fand das Werk ſchnellen Abſatz und brachte es auf acht Auflagen (8. Aufl. 1822), ſondern es wurden auch zahlreiche Nachdrucke veranſtaltet (in Hamburg, Güſtrow und Frankfurt). 1775—77 erſchien in Haarlem die erſte holländiſche, 1781 in Kopenhagen die erſte däniſche Überſetzung und beide erlebten wiederholte Auflagen. Ein franzöſiſche Ausgabe unterblieb nur infolge eines Irrtums. Auch die katholiſche Kirche wußte das Werk zu ſchätzen. 1784 erſchien in Wien eine Ausgabe „zum Gebrauch der Römiſch-Katholiſchen und Griechiſchen“, 1788 eine ſolche in Münſter, 1794 in München. Ferner iſt zu erwähnen die „Erklärung aller Sonn- und Feſttagsevangelien nach der paraphraſt. Geſchichte der drei letzten Lebensjahre Jeſu des Herrn J. J. Heß ꝛc. von Dr. J. F. Teller“ (Leipzig 1799). In der 3. Auflage (1773/74) nennt ſich Heß zum erſtenmal deutlich als Verfaſſer und bringt auch auf dringende Wünſche des Publikums hin in einer Einleitung die Jugendgeſchichte Jeſu nach, die er wegen ihrer beſondern Schwierigkeiten in den erſten Auflagen übergangen hatte. Dieſe Einleitung ſamt zwei weiteren Beigaben der 3. Auflage erſchien 1773 auch ſeparat unter dem Titel: „Erſte Jugendgeſchichte Jeſu“. — Durch dieſes ſein Leben Jeſu iſt Heß der erfolgreiche Bahnbrecher der ganzen reichen Litteratur hierüber geworden, hat Tauſenden in einer Zeit der Aufklärung nahrhafte evangeliſche Koſt dargeboten und eine Verbindungsbrücke zwiſchen den verſchiedenen chriſtlichen Konfeſſionen geſchlagen. Wenn

auch ſtiliſtiſch etwas ſchwerfällig, umſtändlich und nicht immer in die tiefſte Tiefe gehend, hat das Buch doch ungemein viel Segen geſtiftet. Viele Briefe an Heß von Evangeliſchen und Katholiken, Vornehmen und Gelehrten bezeugen, daß dies Buch das Werkzeug zu ihrer Bekehrung geweſen ſei. Über die Art der Behandlung giebt Heß ſelbſt nach ſeiner Gewohnheit in längerer Vorrede einläßliche Auskunft.

Eine weitere verdienſtvolle Arbeit erſchien 1772: „Bibliſche Erzählungen für die Jugend. AT" (656 S.). Der 2. Teil (NT) folgte 1774 nach (616 S.). Der Anſtoß hierzu war von der Moraliſchen Geſellſchaft in Zürich ausgegangen, verſchiedene jüngere Theologen, auch Lavater, hatten ſich in die Bearbeitung geteilt, Heß aber überdies die einheitliche Redaktion übernommen. Ihm kommt das Hauptverdienſt daran zu, wenn auch die Geſellſchaft die eigentliche Herausgeberin war. Das treffliche Werk erlebte zahlreiche Auflagen und fand ſeinen Eingang auch in Deutſchland. 1773 erſchien ferner aus Heſſens Feder: „Kurzer Inbegriff der bibliſchen Geſchichte und Lehre. Für die Realſchulen". Zunächſt für die Zürcher Kunſtſchüler verfaßt, erlebte das gehaltvolle Büchlein vier weitere Auflagen und machte ſeinen Weg auch nach Deutſchland (z. B. erhielt der Erbprinz von Anhalt-Deſſau danach den Religionsunterricht). 1774 folgte eine Umarbeitung und Erweiterung der „Gedanken über die beſte Art, das Chriſtentum zu verteidigen" unter dem Titel: „Über die beſte Art, die göttlichen Schriften zu ſtudieren; in Rückſicht auf die gegenwärtige Lage des Chriſtentums" (93 S.; holländiſche Überſetzung Amſterdam 1778). Im gleichen Jahre noch erſchien auch in zwei Bänden Heſſens 2. Hauptwerk: „Von dem Reiche Gottes. Ein Verſuch über den Plan der göttlichen Anſtalten und Offenbarungen. Von dem Verfaſſer der Geſchichte Jeſu". Die ausführliche Vorrede orientiert den Leſer vollſtändig über des Verfaſſers Abſicht, den Leſer auf dem gleichen Wege zur Glaubensgewißheit zu führen, auf dem er dazu gelangt war. Der Verfaſſer beginnt bei der Schöpfung und endet mit dem Reiche des Meſſias als „einer in die Ewigkeit hinreichenden Beſeligungsanſtalt für das ganze menſchliche Geſchlecht". Das Buch iſt etwas langatmig; trotzdem erlebte es drei Auflagen und Nachdrucke in Güſtrow und Frankfurt a. M. Heß ſelber fand ſpäter für gut, es in präciſerer Form herauszugeben unter dem Titel „Kern der Lehre vom Reich Gottes" 1819 (1820 holländiſche Überſetzung). Man wird alſo am Beſten thun, zunächſt nach dieſem letzten Buch, der reifſten Frucht ſeines vieljährigen Bibelſtudiums, zu greifen.

Heſſens Bücher fanden aber nicht nur dankbare Leſer, ſondern auch eifrige Gegner. 1774 erſchienen von orthodoxer Seite zwei anonyme Streitſchriften gegen ihn, die eine von 48 Seiten („Gedanken eines ſächſiſchen Predigers über die Geſchichte der drey letzten Lebensjahre Jeſu, ſo in dieſem Jahre 1774 zum drittenmale in Zürich herausgekommen", Leipzig 8°), die andere von 200 Seiten („Nötige Erinnerungen über Herrn J. J. Heß Geſch. der drei letzten Lebensjahre Jeſu", Frankfurt u. Leipzig 8°) in hochfahrendem und biſſigem Ton. Heß machte es in dieſem Falle wie in ähnlichen: er prüfte in der Stille, was an den Vorwürfen Berechtigtes ſei und antwortete im übrigen mit Stillſchweigen. Bereits war er wieder fleißig an einer anderen Arbeit: 1775 veröffentlichte er in zwei Bänden „Geſchichte und Schriften der Apoſtel Jeſu". Das Werk erlebte vier Auflagen (1778, 1809—12, 1820—22), einen Nachdruck in Tübingen (1786), einen autoriſierten Abdruck der 2. Auflage mit Beilage und Anmerkungen von Sandbüchler für katholiſche Leſer (Salzburg 1791) und eine holländiſche Ausgabe (Haarlem). Behandelte Heß ſchon die Geſchichte der Apoſtel als bedeutſamen Bruchteil der großen planvollen Reichsgottesgeſchichte, ſo war es begreiflich, wenn er nun auch das Planvolle in der Geſchichte der Israeliten genauer nachzuweiſen wünſchte. Die Aufgabe war groß; er rechnete zum Voraus auf 12 Bände, ließ ſich aber dadurch nicht abſchrecken. Es erſchienen: Geſchichte der Patriarchen 2 Bände 1776, Geſchichte Moſes 2 Bände, 1777, Geſchichte Joſuas und der Heerführer 2 Bde 1779, Davids und Salomos 2 Bde 1785, Juda und Israel nach der Trennung des Reiches 2 Bde 1787, Die Regenten nach dem Exilio 2 Bde 1788. Eine holländiſche Überſetzung ging damit Hand in Hand (Amſterdam 1776—89, 8 Bde). — Bei all dieſen wiſſenſchaftlichen Arbeiten fand Heß doch noch Zeit, von 1771 an jüngere Kandidaten wöchentlich zu einer Bibliſchen Geſellſchaft zu verſammeln und ihr Docent zu ſein (12 Vorleſungen über altteſtl. Offenbarungsgeſchichte machten den Anfang) und 1772 mit Lavater und Diakon Tobler ein, zunächſt wegen ungenügender Orthodoxie hart angefochtenes, alphabet. Realregiſter zur revidierten Zürcherbibel herauszugeben. 1775 verteidigte er auch ſeinen Freund Lavater in „Gedanken über das Sendſchreiben eines Zürcheriſchen Geiſtlichen". Vom Jahr 1772 an bekleidete Heß überdies mit beſonderer Auszeichnung das Präſidium der „Asketiſchen Geſellſchaft" (vgl. F. Meyer, Geſchichte der-

selben 1868), einer noch heute blühenden Vereinigung jüngerer Geistlicher von Stadt und Land, deren nächster Zweck die Einführung in die Seelsorge war. Er behielt es bei bis zu seiner Wahl zum Vorsteher der Zürch. Kirche und machte die Gesellschaft durch gehaltreiche Vorträge und treffliche Leitung zu einem blühenden Institut, das nicht nur den Mitgliedern sehr viel Belehrung bot, sondern auch im Ausland des besten Rufes genoß, angesehene Theologen desselben zu Mitgliedern bekam und anderorten den Anstoß zu ähnlichen Einrichtungen gab. Von den vielen Vorlesungen, die Heß in diesem Kreise hielt, erschienen im Druck die Eröffnungsrede, eine „Pastoralvorlesung über die Schriftheologie" (separat und als Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen „Joh. Taylors Entwurf der Schrifttheologie" 1777) und eine Gedächtnisrede auf Chorherr Breitinger.

Endlich schlug für Heß die Stunde, da er zu amtlicher Thätigkeit berufen wurde: 1777 erwählte ihn der kleine Rat einhellig zum Diakon am Fraumünster in Zürich. Dies Amt erschien insofern undankbar, als damit bloß Nachmittags- und Wochenpredigten sowie Jugendunterricht und zeitweiser Sitz im Ehegericht verbunden waren. Heß aber ging mit solchem Nachdruck und Geschick an die Arbeit, daß er trotz ungünstigem Organ und schlichtem Auftreten Sonntag für Sonntag vor dicht angefüllter Kirche predigen und sich oft nur mit Mühe durch die Menge zur Kanzel hindurch arbeiten konnte. Und dies, obwohl Zürich damals mehrere ausgezeichnete Prediger besaß! Zudem zirkulierten die Predigten noch in mehrern Abschriften bei einer zahlreichen Abonnentenschar. Drei Predigtsammlungen aus der Zeit seines Diakonats erschienen im Drucke: 1. Der Christenlehrer oder Predigten über die Entstehungsgeschichte der Gemeine Jesu. 5 Dekaden 1781 88 (holländische Übersetzung 1784); 2. Christliches Übungsjahr oder Geschichte des Menschen, wie ihn die Religion mittelst gewisser Übungen durch alle Hindernisse glücklich zum Ziele führt (Zürich 1791, 2. Auflage 1829, Nachdruck in Bregenz 1792; im ganzen 63 zusammenhängende Predigten über die Übung in der Gottseligkeit in den verschiedenen Lebensverhältnissen). 3. Über die Volks- und Vaterlandsliebe Jesu (1793. 12 Predigten mit Bezug auf die damaligen politischen Verhältnisse, gehalten 1792). Viele weitere Predigten, besonders auch die vorzüglichen Ansprachen an ausziehende Truppen, erschienen vereinzelt im Druck. Heß hat mit diesen Predigten nicht nur seine Gemeinde und die Leser erbaut, sondern einen sehr großen und heilsamen Einfluß auf hunderte von Predigern in der Schweiz und im Ausland ausgeübt. Rednerischer Schwung und Formvollendung findet sich in den Predigten nur selten. Aber ihr echt biblischer Charakter, ihr Herauswachsen aus dem Text, ihr geschichtlicher Hintergrund und die geschickten praktischen Anwendungen machten sie anziehend und reizten mit Erfolg zur Nachahmung. Heß darf darum in der Geschichte der Predigt nicht übersehen werden. — Die vielen freien Stunden, die das Amt ihm ließ, verwendete Heß zu weitern schriftstellerischen Arbeiten. Zunächst galten sie der Vollendung der bereits erwähnten Geschichte Israels. Zwischenhinein veröffentlichte er „Über Lehren, Thaten und Schicksale unsers Herrn" (1782, 2. stark vermehrte Auflage in zwei Bänden 1806, 3. verbesserte Auflage 1817). Es ist ein Anhang zur Lebensgeschichte Jesu, bestehend aus 14 bedeutsamen Abhandlungen (vom Geist der Lehre Jesu ꝛc.). Nach Beendigung seiner Hauptwerke begann der unermüdliche Schriftsteller mit Herausgabe seiner „Bibliothek der heiligen Geschichte. Beyträge zur Beförderung des biblischen Geschichtsstudiums mit Hinsicht auf die Apologie des Christentums" (1. Bd 1791, 2. Bd 1792). Hier wendet er sich zum erstenmal an die gelehrte Welt. Das Hauptstück derselben ist die „Revision des biblischen Geschichtsstudiums oder Übersicht dessen, was in der biblischen Geschichtskunde und ihrer Anwendung auf die Apologie des Christentums von desselben Entstehung an geleistet worden." Viele kürzere Abhandlungen über Grundsätze, Wichtigkeit und Annehmlichkeit des biblischen Geschichtsstudiums, das Evangelium Nicodemi, den wahren Begriff von Theokratie, Jehovah, Naturlehre, Offenbarungslehre der hl. Schrift ꝛc. gehen nebenher. Das Werk war sehr geschätzt; sofort erschien wieder ein Nachdruck in Frankfurt und Leipzig und drei holländische Buchhändler kündigten eine holländische Ausgabe an. Zu erwähnen ist noch, daß Heß während der Mußestunden seines Amtes gern auch Lieder und Parabeln dichtete. Von Bedeutung sind sie nicht, fanden aber doch dankbare Leser, erlebten wiederholte Auflagen und wurden teilweise komponiert. Hierher gehören: Die Hoffnungsinsel (1783), Lieder zur Ehre unsers Herrn und Schweizerpsalm (1785), Die Reise (1789), Meine Bibel (1815).

Ganz unerwartet wurde Heß seiner stillen Amts- und Schriftstellerthätigkeit entrissen durch die am 9. Februar 1795 erfolgte Wahl zum Pfarrer am Großmünster und damit zum Antistes der ganzen Zürch. Kirche. Er hatte gehofft, seine Thätigkeit als Pfarrer am

Fraumünster beschließen zu können und den viel glänzender begabten Lavater aus der Antisteswahl hervorgehen zu sehen. Nun ward er selber als Gegenkandidat seines Freundes aufgestellt und gewählt. Schweren Herzens trat er das in dieser bewegten Zeit doppelt verantwortungsvolle Amt an. Die Zürch. Kirche aber konnte sich glücklich preisen, in ihm einen Steuermann bekommen zu haben, der auch in den folgenden schweren Stürmen kaltblütig und äußerst geschickt das Steuer führte. Schon zur Zeit seines Amtsantrittes waren die Gemüter sehr erregt durch den „Stäfner Handel". Die Gärung griff weiter; den 5. Februar 1798 mußte Zürich die Gleichheit proklamieren und schon im folgenden Monat erfolgte der ruhmlose Untergang der alten Eidgenossenschaft, damit auch der größte Wirrwarr auf kirchlichem Gebiet. 1799 ward die Schweiz zum Kampfplatz der fremden Heere, 1800—2 waren Jahre unfruchtbarer Verfassungskämpfe und erst mit der Mediationsverfassung 1803 begannen wieder geordnete Verhältnisse, 1804 immerhin noch durch den „Bockenkrieg" gestört.

In dieser Zeit konnte nur ein Charakter sich behaupten, in welchem „Festigkeit mit der tiefsten Kenntnis aller Verhältnisse, mit der größten Klugheit, mit unerschütterlichem Vertrauen auf Gott und mit Reinheit der Sitten sich vereinigte, an welche sich nie der leiseste Verdacht gewagt hat" (Escher). Heß hatte sich darauf gerüstet durch gewissenhaftestes Studium des Kirchenarchivs und fand nun mit Sicherheit den Weg, als das Alte zusammenstürzte und die neuen helvetischen Amtsorgane auch den bestehenden kantonalen „Examinatorenkonvent", der unter dem Präsidium des Antistes das Kirchen- und Schulwesen leitete, ignorierten, ohne doch selber an dessen Stelle treten zu können. Da mußte der Antistes selber Recht und Würde der Kirche wahren, Vorstellungen bei Statthalter und Verwaltungskammer machen, Beschwerden gegen dieselben bei Minister Stapfer und dem Direktorium erheben, die ohne Besoldung gelassenen Pfarrer und Lehrer ermuntern, Hilfe vermitteln, die Gemaßregelten und Verfolgten unter ihnen trösten und andere vor Unklugheit warnen, kurz in allem für den Fortbestand der kirchlichen Ordnung besorgt sein. Das alles hat er in trefflicher Weise gethan, besonders auch durch seine kraftvollen Hirtenbriefe und Zirkulare an die Geistlichen. Auch die anderen evangelischen Kirchenvorsteher der Schweiz sahen in ihm ihr Haupt und traten nach Möglichkeit in seine Fußstapfen. Mit welchem Mut, prophetischem Ernst und Schlangenklugheit Heß von der Kanzel aus die Zeitereignisse biblisch beleuchtete, beweist seine sehr lehrreiche Predigtsammlung: „Der Christ bei Gefahren des Vaterlandes" (Winterthur 3 Bde 1799 und 1800). Auch seine Schrift: „Helvetiens neue Staatsverfassung, von Seite des Einflusses der Religion und Sittlichkeit auf das Glück der Freistaaten betrachtet" (Zürich 1798), sei erwähnt. Heß war durch all das den kirchenfeindlichen Gewalthabern ein arger Dorn im Auge, öfters mußte er auf Klagen hin Predigten, Zirkulare ꝛc. dem Statthalter und selbst dem Direktorium einreichen. Das that er dann wieder mit so unerschrockenen Begleitworten, daß ihm Absetzung und Deportation drohte. Allein niemand wagte sich an ihn heran, obwohl bereits ein patriotischer Streber auf die Antisteswürde spekulierte. Heß schrieb auch in seinem zweiten Hirtenbrief von 1798, „daß seine Kräfte erschöpft seien, daß diese Zeit aber eines geist- und kraftvollen Kirchenvorstehers bedürfe", und nimmt Abschied mit der Erklärung, „er erwarte nur einen Wink von Gott oder Menschen, um abzutreten". Dieser Wink kam nicht, vielmehr trat im Januar 1800 durch den Sturz des Direktoriums eine Besserung der Verhältnisse ein. Sofort war Heß wieder auf dem Platze mit einem Memorial über die Rechte der Kirche, das freie Bewegung der Kantonalkirchen empfahl und auch von den Kirchenbehörden von Basel, Bern, St. Gallen, Schaffhausen und Waadt unterzeichnet wurde. Der Geschichtschreibung arbeitete er in die Hand durch Anlegung von wertvollen „Sammlungen zur einheimischen, besonders zürcherischen, moralisch-politischen und religiösen Zeitgeschichte" (32 Bde, die Jahre 1751—1804 umfassend). Die Beschießung von Zürich 1802 vermochte Hessens unerschütterliche Ruhe in Gott so wenig zu stören, daß er unterdessen seine Predigt schrieb und über ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος und ὄνομα θεοῦ, inwiefern es sich auf Christus bezieht, meditierte. Die Mediationsverfassung von 1803 brachte ihm neue und verantwortungsvolle Aufgaben: die neue Organisation des Kirchenwesens, die Ausarbeitung der Prädikanten-, Synodal- und Stillstandsordnung. Sie sind ganz sein Werk und sprechende Zeugnisse seiner tiefen Einsicht und Pastoralklugheit. — In dieser schweren Zeit sah sich der Vielbeschäftigte auch noch widerlichen öffentlichen Angriffen eines römischen Eiferers ausgesetzt. Der Offizial Reutemann von Konstanz ließ im Jahre 1802 anonym und ohne Angabe des Druckortes zwei bissige Streitschriften gegen ihn ausgehen, speziell veranlaßt durch die aus H.s Leben Jesu herausgelesene Meinung, daß ihm Jesus nicht der wahre Sohn Gottes sei. Der Titel der ersten Schrift

lautet (etwas abgekürzt): „Bemerkungen über die von J. J. Heß herausgegebene Lebensgeschichte Jesu. Geschrieben von einem warmen Katholik, aber gedruckt ohnweit der Gegend vom Bodensee, wo man nur von Tisch und Bett scheidet die Eh', aber nicht auflöst das von Gott selbst geknüpfte Eheband, wie es geschieht im Zürcher Land." Die andere: „Kurzgefaßte Demonstration und Belehrung an den Herrn J. J. Heß u. s. f." Ohne Datum ist eine „Beilage an den Herrn Antistes" mit ganz gemeinen Ausfällen. Heß hatte natürlich weder Zeit noch Lust, einem solchen Gegner zu antworten. Auch in den folgenden Jahren noch war seine Amtslast so groß, daß er 1807 schreibt: „Ich atme oft nach Muße wie ein Schweratmender nach freier Luft." Daß aber seine Kräfte nicht erlahmt waren, beweisen die zwei kleinen Predigtsammlungen: 1. Tagsatzungspredigten oder christliche Betrachtungen über die Grundsätze, die Pflichten und das Glück eines brüderlichen Bundesstaats" (1807), und 2. Einheit im Mannigfaltigen oder das Christentum, betrachtet als ein Vereinigungsmittel für Wahrheitsfreunde ꝛc." (1813/14. 7 Predigten). Bei diesem Anlaß seien auch noch die weihevollen (gedruckten) Gebete erwähnt, die er während 30 Jahren auf den Buß- und Bettag verfertigte. — Im Jahre 1804 begann sein Briefwechsel mit der edeln Evangelistin Baronin Wilhelmine von Oeynhausen, geb. v. Mengerssen in Grevenburg (Paderborn), die später auch auf Besuch kam. Er veranlaßte Heß von 1808 an zu gründlicher Durchforschung und Erklärung der Apokalypse. Seine Briefe darüber, in vertrauten Kreisen als kostbares Gut hoch geschätzt und viel abgeschrieben, gaben auch zu einem Briefwechsel mit Jung Stilling über dieses Thema Anlaß und erschienen zuerst auszugsweise in der Escherschen Lebensskizze, dann vollständig 1843 unter dem Titel: Briefe über die Offenbarung Johannes von dem sel. Antistes J. J. Heß" (Zürich). Heß zeigt sich auch hier als nüchterner Forscher und fand darum sehr viel Anerkennung. Er sieht das Ende oder wenigstens eine entscheidende Wendung nahen; die Sammlung der Frommen über konfessionelle Schranken hinweg und anderseits das Neuaufleben antichristlichen Wesens sind ihm bedeutsame Anzeichen dafür. Hier kommt auch schon die Idee von dem „inneren Verein" oder der „inneren Christusgemeinde" deutlich zum Vorschein. Seit dem Jahre 1809, wo sie zuerst in ihm aufstieg, ist sie seine Lieblingsidee geworden. Und zwar betont er: „Es ist kein bloßes Ideal. Es ist ein wirkliches neues Phänomen, das an Wichtigkeit seinesgleichen nicht hat." Er sieht nämlich im Geiste alle wahren Jünger Christi sich von Jahr zu Jahr mehr zusammenschließen zu einer Brüdergemeinde im Großen, nicht äußerlich, sondern so, „daß das das Geistige, Echte und Freie sich immer weniger in die alten hierarchischen Fesseln zurückdrängen läßt". Man begreift, wie Heß darauf kam. Wenn schon zur Zeit, da er noch privatisierte, ein Goethe, die Grafen von Stolberg, Fürsten, Dichter und Gelehrte ihn aufsuchten, so sammelte sich mit der Zeit um ihn fast alles, was die Bibel lieb hatte. Fast unübersehbar ist die Zahl der geistlichen und weltlichen Besucher und Korrespondenten aus allen Konfessionen, Nationen und Ständen. Es seien hier aus der Zahl engerer Freunde nur genannt die Katholiken Sailer, Wessenberg, die Äbte (Mauriz) von St. Blasien, von Einsiedeln, Engelberg, St. Urban, Kreuzlingen, die Fürstin von Buchau (bei ihr machte Heß mit Frau einen längeren Ferienaufenthalt), Kommissarius Ringold in Altorf, Sandbüchler und Reiter in Salzburg, Prof. J. L. Hug in Freiburg i. B. (verdankte Heß wie viele andere seine Bekehrung), die Brüder van Eß, Dekan Boßhardt und Prof. Brandenberg in Zug, Landeshauptmann Bernold in Walenstadt, Rat von Brentano. Von Protestanten: Abt Jerusalem, Bischof Münter, die Professoren Niemeyer, G. Müller, Storr, Flatt, Morus, Bahnmeier, Keil, Klaiber ꝛc., ferner Jung Stilling, Probst Hermes, die Prediger Reinhard, Häfeli, Stolz, Strauß, Dann, Sekretär Steinkopf. Eine besondere vertrauliche Korrespondenz führte Heß mit den Töchtergesellschaften Danns' und Riegers in Stuttgart. Und jedes Jahr schrieb er an die Predigerkonferenz der ihm sehr sympathischen Brüdergemeinde einen längeren gehaltvollen Brief. Bei all dem ward ihm das Herz immer weiter und hoffnungsfreudiger. Das Erwachen des Missionssinnes und das wachsende Interesse für Bibelverbreitung stimmten ihn noch zuversichtlicher. Er half mit Freuden mit, zuerst privatim in Verbindung mit L. van Eß für Verbreitung seiner Bibelübersetzung unter Katholiken wirkend, dann als Begründer und Präsident der Zürcher Bibelgesellschaft. (1817 veröffentlichte er: „Das Vorsehungsvolle der immer weiteren Bibelverbreitung in unseren Tagen"). Alle freieren Regungen christlichen Lebens fanden in ihm gegenüber rationalistischer Engherzigkeit einen warmen, weitherzigen Verteidiger; gegen Ungesundes an ihnen machte er dankbar aufgenommene Vorstellungen. — Am 19. März 1811 starben gleichzeitig H.s Gattin und die Freundin v. Oeynhausen. Der Verlust ging tief und zog noch mehr nach oben. An Stelle der ersteren zog nun der Bruder Professor mit Gattin im

Antiſtium ein, an Stelle der anderen führte die ihr auch geiſtig verwandte Luiſe von Kerſſenbruch = v. Bülow in Helmsdorf und deren frommer Gatte die Korreſpondenz weiter. Im folgenden Jahre ließ ſich Heß zu etwelcher Entlaſtung die Dienstagspredigten abnehmen. Das J. 1813 brachte ihm die Zurückführung des einſt ganz neologiſch gewordenen V. D. M. Hardmeyer zum Glauben, „in ſeiner Art das allerwichtigſte Ereignis in einer oft ſo dunkeln und ſchwierigen Amtsführung“ (vgl. K. D. Hardmeyers Darſtellung ſeiner gegenwärtigen Anſicht des Chriſtentums. Mit einer Einleitung von J. J. Heß Antiſtes, Zürich 1814). 1815 dachte Heß wieder ernſtlich an Rücktritt vom Amt, um in der Stille theologiſchen Studien zu leben. Aber es hieß: „Unſer Miniſterium ſeiner großen Mehrzahl nach ſetzt ein unbegrenztes Zutrauen in Sie. Es verehrt ihre Worte beinahe wie die Worte eines höheren Sehers.“ — Das Reformationsjubiläum von 1817 brachte Heß unerwartet die theologiſchen Doktordiplome von Tübingen und Jena; auch Kopenhagen kreierte ihn damals trotz ſeinem beſcheidenen Abwinken zum Dr. theol. (nur durch Schuld des damals kranken Dekans unterblieb die Mitteilung an Heß bis Ende 1818). Und nun kam am 1. Januar 1819 die Säkularfeier der Reformation in Zürich. Der 78 Jährige lebte dabei neu auf. Der taktloſe römiſche Eiferer Prof. Anton Sulzer in Konſtanz, der ſchon Lavater und Stilling zu Proſelyten hatte machen wollen, mutete ihm zu, die Feier zu hintertreiben, da ſie dem konfeſſionellen Frieden zuwider ſei. Kurz vor dem Jubiläum ſuchte er ihn ſogar in 16 ſeitigem Briefe zu beſtimmen, ihr fern zu bleiben, ja in den Schoß der alleinſeligmachenden Kirche zurückzukehren. Auch ſein rationaliſtiſcher Vetter Prof. Joh. Schultheß drohte durch taktloſe Ausfälle noch einen Mißton in die Feier hineinzubringen. Heß war aber nur um ſo eifriger, das Jubiläum würdig zu geſtalten. Mit merkwürdiger Geiſtesfriſche hielt er am Vorabend eine formvollendete lateiniſche Rede über den Segen der Reformation („Emendationis Sacrorum Beneficium Immortale“ etc.) und am Hauptfeſttage die Feſtpredigt. Seine Verdienſte wurden bei dieſem Anlaß auch durch Verleihung der großen goldenen Zwinglimedaille ſeitens der Regierung, und der großen goldenen akademiſchen Medaille ſeitens des Königs von Preußen gewürdigt. — Nun aber ſollte ihm die gewünſchte Muße zu teil werden. Wenige Tage nach dem Jubiläum erkrankte er ſchwer und konnte die Kanzel nicht mehr betreten. Zu Beginn des folgenden Jahres wiederholte ſich der Anfall. Beidemale erwartete er ſein Ende, erholte ſich aber ſo, daß er von Hauſe aus die Antiſtitialgeſchäfte weiter beſorgen konnte und nur im Kirchenrate ſich vertreten laſſen mußte. Auch jetzt wollte man von ſeinem Rücktritt nichts wiſſen, und ſo freute er ſich, jetzt den „Kern der Lehre vom Reiche Gottes“ (1819) ausarbeiten und frühere Werke, beſonders das Leben Jeſu, umarbeiten zu können. 1826 folgte noch eine Geſamtausgabe ſeiner theologiſchen Werke („Bibliſche Geſchichte, A und NTs, Zürich 23 Bde. G. von Wyß in der AdB war falſch berichtet, daß dieſe Ausgabe bloß angekündigt worden ſei). Zu öffentlichem Auftreten kam Heß nur noch einmal bei der öffentlichen Verſammlung der Bibelgeſellſchaft 1820. Um ſo mehr ward er den immer zahlreicheren Beſuchern zum Segen. Wir finden unter ihnen Herzogin Henriette von Württemberg, geb. Prinzeſſin von Naſſau mit Sohn und drei Töchtern, Herzog Wilhelm von Württemberg und Gemahlin, die Großherzogin-Witwe von Mecklenburg-Schwerin mit Sohn und Tochter (mehrmals), Prinzen von Sachſen, Graf und Gräfin von Lippe, Beate Paulus geb. Hahn, Staatsrat Alex. Turgjeneff, Schubert, auch viele Engländer. — Mit der frommen Herzogin Henriette von Württemberg kam es zu einem ſehr familiären Briefwechſel; jeder Brief von Heß wurde von ihr abgeſchrieben und ihren Töchtern, auch der Königin, als koſtbares Gut zugeſtellt. Immer öfters begehrten Angehörige aller Stände den Segen des frommen Greiſen, der ſich immer mehr in das Bild Chriſti verklärte und ſich glaubensfreudig äußerte: „Ich könnte von der Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte nicht inniger überzeugt ſein, wenn ich ſchon alles mit eigenen Augen angeſehen hätte.“ Viele erinnerte er unwillkürlich an den greiſen Apoſtel Johannes. Schubert ſchildert ſeinen Eindruck von einem Beſuch bei Heß: „Bei dem alten Heß erinnert uns nichts an das leibliche Sterben, alles nur an das geiſtige ewige Leben.“

Am 27. Mai 1828, nachdem er noch gewiſſenhaft im Leben Jeſu von Dr. Paulus ſtudiert hatte, erlitt Heß, bereits recht ſchwach, einen neuen Krankheitsanfall und ſtarb am 29. Mai tief betrauert den glaubensfrohen, friedlichen Tod des Gerechten. 14 jüngere Geiſtliche trugen ihn zu Grabe; alle weiteren Ehren hatte er ſich verbeten. An der nächſten Synode wurde er als der nach Zwingli (wir dürfen Bullinger hinzuſetzen) wohl verdienteſte Vorſteher der Zürcher Kirche geprieſen. Und im Kirchenrate wurde noch beſonders darauf hingewieſen, wie Heß vermöge der allſeitigen Verehrung ſo vieles habe zu ſtande

bringen können, was keinem anderen möglich gewesen wäre, und daß ohne sein Zuthun einzig mit Rücksicht auf ihn manches Schlimme unterblieben sei.

Heß war im Gegensatz zu seinem Freund Lavater kein genialer Geist, auch kein besonders scharfsinniger Denker. Aber er ist an Christo doch zu einem großen Manne herangewachsen, das Evangelium erwies sich an ihm als eine Kraft Gottes. In eine theologische Schule darf man ihn nicht einreihen; er war ein ganz selbstständiger Forscher, der selber Schule gemacht hat, ein biblischer Theologe, dem nichts widerwärtiger war als das Gerede von „Bibliolatrie". Unentwegt verharrte er auf dem durch eigenes Forschen errungenen offenbarungsgeschichtlichen Standpunkt, aus welchem die ganze alt- und neutestamentliche Geschichte sich in ihrem Hauptinhalt als ein unumstößliches Ganzes darstellt. „Weit entfernt, sich von diesem Standpunkt zu entfernen," schreibt er in der Vorrede zur letzten Ausgabe des Lebens Jesu, „bleibt er jetzt noch um so fester bei demselben, weil er sieht, wohin die Trennung des Geschichtsglaubens vom Glauben an das moralisch Wahre und Gute führt. Dankbar freut er sich der höheren Leitung, die ihm aus den Labyrinthen der Zweifelsucht herausgeholfen und ihn in dem untrennbaren und durchaus harmonischen Zusammenhang der göttlichen Führungen das Fundament des vernunftmäßigsten Offenbarungsglaubens hat finden lassen." Er ließ sich nicht irre machen, wennschon er etwa in früheren Zeiten als Freidenker und später als befangener Orthodoxer angefeindet wurde; es war ja nur ein Zeugnis dafür, daß er selber auf festem Grunde stand. Ein orthodoxer Reformierter ist Heß nicht gewesen; dazu war er viel zu weitherzig. Unfruchtbare Spekulationen mied er; in seiner Demut erkannte er wohl, daß unser Wissen Stückwerk ist. Er war einfach ein evangelischer Bibelchrist, ein Mann der Liebe und des Friedens, aber unerschütterlich feststehend auf dem einen Grunde und seinen Wahlspruch nie verleugnend: *οἶδα ᾧ πεπίστευκα*. Er hat dadurch sehr viel beigetragen zur Annäherung der Konfessionen im Geiste. Durch sein Leben Jesu und seine Predigtsammlungen hat er nicht nur in den weitesten Kreisen ungewöhnlichen Segen gestiftet, sondern auch anderen Theologen den Weg gewiesen, auf dem sie mit Erfolg weiterschreiten konnten. Dazu kommen seine außerordentlichen Verdienste um die Kirche seines Vaterlandes. Allezeit wird er als einer der edelsten, thätigsten, einflußreichsten, liebenswürdigsten und gesegnetsten Vertreter der evangelisch-reformierten Kirche anerkannt werden. **P. D. Heß.**

Heß, Salomo, gest. 1837.

Salomo Heß, Neffe von Antistes J. J. Heß, geb. in Zürich 1763, 1792 Diakon am St. Peter daselbst neben Pfr. J. K. Lavater, 1801 dessen Nachfolger und Kirchenrat, gest. 1837, schrieb eine Biographie von Erasmus (Zürich 1791), Biographien berühmter Schweizer Reformatoren (1. Bd Ökolampadius, Zürich 1792, 2. und 3. Bd Heinrich Bullinger, Zürich 1828); Geschichte der Pfarrkirche St. Peter, Zürich 1793; Sammlungen zur Beleuchtung der Kirchen- und Reformationsgeschichte der Schweiz, 1. Heft, Zürich 1811; Geschichte des Zürcher-Katechismus, Zürich 1811; Ursprung, Gang und Folgen der durch Ulr. Zwingli in Zürich bewirkten Glaubensverbesserung u. Kirchen-Reform., Zürich 1819; Das Reformationsfest, Zürich 1819. Anna Reinhart, Gattin und Witwe von Ulrich Zwingli 1819 (2. Aufl. 1820). Ferner Andachten und Gebetsübungen für die christl. Jugend, Zürich 1810 und 1820.

Die geschichtlichen Schriften entbehren der wissenschaftlichen Genauigkeit und sind darum mit Vorsicht zu benützen. **P. D. Heß.**

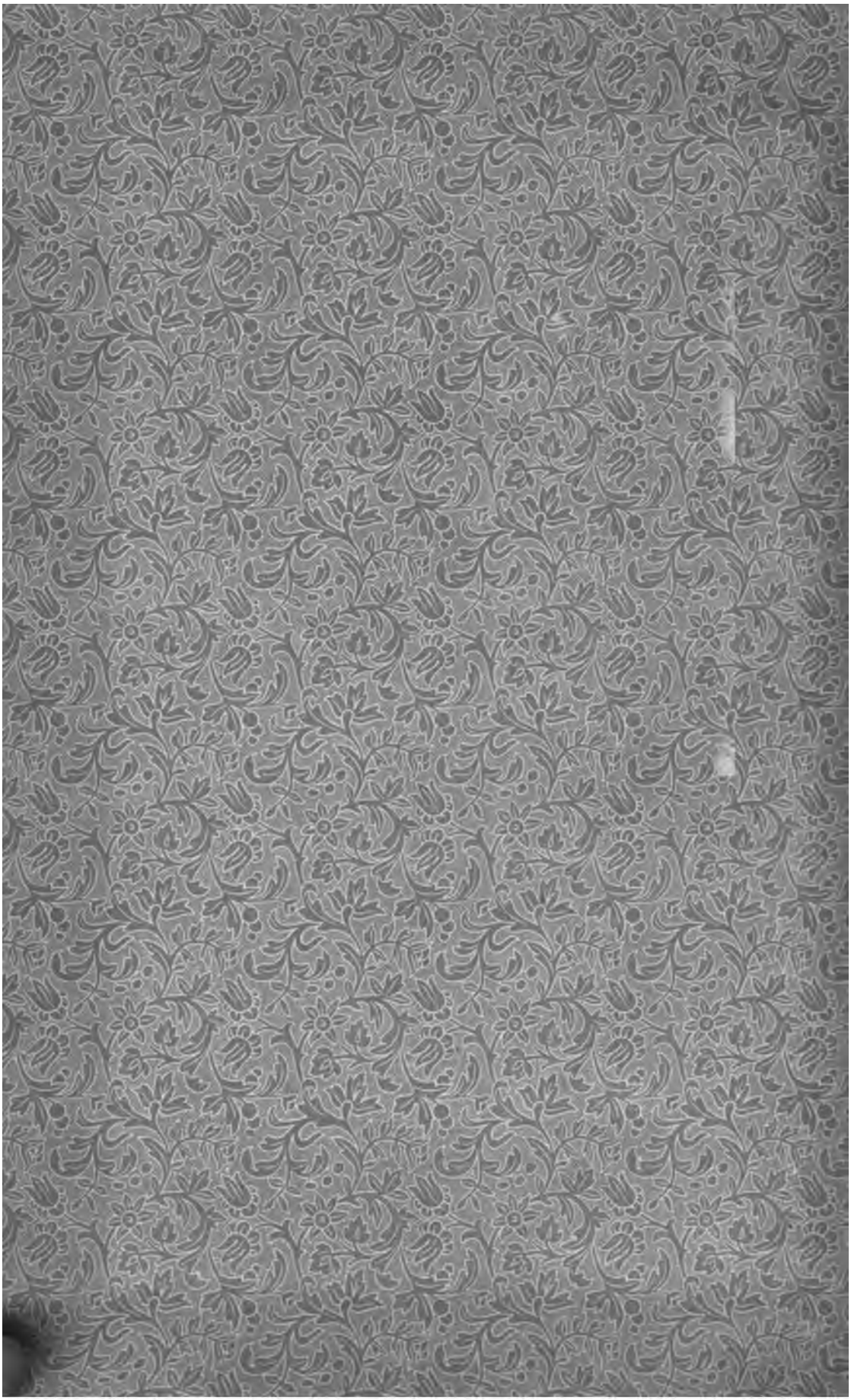
Verzeichnis

der im Siebenten Bande enthaltenen Artikel.

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Gottesdienst, Begriff	Hermann Hering	1
Gottesdienst, synag.	Gustaf Dalman	7
Gottesdienstliche Zeiten im AT	F. Buhl	19
Gottesfreunde s. Mystik u.	Rulmann Merswin	
Gottesfriede	Siegfried Rietschel	24
Gotteskasten, luther.	W. Funke	26
Gotteslästerung	P. Hinschius †	31
Gottesleugnung s. Gottlosigkeit unt.	S. 39, 9 ff.	
Gottesurteil	Siegfried Rietschel	33
Gottfried von Bouillon s. Kreuzzüge.		
Gottfried v. Clairvaux	S. M. Deutsch	36
Gottfried v. Vendôme	Carl Mirbt	37
Gottheit Christi s. Christologie Bd IV S. 4 ff. und Communicatio idiomatum Bd IV S. 254 ff.		
Gottlosigkeit	Sieffert	38
Gottschalk der Mönch	Albert Freystedt	39
Gottschalk der Wende	Hauck	42
Gottseligkeit	(Palmer †) Sieffert	42
Goudimel	E. F. Karl Müller	43
Goulart	E. Choisy	44
Grab, das heilige	Guthe	44
Grab, heiliges, Ord. v.	Zöckler	54
Grabau s. d. A. Nordamerika Luth. Kirche.		
Grabe	J. Erdmann	56
Graduale	Georg Rietschel	57
Gräter	G. Bossert	58
Gramann, Johann s. Poliander.		
Granatapfelbaum s.	Bd VI S. 305, 11–24.	
Grandmont, Orden v.	Zöckler	60
Grapheus	Otto Clemen	61
Gratian, Kaiser	Adolf Harnack	62
Gratian, der Kamaldulenser s. Kononen- und Dekretalensammlungen.		
Grau	Zöckler	66
Graubünden, Reform. s.	Komander, Joh.	
Graue Schwestern s.	Elisabetherinnen Bd V S. 313 ff.	
Graul, Karl	D. Luthardt	70
Gravamina	Theodor Kolde	74
Grégoire	Casp. René Gregory	76
Gregor I.	Wilhelm Walther	78
Gregor II.	H. Böhmer	89
Gregor III.	H. Böhmer	91
Gregor IV.	H. Böhmer	92
Gregor V.	H. Böhmer	93
Gregor VI., Gegenp.	Carl Mirbt	94
Gergor VI., Papst	Carl Mirbt	94
Gregor VII.	Carl Mirbt	96
Gregor VIII., Gegenp.	Carl Mirbt	115
Gregor VIII. Papst	Carl Mirbt	116
Gregor IX.	Carl Mirbt	117
Gregor X.	Carl Mirbt	122
Gregor XI.	(Voigt †) Tschackert	126
Gregor XII.	(Voigt †) Tschackert	126
Gregor XIII.	(Voigt †) Benrath	126
Gregor XIV.	(Voigt †) Benrath	127
Gregor XV.	(Voigt †) Benrath	127
Gregor XVI.	F. Nielsen	127
Gregor der Erleuchter	s. Bd II S. 75, 27 ff.	
Gregor v. Heimburg	(Neudecker †) Tschackert	133
Gregorios III.	Ph. Meyer	135
Gregorios V.	Ph. Meyer	135
Gregorios VI.	Ph. Meyer	136
Gregor v. Montelongo	Hermann Frankfurth	136
Gregorius v. Nazianz	Loofs	138
Gregor v. Nyssa	Loofs	146
Gregor v. Tours	(Klüpfel †) Hauck	153
Gregor von Utrecht	(G. Plitt †) Hauck	155
Gregor d. Wunderthäter	N. Bonwetsch	155
Gregorianischer Gesang	s. Kirchengesang.	
Greischer	(K. Sudhoff †) Tschackert	159
Gribaldi	(Herzog †) Benrath	159
Griechenland in der apostolischen Zeit	J. Weiß	160
Griechenland, kirchl.	Statistik W. Götz	168
Griechische Kirche	s. orientalische Kirche.	
Griesbach	Ed. Reuß †	170
Grimm	von Dobschütz	172
Groen van Prinsterer	S. D. van Veen	174
Groninger Schule	S. D. van Veen	180
Groote	L. Schulze	185
Gropper	Varrentrapp	191
Grosseteste	Zöckler	193
Großmann	G. Müller	199
Grotius	H. C. Rogge	200
Groves, A. N.	s. Bd IV, S. 485, 50–486, 18.	
Gruber, E. L.	s. Inspirierte.	
Gründonnerstag	s. Woche, die große.	
Grüneisen	Hermann Mosapp	203
Grünsleder	Herman Haupt	205
Grundtvig	L. Schröder	206
Gruß d. d. Hebräern	Leyrer †	217
Grynäus, Simon u. Johann Jakob	Streuber (Stähelin)	218
Gualbert	Zöckler	221
Gualther	Emil Egli	222
Guardian,		224
Güder	P. Güder	224
Guericke	G. Plitt †	225
Gürtel	s. Kleider ꝛc. bei den Hebr.	
Gützlaff	s. Mission.	
Guibert, Gegenpapst,	s. Wibert.	
Guibert v. Nogent	S. M. Deutsch	227
Guido v. Arezzo	R. Schmid	230
Guido de Bres	s. Bd III S. 364–367.	
Guidonis	Herman Haupt	230
Guilbert	s. Gilbert Bd VI S. 664–665.	
Guitmund	H. Böhmer	233
Guizot	C. Pfender	236
Gundulf	Herman Haupt	238
Gurk	Hauck	238
Gustav Adolf	Max Lenz	239
Gustav Adolf-Stiftung	Zimmermann	252
Gustav Wasa	s. Schweden, Reformation.	
Gut, das höchste	K. Thieme	257
Guthrie	E. Lehmann	266

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Guttemplerorden s. Bd V S. 399, 18—38.		
Guyon, Frau de la Motte	Heppe † (Pfender)	267
Gyrovagi	Grützmacher	271
H		
Haager Gesellschaft	(Oosterzee †) v. Wijk	273
Haar	Benzinger	276
Habakuk	Volck	278
Haberkorn	F. Bosse	280
Habermann	Hermann Beck	281
Habitus clericalis, Bezeichnung für die geistliche Tracht, s. Kleider u. Insignien.		
Hackett	Newman	282
Hadad	Wolf Baudissin	283
Hadadeser	Wolf Baudissin	286
Hadad-Rimmon	Wolf Baudissin	287
Hades	Gustaf Dalman	295
Hadoram	Wolf Baudissin	299
Hadrach	Wolf Baudissin	300
Hadrian I.	Zöpffel † (Mirbt)	301
Hadrian II.	Zöpffel † (Mirbt)	305
Hadrian III.	Zöpffel † (Mirbt)	307
Hadrian IV.	Zöpffel † (Mirbt)	308
Hadrian V.	Zöpffel † (Mirbt)	310
Hadrian VI.	Zöpffel † (Benrath)	311
Hadrian, Kaiser	Victor Schultze	315
Hadrian, Mönch	G. Krüger	318
Häresie	P. Hinschius †	319
Härter	K. Hackenschmidt	321
Haetzer	Th. Keim † (Hegler)	325
Hävernick	Volck	329
Hafenreffer	(Wagenmann †) Kunze	330
Hagar	R. Kittel	332
Hagariter	R. Kittel	232
Hagen, Johann s. Bd III S. 576, 17—33.		
Hagenauer Religionsgespräch	G. Kawerau	333
Hagenbach	Rudolf Stähelin	335
Hager	H. Haupt	338
Haggada s. Midrasch.		
Haggai	R. Kittel	339
Hagiographen s. Kanon des ATs.		
Hahn, August	J. Köstlin	340
Hahn, Heinr. August	J. Köstlin	343
Hahn, Michael	Kolb	343
Hahn, Philipp	(Kübel †) Kolb	345
Haimo	S. M. Deutsch	348
Haine, heil., b. d. Hebr.	Wolf Baudissin	348
Haito	Friedrich Wiegand	351
Hakon der Gute s. Norwegen.		
Halacha s. Midrasch.		
Halberstadt	Hauck	353
Haldane	Brandes	354
Hales, Alexander von, s. Bd I S. 352–354.		
Hales, John	(Henke †) Schöll †	359
Halitgar	K. Maurer	360
Hall, Robert	Alb. H. Newman	361
Hall, Sekte von	E. Lempp	363
Hallel s. Laubhüttenfest.		
Halleluja s. Liturgische Formeln.		
Haller, Albrecht von	Blösch	365
Haller, Berthold	(Trechsel †) Blösch	366
Halljahr s. Sabbathjahr.		
Ham s. Völkertafel.		
Hamann	Arnold	370
Hamath s. Syrien		
Hamberger	Wilhelm Preger †	375
Hamburg, Erzbist.	Hauck	378
Hamburg, kirchliche Verfassung 2c.	(Bertheau) Broecker	379
Hamel, Joh. Baptist	R. Seeberg	384
Hamel, Johannes	R. Seeberg	385
Hamelmann	G. Uhlhorn	385
Hamilton	Rudolf Buddensieg	386
Hamptoncourt, Konferenz v. 1604 s. Puritaner.		
Hand, tote s. Bd I S. 460, 9 ff.		
Handauflegung	Cremer	387
Handel b. d. Hebr.	Benzinger	389
Handfaß s. Tempelgeräte.		
Handschriften der Bibel s. Bd II S. 725, 22 ff. und 739, 9 ff.		
Handtrommel s. Musik bei den Hebräern.		
Handwerk b. d. Hebr.	Benzinger	393
Hauer	Theodor Kolde	400
Hanna	Arnold Rüegg	402
Hannas	Sieffert	402
Hanne	Zöckler	403
Hannover. 1. Einführung des Christentums s. Sachsen, Bekehrung; 2. Bistümer s. Bremen, Verden, Hildesheim, Minden, Osnabrück; 3. Reformation s. Corvinus Bd IV S. 302, Ernst der Bekenner Bd V S. 474, Rhegius; 4. Circumskription s. Konkordate; 5. Kirchliche Statistik s. Preußen.		
Hansiz	(Wagenmann †) Zöckler	406
Haphtharen s. oben S. 12, 48 ff.		
Haran	Alfred Jeremias	407
Hardenberg	Carl Bertheau	408
Harding, Stephan s. Bd IV S. 118, 22 ff.		
Hardouin	Schmidt † (Pfender)	416
von der Hardt	(Klippel †) Tschackert	417
Hare	Schaff † (Schoell †)	420
Harfe s. Musik bei den Hebräern		
Harleß	v. Stählin †	421
Harmonisten	Kolb	432
Harmonius	G. Krüger	433
Harms, Claus	Carstens	433
Harms, Ludwig	G. Uhlhorn	439
Harnack	F. Hoerschelmann	445
Harrach	Erdmann	449
Hartzheim	Zöckler	451
Hasael	Wolf Baudissin	452
Hase	G. Krüger	453
Hasenkamp	Arnold	461
Hasmonäer	Haußleiter (Reuß †)	463
Haß	Arnold Rüegg	470
Hasse	W. Krafft †	472
Hassun, Anton s. Armenien Bd II S. 86, 22 ff.		
Hatch	René Gregory	474
Hattem	S. D. van Veen	475
Hatto, Bischof v. Basel, s. Haito, oben S. 351 f.		
Hatto I.	Wagenmann † (Hauck)	477
Hatto, Bischof von Vercelli s. Atto Bd II S. 214, 18.		
Haug, Joh. s. Bibelwerke Bd III S. 182, 14 ff.		
Hauge	Th. G. B. Odland	478
Hauran s. Basan Bd II S. 423, 28 ff.		
Haus, das, und seine Einrichtung bei den Hebräern	Benzinger	481

Artikel:	Verfasser:	Seite:
Hausgottesdienst	s. Gottesdienst ob. S. 6, 28 ff.	
Hausmann	G. Frank	487
Havelberg	Hauck	487
Havila, Chawila	s. Eden Bd V S. 159, 28 ff.	
Hebeopfer	s. Opferkult.	
Heber	Graul † (Germann)	488
Hebich	J. Hesse	491
Hebräerbrief	Th. Zahn	492
Hebr. Poesie	s. Dichtkunst Bd IV S. 626 ff.	
Hebräische Sprache	Fr. Buhl	506
Hedberg, Fr. G.	s. Bd III S. 326, 41—58.	
Hedinger	Hermann Mosapp	514
Hedio	Alfred Erichson	515
Hedwig	G. Kawerau	517
Heerbrand	(Wagenmann †) Bossert	519
Heermann	Ferdinand Cohrs	524
Hefele	Hegler	525
Hegesippus	C. Weizsäcker	531
Heidanus	Tholuck † (van Veen)	535
Heidegger.	A. Schweizer †	537
Heidelberger Katechismus	s. Katechismus, H.	
Heidentum	B. Lindner	543
Heil	O. Kirn	552
Heilandsorden	s. Birgitta Bd III S. 242, 58 bis 244, 58.	
Heilige, Heiligenverehrung	Bonwetsch	554
Heiligenschein	Nikolaus Müller	559
Heiliger Geist-Orden	s. Bd IV S. 457, 30 bis 460, 22.	
Heiligkeit Gottes im AT	R. Kittel	566
Heiligsprechung	s. Kanonisation.	
Heiligung	Cremer	573
Heilsarmee	Theodor Kolde	578
Heilsgewißheit	s. Rechtfertigung.	
Heilsordnung	R. Seeberg	593
Heimburg, Gregor	s. oben S. 133 f.	
Heimsuchungsorden	s. Visitantinnen.	
Heineccius	F. Kattenbusch	599
Heinrich v. Clairvaux	S. M. Deutsch	601
Heinrich von Gent	R. Schmid	602
Heinrich v. Kalkar	L. Schulze	602
Heinrich v. Kettenbach	s. Kettenbach.	
Heinrich v. Langenstein	B. Beß	604
Heinrich v. Lausanne	Hauck	606
Heinrich v. Nördlingen	Philipp Strauch	607
Heinrich v. Zütphen	s. Moller.	
Heirat b. d. Hebr.	s. Bd V S. 741, 22 ff.	
Helding	G. Kawerau	610
Heldring	Theodor Schäfer	613
Helena	Adolf Harnack	615
Heliand	E. Sievers	617
Heliodorus	Adolf Harnack	621
Heliogabalus	Adolf Harnack	622
Hellenisten	Fr. Buhl	623
Hellenistisches Griechisch	Adolf Deißmann	627
Helmichius	G. Kawerau	639
Helmold	Wilh. Altmann	640
Helvetische Konfessionen	Karl Müller	641
Helvetische Konsensformel	Trechsel † (Egli)	647
Helvicus	Carl Mirbt	654
Helvidius	Grützmacher	654
Helyot	Zöckler	655
Heman	s. Musik bei den Hebräern.	
Hemerli	Schneider	656
Hemmingsen	Fr. Nielsen	659
Henderson, Alexander	Rudolf Buddensieg	662
Henderson, Ebenezer	Rudolf Buddensieg	668
Hengel	Sepp †	669
Hengstenberg	Joh. Bachmann	670
Henhöfer	K. F. Ledderhose †	674
Henke, Ernst	Mangold †	677
Henke, Heinrich	E. Henke †	680
Henoch	v. Orelli	682
Henoch, das Buch	s. Pseudepigraphen.	
Henotiken	s. Monophysiten.	
Henricianer	s. Heinrich von Lausanne.	
Henriquez	Zöckler	684
Henry, Matthew	Rudolf Buddensieg	685
Henry, Philipp	Rudolf Buddensieg	686
Henschen, Gottfried	s. Acta mart. Bd I S. 148, 22.	
Heppe	A. Kuhnert	687
Heraklas	A. Harnack	692
Herakleon	s. Valentin und seine Schule.	
Heraklit	Hauck	693
Herbergen bei den Hebräern	s. Fremdlinge Bd VI S. 264, 53 ff.	
Herberge z. Heimat	Th. Schäfer	694
Herberger	Ferdinand Cohrs	695
Herbert, E., Lord Cherbury	s. Bd IV S. 535, 43 ff.	
Herder	A. Werner	697
Heriger	H. Böhmer	703
Hermann, Contractus (Klüpfel)	Altmann	705
Hermann, Nikolaus Georg	Loesche	705
Hermann v. Fritzlar	Hegler	708
Hermann v. Lehnin	s. Lehninsche Weissagung.	
Hermann v. Rijswijk	S. D. van Veen	709
Hermann von Salza	s. Deutschorden Bd IV S. 591, 51.	
Hermann v. Scheda	R. Seeberg	710
Hermann v. Schildesche	Herman Haupt	711
Hermann v. Wied	Barrentrapp	712
Hermas	G. Uhlhorn	714
Hermeneutik, biblische	Heinrici	718
Hermes	P. Tschackert	750
Hermias	G. Krüger	756
Hermogenes	G. Uhlhorn	756
Hermon	Guthe	758
Herodes	Sieffert	760
Herodianer	Sieffert	769
Herodias	Sieffert	769
Herrnhut	s. Zinzendorf.	
Hersfeld	Hauck	770
Herväus von Bourg-Dieu	R. Schmid	770
Herväus, Natalis	Seeberg	771
Herz	Cremer	773
Herz-Jesu-Kultus	Kolde	777
Herzog, Johann Jakob	Sieffert	782
Hesekiel	s. Bd V S. 704.	
Heß, Felix	P. D. Heß	787
Heß, Hans	P. D. Heß	787
Heß, Johann	J. Köstlin	787
Heß, Johann Jakob	P. D. Heß	793
Heß, Salomo	P. D. Heß	801



H582
ed 3
v. 7

SEP 1 '58

NOV 5 '70

Stanford University Library
Stanford, California

In order that others may use this book, please return it as soon as possible, but not later than the date due.

PRINTED IN U.S.A.